

zeitschrift  
**diskurs**

Ausgabe 2014 / 1015  
[www.diskurs-zeitschrift.de](http://www.diskurs-zeitschrift.de)  
[redaktion@diskurs-zeitschrift.de](mailto:redaktion@diskurs-zeitschrift.de)

# Das Politische neu entdecken!

diskurs 2014 / 2015

# Inhalt

## Editorial

### **Das Politische neu Denken**

4

*Ingmar Hagemann*

## Artikel

### **Die Hegemonietheorie als nützliches Instrument für die demokratische Praxis.**

Für eine pragmatische Interpretation des Verhältnisses von Hegemonietheorie und radikaler Demokratie bei Chantal Mouffe

6

*Jan Obracaj*

### **Theoretische Reflexion und politische Praxis als Dialektik von Aufstand und Verfassung.**

Die politische Philosophie des Étienne Balibar

30

*Heiko Stubenrauch*

### **Entpolitisierte Abstinenz oder politische Partizipation qua Konsum?**

Ein Desiderat zur Erforschung politischen Engagements im Neoliberalismus

54

*Harald Strauß*

## Rezensionen

### **NGOs und soziale Bewegungen im Spannungsfeld von Hegemonie und Gegen-Hegemonie – Ein Beitrag zur Analyse von Kritik und (gegen-)hegemonialer Praxis**

Rezension zu: Bedall, Philip 2014: Climate Justice vs. Klimaneoliberalismus  
Klimadiskurse im Spannungsfeld von Hegemonie und Gegen-Hegemonie.  
Bielefeld: transcript. 85

*Timmo Krüger*

Editorial

## Das Politische neu entdecken!

Das Politische lässt sich nicht auf bestimmte Orte, Phänomene oder Akteure reduzieren. Es kann und muss vielmehr in immer wieder neuen Konstellationen, aus neuen wissenschaftlichen Perspektiven und in sich fortwährend wandelnden sozialen Dynamiken entdeckt werden. Politikwissenschaft ist in dieser Lesart nicht die Beobachtung eines bestimmten Systems, sondern vielmehr eine offene Suchbewegung, die aus immer wieder neuen empirischen und theoretischen Perspektiven Phänomenen politischer Praxis - also dem nie abgeschlossenen Ringen um die Konstituierung sozialer Ordnungen - auf der Spur bleibt.

In den vergangenen Jahren mehren sich die Zeichen, dass sich Teile der Politikwissenschaft auf eine derartige offene Suchbewegung einlassen. Einige Beispiele illustrieren dies:

Durch die Integration sozial- und kulturtheoretischer Ansätze wurden neue Perspektiven auf soziale Phänomene erschlossen, die politische Praxis an ungewohnten Orten zu entdecken hilft: beispielsweise die Akteur-Netzwerk-Theorie: mit ihrer Hilfe wird es erstmals möglich, innerhalb eines angemessenen Modells die politische Praxis von Subjekten und Objekten als Aktanten zu beschreiben.

Das Portfolio an Methoden wird zusehends breiter. Diskursanalytische, hegemonietheoretische, praxeologische oder ethnomethodologische Ansätzen werden selbstverständlich und verändern unser Bild des Politischen.

All diesen Methoden ist gemein, dass sie die oftmals bestehende Trennung von Theorie und Empirie in beide Richtungen aufbrechen: Empirisch-analytische Arbeiten argumentieren vermehrt theoriegeleitet (bspw. Diskursanalysen) und theoretisch ausgerichtete Ansätze sind empirisch gesättigt (bspw. Soziologie der Kritik)

Auch auf der Ebene des wissenschaftlichen Selbstverständnisses sind erhebliche Veränderungen zu beobachten. So wird in einigen Ansätzen die Idee der privilegierten wissenschaftlichen Beobachterperspektive gänzlich aufgegeben und den Akteuren / Subjekten deutlich mehr Autonomie und Reflektionsfähigkeit zugeschrieben (wiederum bspw. Soziologie der Kritik). Viele Ansätzen sind zugleich dadurch charakterisiert, dass sie eine neutrale diskursive Position der Wissenschaft negieren und damit die eigene wissenschaftliche Praxis auch als politische Intervention denken (müssen).

Diese keinesfalls abschließende und sicherlich durch die wissenschaftliche Verortung der Herausgeber geprägte Liste an Beispielen zeichnet ein äußerst vielfältiges und vitales Bild der aktuellen wissenschaftlichen Praxis, die sich vermehrt der Vielfalt politischer Praxis

öffnet.

Die Zeitschrift diskurs versteht sich als Teil dieser Öffnung und möchte nach Kräften dazu beitragen, derartigen Ansätzen Sichtbarkeit zu verschaffen. In diesem ersten Heft nach der Neuausrichtung von diskurs versammeln wir verschiedene Beispiele theoretisch innovativer Analysen, die alle in ihrer jeweils eigenen Weise Aspekte des Politischen neu entdecken.

*Ingmar Hagemann*

# Die Hegemoniethorie als nützliches Instrument für die demokratische Praxis

Ausgabe 2014 / 1015  
[www.diskurs-zeitschrift.de](http://www.diskurs-zeitschrift.de)  
[redaktion@diskurs-zeitschrift.de](mailto:redaktion@diskurs-zeitschrift.de)

Kontakt zum Autor  
[jan.obracaj@uni-konstanz.de](mailto:jan.obracaj@uni-konstanz.de)

**Für eine pragmatische Interpretation des  
Verhältnisses von Hegemoniethorie und  
radikaler Demokratie bei Chantal Mouffe**

**Jan Obracaj**

Universität Konstanz, Exzellenzcluster „Kulturelle Grundlagen von  
Integration“

## **Abstract**

Der Beitrag richtet sich gegen die Kritik, die Hegemoniethorie von Chantal Mouffe und Ernesto Laclau leide unter einem normativen Defizit. Es soll gezeigt werden, dass dieser Verdacht durch die implizite Vorannahme begründet ist, die normativen Grundlagen für das Projekt der radikalen Demokratie müssten selber aus der dekonstruktivistischen Hegemoniethorie entwickelt werden. An Hand einer Auseinandersetzung mit Mouffes Texten zur Demokratie- und Pluralismustheorie soll expliziert werden, warum diese Vorannahme von Mouffe zurückgewiesen wird. Stattdessen soll eine Gegenposition entwickelt werden, die das Verhältnis von Hegemoniethorie und radikaler Demokratie instrumentell-pragmatisch interpretiert. Dabei wird sich zeigen, dass Mouffe auf einen kommunitaristisch begründeten „ethisch-politischen“ Wertekanon zurückgreift, für dessen politische Umsetzung die Hegemoniethorie pragmatische Schlussfolgerungen bereitstellt, die Hegemoniethorie mithin als „nützliches Instrument“ begriffen werden sollte.

This article is directed against the critique that there is a normative deficit in theory of

hegemony by Chantal Mouffe and Ernesto Laclau. It aims to show that this claim is ungrounded. The claim implicitly presumes that the normative foundation of the practical project of radical democratic needs to be located in the deconstructivist theory of hegemony itself. Drawing on Mouffes writings on democracy and pluralism, the article demonstrates that Mouffe is not sharing these premise. My purpose is to develop an alternative position which interprets the relation of the theory of hegemony and the practical approach of radical democracy as instrumental and pragmatic. Thereby, it can exhibit that Mouffe recourses to communitarian grounded ethico-political values. For the political implementation of these values, the theory of hegemony can offer some pragmatic implications and therefore should be understand as a useful tool for democratic practice.

## Schlüsselwörter

Radikale Demokratie, Hegemoniethorie, pluralistische Gesellschaftstheorie

*»Um noch über das Belehren, wie die Welt sein soll, ein Wort zu sagen, so kommt dazu ohnehin die Philosophie immer zu spät.«  
(G.W.F. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts)*

Seitdem die philosophische Dekonstruktion, die vordergründig mit dem Namen Derrida verbunden ist, die Selbstverständlichkeiten des zeitgenössischen philosophischen Methoden- und Werkekanons erschüttert hat, wird die Frage nach ihrer politischen Relevanz gestellt (vgl. zusammenfassend Rüdiger 1996: 18, FN 13). Dies bedeutet zum einen, dass der Dekonstruktivismus als Teil der philosophischen Subdisziplin der politischen Theorie verstanden werden kann. Zum anderen, dass er potentiell politische Praxen beeinflussen oder konstituieren kann. Über den ersten Punkt scheint es keine großen Meinungsverschiedenheiten zu geben: Die Dekonstruktion hat sich in der politischen Theorie etabliert (vgl. Niederberger / Wolf 2007; Bonacker 2009). Über den zweiten Punkt allerdings herrscht nach wie vor Uneinigkeit. So hat Richard Rorty die öffentliche Relevanz Derridas für eine emanzipatorische Politik stets bestritten, auch wenn er grundsätzlich in der dekonstruktivistischen Kritik an der Philosophietradition übereinstimmt (vgl. Rorty 1999, 2000).

Die Frage nach der praktischen Bedeutsamkeit der Dekonstruktion hat zumindest drei Elemente: Erstens soll geklärt werden, *ob* die philosophische Dekonstruktion überhaupt

eine Relevanz für die politische Praxis hat. Sollte hier eine positive Antwort zu erhalten sein, muss zweitens Auskunft darüber gegeben werden, für *welche* politischen Projekte die philosophische Dekonstruktion in Anspruch genommen werden kann. Und drittens muss dann nach dem *spezifischen Verhältnis* der Inanspruchnahme der Dekonstruktion für ein Projekt der politischen Praxis gefragt werden.

Das von Chantal Mouffe und Ernesto Laclau in Kooperation verfasste und 1985 erstmals veröffentlichte *Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus* (im Folgenden abgekürzt als *HrD*) ist als umfassender Versuch zu interpretieren, auf diese Elemente der Frage nach der praktischen Relevanz der Dekonstruktion eine ausdifferenzierte Antwort zu geben. Aus der deutschen Übersetzung des Titels lassen sich bereits eindeutige Vorentscheidungen für die ersten beiden Elemente der Frage nach der politischen Relevanz der Dekonstruktion entnehmen: Die Dekonstruktion *ist* politisch relevant und zwar *für* das Projekt einer radikalen Demokratie.

Diese Eindeutigkeit lässt sich für das dritte Element der Ausgangsfrage, nämlich das nach dem *spezifischen Verhältnis* von dekonstruktivistischer Hegemonietheorie und dem Projekt der radikalen Demokratie, nicht feststellen. Vielmehr wird die Leserin auch nach der Lektüre von *HrD* mit einer ambivalenten Beantwortung dieser Frage zurückgelassen. Denn zum einen gibt es Hinweise darauf, dass die Hegemonietheorie eine *demokratische Theorie* ist, also eine Theorie, aus der sich die normativen Elemente einer radikalen Demokratiekonzeption ergeben sollen. Zum anderen gibt es Hinweise darauf, dass die Hegemonietheorie eine *Theorie für die Demokratie* ist, also eine Theorie, aus der sich zwar keine normative Fundierung für die Demokratie ableiten lässt, die aber Konsequenzen für die erfolgreiche Implementierung einer Demokratie in ihrem radikalen Verständnis zur Verfügung stellt.

Auch wenn über diese Zweideutigkeit nicht hinweggegangen werden soll, so soll doch im Folgenden für die zweite Antwortmöglichkeit argumentiert und die These etabliert werden, dass die Hegemonietheorie als ein nützliches Instrument für die politische Etablierung einer radikalen Demokratiekonzeption verstanden werden sollte. Wenn dies der Fall ist, so muss sich darüber hinaus angeben lassen, woher, wenn nicht aus der Theorie der Dekonstruktion selber, sich der normative Boden für das radikale Demokratiemodell entnehmen lässt und worin er besteht.

Dabei werden vor allem die demokratie- und pluralismustheoretischen Schriften von Mouffe herangezogen, da sich diese konkreter nach ihren praktisch-politischen Konsequenzen befragen lassen, als es mit den eher logizistisch anmutenden Schriften von Laclau möglich ist. Dennoch folgt der Beitrag der Auffassung, dass sich sowohl die Veröffentlichungen von Mouffe als auch die von Laclau immer perspektivisch rückbeziehen lassen auf ihre kooperative Arbeit an *HrD*, auch wenn ihre jeweiligen Perspektiven nicht



ineinander aufgehen. Es ist daher weder sinnvoll, in einem Beitrag über Mouffe den Aufsätzen und Monographien von Laclau nach der Veröffentlichung von *HrD* keine Aufmerksamkeit zu schenken, noch die Differenzen, die sich mittlerweile zwischen den beiden Autorinnen ausmachen lassen, zu ignorieren. Daher werden neben *HrD* auch Schriften von Laclau herangezogen, soweit es für die Argumentation nötig ist.

Folgendermaßen soll vorgegangen werden: Zunächst soll der unter anderem von Simon Critchley geäußerte Verdacht untersucht werden, die Hegemoniethorie von Mouffe / Laclau weise ein normatives Defizit auf. Dabei wird sich zeigen lassen, dass dieser Verdacht auf der Annahme fußt, dass sich die normative Grundlegung der radikalen Demokratie, also eine demokratische Ethik, aus den Schlussfolgerungen des dekonstruktiven Vorgehens zu ergeben hat. Critchley nimmt an, dass eine solche dekonstruktivistische Ethik die Form einer Verantwortung gegenüber der affirmierten Alterität annimmt und sich einem konsequenten Nachspüren der Potentiale der Dekonstruktion verdankt, diese Potentiale aber von Mouffe / Laclau nicht ausgeschöpft werden.

Anschließend werden die Gegenargumente von Mouffe / Laclau gegen eine solche verantwortungsethische Vereinnahmung der Hegemoniethorie rekapituliert. Zusammengefasst lässt sich vorwegnehmen, dass sie in einer solchen ethischen Grundlegung durch die Dekonstruktion eine *tautologische Verdoppelung der politischen Ontologie* (vgl. Hebekus / Völker 2012, 55), als die sich die Hegemoniethorie versteht, sehen, die es zu vermeiden gilt. Die Logik des politischen Seins darf letztendlich nicht mit einer politischen Ethik zusammenfallen, die auf bestimmte politische Handlungen verpflichtet.

Wenn diese Interpretation zutrifft, dann fügt die Hegemoniethorie dem normativen Selbstverständnis von Mouffes Interpretation dessen, was radikale Demokratie sein soll, nichts Substantielles hinzu. Insofern ist die Hegemoniethorie normativ enthaltsam, aber nicht defizitär, denn die Diagnose eines Defizits setzt die Erfahrung eines Mangels voraus. Doch muss dann geklärt werden, wo dann die Quellen von Mouffes eigenem normativ-demokratischen Selbstverständnisses bezüglich *linker* politischer Praxis zu verorten sind, wenn diese nicht in der dekonstruktivistischen Hegemoniethorie ausfindig zu machen sind. Hier wird sich zeigen lassen, dass Mouffes *ethisch-politische Werte* sich auf eine Axiologie des kommunitarischen Raums der demokratischen Revolutionen der Neuzeit zurückführen lassen und die in der programmatischen Formulierung »Gleichheit und Freiheit für alle« (Mouffe 2010f, 43) und einem Bekenntnis zu einem *agonistischem Pluralismus* ihren Ausdruck finden.

Daraus lassen sich bereits erste Erkenntnisse gewinnen, die Auskunft über die Aufgaben und die Geltung der Hegemoniethorie bezüglich radikaldemokratischer Praxen geben. So

wird sich zeigen lassen, dass insbesondere Mouffe die dekonstruktivistische Hegemonietheorie im Sinne einer *realistischen* theoretischen Annäherung an die sozial-ontologische Logik des Politischen und ihren konkreten politischen Ausbuchstabierungen begreifen will. Damit soll das Unternehmen von Mouffe in die Nähe des sogenannten *politischen Realismus* gerückt werden, wie er in jüngerer Vergangenheit unter anderem von Raymond Geuss in den politiktheoretischen Debatten vertreten wird.

Da hier bereits auf die in der politischen Theorie zunehmend Verbreitung findende *politische Differenz von dem Politischen* als einer ontologisch-kategorialen Ebene von Gesellschaft und Vergesellschaftung, und *der Politik* als dessen konkretisierte, aber letztlich kontingente Wirklichkeit (vgl. als einer unter etlichen Marchart 2010) Bezug genommen wird, soll diese in ihrer Bedeutung für das Verhältnis von Hegemonietheorie und dem Projekt der radikalen Demokratie beleuchtet werden. Dies ist insofern sinnvoll, als dass diese theoretische Konstruktion, die einen großen Anteil an der kreativen Wiederbelebung der politischen Theorie der vergangenen Jahrzehnte hat, in den Schriften von Mouffe eine zunehmend prominente Stellung einnimmt. An Hand dessen lässt sich nun anschaulich machen, dass Mouffes hermeneutisches Denken über die hegemoniale Struktur des Politischen instrumentell-pragmatische Schlussfolgerungen zulässt, die sich auf jede Form politischer Aktivität anwenden lassen. Letztendlich können diese Schlussfolgerungen auf die simple Formel gebracht werden, dass politische Projekte nur dann erfolgreich sein können, wenn sie sich *als* politische begreifen und dementsprechend handeln, was letztendlich heißt, bewusst und mit strategischen Mitteln eine hegemoniale (Gegen-)Position im politisch-gesellschaftlichen Feld einnehmen zu wollen. Dies gilt *unisono* für das Projekt der radikalen Demokratie. Hier soll auf den Punkt gebracht werden, was es heißt, die Hegemonietheorie sei ein *nützliches Instrument* für die Demokratie.

Eine solche Interpretation des Verhältnisses von – salopp formuliert – Theorie und Praxis vermeidet auch die unangenehme Verdoppelung des Demokratiebegriffs, die sich aus dem prekären Verhältnis von Dekonstruktion und ethisch motivierter Demokratietradition ergibt und die mit der oben genannten Verdoppelung der politischen Ontologie zusammenhängt. Diese Ambivalenz des Demokratiebegriffs resultiert in seiner doppelten semantischen Belegung als dauerhafte Politisierung in Folge der theoretisch angenommenen Indeterminiertheit des Sozialen und den Werten der demokratischen Revolution (vgl. Jörke 2004, 180). Der Beitrag schlägt als Fazit vor, dass diese Verdoppelung vermieden werden kann, wenn Politisierung als instrumenteller Bestandteil der Demokratisierung begriffen wird, diese aber in jener nicht aufgeht. Politisierung und Demokratisierung sollten differenziert werden.

## Ein normatives Defizit der Hegemoniethorie?

Der Sinn der dekonstruktivistischen Hegemoniethorie von Mouffe / Laclau liegt für Critchley darin, dass sie aufzuzeigen vermag, dass die Konstitution der Gesellschaft unhintergebar politisch ist und auf Entscheidungen basiert, die kontingente, aber nie endgültige Vollzüge von diskursiv verfassten Antagonismen sind. Die explizite Platzierung der Hegemoniethorie in den Kontext eines radikal-demokratischen Projektes begründet zu Recht seine Frage, wie denn der Unterschied zwischen demokratischen und nicht-demokratischen Entscheidungen, zwischen Hegemonie und *demokratischer* Hegemonie zu kennzeichnen ist (vgl. Critchley 2004, 116).

Ohne an dieser Stelle schon ausgiebig auf die Konsequenzen der Hegemoniethorie für die Demokratie einzugehen, wie sie von Mouffe dargestellt werden, so sind doch für das folgende Verständnis einige Hinweise vorwegzunehmen: Mouffe ist an einem theoretischen Verständnis politischer Praxen interessiert. Dieses Verständnis wird in der Frage nach den Möglichkeitsbedingungen für das Projekt der radikalen Demokratie als pragmatischer Kontext zu berücksichtigen sein. So geht Mouffe davon aus, dass sich die hegemoniale Position von Diskursen nicht ihrer vermeintlichen ethischen Überlegenheit verdankt, sondern ihrer politischen Durchsetzungsfähigkeit. Um diese Durchsetzungsfähigkeit analytisch zu durchdringen, muss die Theorie ein realistisches Verständnis des Pragmatismus politischer Aushandlungsprozesse und der faktischen Legitimationspotentiale bestehender Machtübergewichte berücksichtigen (vgl. Mouffe 2010c, 102). Dies gilt dann kontextuell auch für das Projekt der radikalen Demokratie.

Es ist gerade dieser Bezug zum Pragmatismus, in dem die Vertreter einer dekonstruktivistischen Ethik eine Schwächung der radikaldemokratischen Potentiale sehen, die aus einem postfundamentalistischen Vorgehen wie der Dekonstruktion herausgearbeitet werden müssen (vgl. Critchley 1999, 50). Bezugnehmend auf *HrD* stehen Mouffe / Laclau unter dem Verdacht, die kritischen Möglichkeiten der Hegemoniethorie nicht auszuschöpfen und stattdessen einer pragmatischen Affirmation des Bestehenden das Wort zu reden. Critchley geht daher davon aus, dass es darüber hinaus ein normatives Element geben muss, dass hier eine evaluative Beurteilung der Differenz zwischen demokratischer und nicht-demokratischer Hegemonie möglich machen soll. Da er dieses Element in der Hegemoniethorie nicht expliziert sieht, bescheinigt er der Theorie ein *normatives Defizit* (vgl. Critchley 2004, 117).

Er glaubt aber, dass sich dieses Defizit beheben lässt, wenn die Hegemoniethorie ihren Bezug zur philosophischen Dekonstruktion überarbeitet: »In my view, the deficit can be made good on the basis of another understanding of the logic of deconstruction.« (ebd.) Solch ein alternatives Verständnis der Dekonstruktion soll in der Lage sein, deren ethisches Element freizulegen, welches in Anlehnung an Levinas als *unendliche*

*Verantwortung gegenüber dem Anderen* (vgl. ebd., 116) oder schlicht als *Gerechtigkeit*, zwar nicht kognitiv bewusst nachvollziehbar, aber doch wohl vorreflexiv erfahrbar sein soll (vgl. Critchley 1998, 803).

Für Critchley ist es wichtig, dass es die dekonstruktivistische Geste selber ist, die das ethische Element der gerechten und unendlichen Verantwortung gegenüber dem Anderen hervorbringt. Die Dekonstruktion ist also die Bedingung der Möglichkeit dieser ethischen Haltung und fällt mit ihr zusammen, so dass »die Dekonstruktion als eine ethische Forderung verstanden werden kann, und auch so verstanden werden muß [...].« (Critchley 1999, 78) Und damit sei auch der kritisch-normative Ausgangspunkt einnehmbar, von dem aus die demokratische Hegemonie gegenüber allen anderen hegemonialen Diskursen ethisch ausgezeichnet werden kann. Die infinite Verantwortung gegenüber dem Anderen kann dann nämlich als politik-relevante Nötigung verstanden werden, die hegemonial wirksamen Machtrelationen und institutionellen Verhältnisse als kontingent, latent veränderbar und somit als grundsätzlich politisierbar zu akzeptieren. In dieser Überführung der dekonstruktivistischen Ethik auf die Politik könne der demokratische Charakter einer Gesellschaft fest gemacht werden. Critchley meint somit gezeigt zu haben, »wie es für die Dekonstruktion möglich ist, vorrangig ethische und politische Konsequenzen zu haben.« (ebd., 52) Und damit sei auch die notwendige ethische Verbindung nachvollzogen, die die Hegemoniethorie nicht nur zu einer deskriptiv/analytischen, sondern *gleichsam* zu einer normativen Theorie der Demokratie macht (vgl. Critchley 2004, 114f).

Die Annahme, dass sich aus der anti-essentialistischen Ablehnung universaler Fundamente eine ethische Verpflichtung gegenüber der Anderen als Andere ableiten lässt, vertreten auch andere Autorinnen. So meint Judith Butler, dass aus den Grenzen der Selbstfindung als »Zwangslage der menschlichen Gemeinschaft« und der »Grenze der Vernunft als das Zeichen unserer Humanität« (Butler 2007, 113) ein »neuer ethischer Sinn« (ebd., 59) erschlossen werden kann:

»Ich stelle fest, dass schon mein Entstehungsprozess den Anderen in mir impliziert, dass meine eigene Fremdheit mir selbst gegenüber paradoxerweise die Quelle meiner ethischen Verbindung mit anderen ist.« (ebd., 114)

Rüdiger sieht in dem Verhältnis von anti-essentialistischer Theorie und demokratischer Praxis das »grundlegende Problem jedes postmarxistischen Ansatzes« (Rüdiger 1996, 26), hält die hermeneutisch-pragmatische Lösung von Mouffe / Laclau aber für »unbefriedigend« (ebd.). Ähnlich wie Critchley und Butler plädiert sie stattdessen für die Begründung einer »dekonstruktiv-agonalen Ethik der Alterität« (ebd., 27).

Wiederum finden sich hier zwei Punkte, die schon in der Argumentation von Critchley von Bedeutung sind: Zum einen geht die Ethik der Verantwortung als dekonstruktivistische

Ethik aus der Dekonstruktion hervor, zum anderen fungiert die dekonstruktivistische Verantwortungsethik als Basis für die demokratische Politik, die die Form unhintergebar Infrage-Stellung und Politisierbarkeit annimmt (vgl. ebd., 315ff.). Die Hegemonietheorie biete zwar die Möglichkeit, eine solche Theorie der Demokratie auszuformulieren und deren In-form-setzung im Sozialen kritisch zu begleiten (vgl. ebd., 311), allerdings müsse der

»von Laclau/Mouffe geprägte Hegemoniebegriff [...] entgegen seiner bisherigen Bestimmung [...] so weiterentwickelt werden, daß eine unerläßliche Korrelation von Hegemonie und [Verantwortung, J. O.] hergestellt wird.« (ebd., 321)

Nur so gehe die Hegemonietheorie nicht auf Kosten einer dekonstruktiven »Aufklärung« (ebd., 335).

In der hier dargestellten Weise fällt also die Demokratie mit der Politisierung zusammen, insofern diese durch eine dekonstruktivistische Ethik der Verantwortung gegenüber der Anderen ihre normative Richtung erhält. In diesem Sinne drohe die Hegemonietheorie von Mouffe / Laclau normativ richtungslos bzw. blind zu werden: »If ethics without politics is empty, then politics without ethics is blind.« (Critchley 1998, 809). Die normative Enthaltbarkeit der Hegemonietheorie sei aber schon aus dem Grund nicht nachvollziehbar, dass deren Autorinnen sich klar für das Projekt einer radikalen Demokratie positionieren und diese Positionierung auch einen normativen Status besitzen müsse, der in der Theorie zur Geltung kommen müsse:

»On the one hand, one might say that democratic decisions are more participatory, egalitarian, pluralistic, or directed toward promoting the other's freedom. But if one grants any such version of this thesis, then one has admitted some normative claim [...] into the theory of hegemony.« (ebd., 808).

Nun wird sich feststellen lassen, dass Mouffe dem ersten Satz dieser Aussage zustimmen wird, aber keinen zwingenden Grund sieht, warum dies zur Übernahme des zweiten Satzes des Zitates nötig ist. Dies kann dann so verstanden werden, dass die Dekonstruktion in ihrer politiktheoretischen Ausarbeitung als Hegemonietheorie nicht zwingend *als* eine ethische Forderung verstanden werden muss, aber dies nicht verhindert, dass sie *in den Dienst* einer ethischen Forderung gestellt werden kann. Dies gilt es nun aufzuzeigen. Doch vorab sollen die Gründe von Mouffe / Laclau gegen die Ethisierung der Hegemonietheorie beleuchtet werden.

## Gegen die tautologische Verdoppelung der Ontologie

Vor allem Laclau hat die Hegemonietheorie gegen den Verdacht verteidigt, sie sei normativ defizitär. Allerdings bemüht er sich nicht, das Defizit zu beheben, sondern er beschränkt sich darauf, hinzuweisen, dass ein solches Defizit nur konstatiert werden kann, wenn auch ein normatives Bedürfnis aufzuweisen ist, dessen substantielle Erfüllungsbedingungen notwendig und ausschließlich in der Hegemonietheorie verortet werden können. Dies ist seiner Meinung nach nicht der Fall. Als Argument führt Laclau an, dass sich aus den Erfahrungssätzen einer ontologischen Theorie einer allgemeinen Struktur des sozialen Seins keine Sollens-Sätze ableiten lassen dürfen:

»Der illegitime Argumentationsschritt besteht in der Annahme, aus der Unmöglichkeit einer sich selbst geschlossenen Präsenz, aus einer ‚ontologischen‘ Bedingung, in welcher die Offenheit gegenüber dem Ereignis, dem Heterogenen, dem radikal anderen konstitutiv ist, würde sich irgendeine Art ethischer Imperativ notwendig ergeben, sich der Heterogenität des anderen gegenüber offen zu halten und verantwortlich zu erweisen.« (Laclau 2002a, 117)

Er will hier also etwas vermeiden, was man als »tautologische Verdoppelung der Ontologie« (Hebekus / Völker 2012, 55) bezeichnen kann. Aus der Einsicht in die antagonistische Unentscheidbarkeit und dem irreduziblen Charakter des Sozialen als politisch, lässt sich daher keine Präferenz für ein bestimmtes politisches Programm ableiten (vgl. Stäheli 2009, 270). Und dies trifft dann konsequenterweise auch auf *demokratische* politische Programme zu:

»Aus der Tatsache, daß ultimative Schließung und Präsenz unmöglich ist, folgt kein ethischer Imperativ, die Offenheit zu ‚kultivieren‘ oder sich sogar einer demokratischen Gesellschaft zu verschreiben. [...] Ausgehend von einer Situation struktureller Unentscheidbarkeit ist jede Richtung gleichermaßen möglich.« (Laclau, 2002a, 118)

Schon in *HrD* sind Mouffe / Laclau bemüht, die Offenheit der konkretisierten politischen Richtung der Hegemonietheorie zu betonen, um sich vom teleologischen Charakter der marxistischen Geschichtsphilosophie abzuheben (vgl. Laclau / Mouffe 2012, 201).

Dies bleibt nicht ohne Folgen für den Demokratiebegriff. Denn wenn aus der ontologischen Tatsache der Unmöglichkeit universaler Gründungen des Sozialen keine dem entsprechende normative Verpflichtung folgt, dann kann die Demokratie nicht länger im Sinne von Rüdiger nur als »andere Ordnungsvision, die auf der Offenheit artikulativer Prozesse [...] und auf der Ambiguität und Instabilität hegemonialer Macht« (Rüdiger 1996,

335) beruht, verstanden werden. Diesbezüglich schreibt Rüdiger weiter:

»[M]it der Demokratisierung verliert der irreduzible Ausschluß seinen Herrschaftscharakter und wird stattdessen zum ethischen Grund hegemonialer Praxis, indem die inhärente Ambiguität als konstitutiv und nicht als unterdrückbar oder auflösbar akzeptiert wird.« (ebd., 337)

Laclau meint stattdessen, um von der Hegemoniethorie zur demokratischen Hegemonie zu gelangen, müsse dem ontologischen Argument etwas hinzugefügt werden, dessen Grund sich nicht aus einer Ontologie ergibt, der man schlicht ein ethisches Vorzeichen gegeben hat (vgl. Laclau 2002a, 118).

Etliche Vertreterinnen einer Ethisierung der dekonstruktiven und postfundamentalistischen Ontologie des Politischen haben auf die fundamentalistische Versuchung einer normativen Verdoppelung des ontologischen Arguments reagiert und ihrerseits versucht, dem etwas hinzuzufügen. Um nämlich von der Einsicht einer Tatsache zu einer normativem Verpflichtung gegenüber dieser Tatsache zu kommen, müsse man gegenüber dieser Tatsache in ein ethisches *Verhältnis* treten: dem der Anerkennung (vgl. Rüdiger 1996, 305ff; Bedorf 2010, 203ff; Marchart 2010, 329ff).

So stellt Marchart fest, dass der »ontologischen Entgründung der Fundamente [...] nicht an sich schon eine demokratische Politik entspricht.« (Marchart 2010, 330) Und weiter:

»Will man der Demokratie keinen ontologischen Sonderstatus einräumen [...] wird man ihr spezifisches Merkmal nicht im Faktum ultimativer Grundlosigkeit suchen [...], sondern in dem spezifischen *Verhältnis*, welches zu diesem Faktum aufgebaut wird.« (ebd., 331, Hervorhebung i. O.).

Marchart kennzeichnet die Spezifik dieses Verhältnisses als *institutionalisierte Akzeptanz* (vgl. ebd.), welche sowohl auf die Kontingenz politischer Gründungsakte, als auch auf die intersubjektive Ebene der »Anerkennung der nicht-selbstidentischen Natur jeder sozialen Identität« (ebd., 333) Bezug nimmt. Und in der Tat hat der Begriff der Anerkennung in seinem Verständnis als reziproke verpflichtende Bezugnahme auf Alterität das »semantische Potential [...], das ethische Moment der Demokratie innerhalb des politischen Diskurses zu kennzeichnen.« (ebd.)

Dies gelingt aber in den hier erwähnten Vorschlägen nur teilweise, was so viel heißen soll, dass die tautologische Verdoppelung der Ontologie nicht gänzlich vermieden wird. Dies liegt an der Ambivalenz des Anerkennungsbegriffes. Dieser kann nämlich sowohl in ethischer als auch in epistemischer Perspektive erschlossen werden. Drückt er in erster Hinsicht tatsächlich ein Verhältnis im Sinne eines affirmativen Wohlmeinens aus, das zu einer ethischen Verpflichtung führen kann, so drückt er in zweiter Hinsicht eine An-

Erkenntnis der Gültigkeit einer Tatsache aus. So lässt sich eine semantische Differenz feststellen in den Ausdrücken „Ich erkenne Deine Bedürfnisse als achtenswert an“, und „Ich erkenne die Gesetze der Schwerkraft an“. Wenn Marchart schreibt, »Demokratie besteht in der Anerkennung der fundamental selbstentfremdeten Natur jeder sozialen Identität, einschließlich jener des demokratischen Souveräns« (Marchart 2010, 341f), so liegt die Vermutung nahe, der hier angelegte Anerkennungsbegriff drücke ein epistemisches Verhältnis aus, welches als ethisches gekennzeichnet wird, ohne im eigentlichen Sinne eines zu sein. Die demokratische Freiheit erscheint als Einsicht in die Notwendigkeiten der politischen Ontologie.

### **Vom Antagonismus zum Agonalen über die Axiologie kommunitärer Räume**

Um also die ethische Verdoppelung der Ontologie zu vermeiden, muss noch etwas anderes hinzukommen, als *nur* die Anerkennung der Einsichten der politischen Ontologie. Die bisherigen Darstellungen lassen die These zu, dass dieses Dazukommende nicht durch eine transformierte Aneignung der dekonstruktivistischen Logik durch die Hegemoniethorie zu erreichen ist. Vielmehr sollte man sich von der Vorstellung verabschieden, im Werk von Mouffe / Laclau ließen sich die versteckten normativen Elemente in der Hegemoniethorie explizit machen. Um also die Frage beantworten zu können, woher – also auf welcher Basis – die durchgehende Affirmation und Parteilichkeit für das Projekt der radikalen Demokratie sich rechtfertigen, sollte man das Werk auf Gehalte untersuchen, die sich diesseits der Ontologie des Politischen befinden.

Auch wenn auf einer dekonstruktiv-theoretischen Ebene die Unentrinnbarkeit des Antagonismus festgestellt werden kann, so ist doch dies für die praktische Ebene nicht das letzte (ethische) Wort, wie Mouffe feststellt:

»Ist solch eine Betonung der *konzeptuellen* Unmöglichkeit von Versöhnung ausreichend, um mit der Unauslöschbarkeit des Antagonismus zurande zu kommen? Stellt sie uns jene ethische Perspektive zur Verfügung, die eine agonistische Demokratiekonzeption erfordert?« (Mouffe 2010a, 132, Hervorhebung i. O.).

Mouffe bezweifelt das. Denn die Toleranz, die jede funktionierende Gesellschaft aufbringen muss, um nicht in den Zustand eines selbstzerstörenden Konfliktes zu fallen, ist kein reines ethisches Korrelat (der An-Erkenntnis) der Nichtfeststellbarkeit sozialer Identität und sei es auch in ihrer Elaboration als asymmetrische Bevorzugung der Anderen. Toleranz ist ein pragmatisch-politisches Erfordernis pluralistischer



Gesellschaften (vgl. Laclau 1999, 120) und muss daher in ihrer Wirksamkeit auf einer politisch-praktischen Ebene erklärt werden. Daher ist die Hegemonietheorie keine ethische Theorie an sich, aber eine Theorie der Politik, die die Möglichkeit von Toleranz berücksichtigt. Sie zeigt zwar nicht, dass Toleranz notwendig ist, sie kann aber Auskünfte darüber geben *wie* Toleranz möglich ist. Mit Hilfe dieser spezifischen Artikulation der *politischen Differenz* durch Mouffe, lässt sich das Verhältnis von Hegemonietheorie und *agonalem Pluralismus* schließlich als instrumentell-pragmatisch reformulieren.

Versteht man die Rolle der Hegemonietheorie für die demokratische Praxis nur in ihrer Betonung der antagonistischen Perspektive und sieht in ihr die Rechtfertigung der Ausweitung von gesellschaftlichen Kämpfen als solchen, um sie »von der ‚Hypothek‘ zu befreien, tatsächlich etwas an der Verteilung von gesellschaftlicher Macht und Reichtum zu ändern« (Hirsch 2007, 159f), dann entgeht einem der Sinn für die spezifische Rolle, die die Betonung des Agonalen und dessen substantielle Differenz zum reinen Antagonismus bei Mouffe spielt. Im Übergang vom Antagonismus zum Agonalen lässt sich die spezifisch ethische Konzeption von Mouffes *agonalem Pluralismus* erschließen.

Diese Konzeption ergibt sich aus zwei Annahmen: Ersten aus der Annahme, dass die demokratischen Revolutionen der Neuzeit als ein historisches Ermöglichungsereignis verstanden werden müssen, welche die Ideen von Freiheit und Gleichheit als maßgebliche »Matrix« und »Knotenpunkt« der Konstruktionen des Sozialen etablieren (vgl. Laclau / Mouffe 2012, 195). Dies hat zur Folge, dass sich deren »Ausstrahlungseffekte« in viele mögliche soziale Beziehungen ausdehnen und vervielfältigen (vgl. ebd., 197). Allerdings nicht als abstrakte Ideen *für* das Soziale, sondern als soziale Praxen *in* konkreten politischen Räumen. So meint Laclau: »Meiner Ansicht nach gibt es keine ethischen Prinzipien oder Normen, deren Gültigkeit von den kommunitären Räumen unabhängig ist.« (Laclau 1999, 135)

Daher sollten die demokratischen Werte, die sich in konkreten Handlungen, Verhaltensweisen und Praktiken kenntlich machen lassen, kommunitaristisch als Leitkultur der politischen Moderne verstanden werden, als deren maßgebliche Tradition:

»If one considers the liberal democratic tradition to be the main tradition of behaviour in our societies, one can understand the extension of the democratic revolution and development of struggles for equality and liberty in every area of social life [...].« (Mouffe 1993b, 16)

Das bedeutet, dass es *hier und jetzt* keine sozialen Beziehungen oder soziale Diskurse mehr geben kann, die nicht per se unter dem Einfluss dieses demokratischen Imaginären, dieser gelebten Vorstellung demokratischer Werte stehen. Dies hat notwendig pluralistische Konsequenzen, was so viel bedeutet, dass die soziale Welt des

demokratisch Imaginären nicht nur als empirisches Faktum pluralistisch organisiert ist, sondern der Pluralismus sich als »axiologisches Prinzip« (Mouffe 2010b, 35) als konstitutiv für den Knotenpunkt von Freiheit und Gleichheit erweist. So ist es zu verstehen, dass der Pluralismus als normativ konstitutiv für die moderne Demokratie angenommen wird: »Er wird auf der konzeptuellen Ebene der eigentlichen Natur moderner Demokratie als konstitutiv erachtet und als etwas betrachtet, das wir begrüßen und befördern sollten.« (ebd., Hervorhebung i. O.)

Zweitens fußt die Konzeption des agonalen Pluralismus auf der Annahme, dass nur über eine Unterbindung eines reinen gewaltförmigen Antagonismus diese normativen Gehalte des pluralistisch-demokratischen Imaginären vor ihrer Selbsterstörung bewahrt werden können. Es stellt sich also die pragmatische Aufgabe, wie die grundlegende Möglichkeit des Antagonismus so zu organisieren ist, dass er mit der axiologischen Ebene von Freiheit, Gleichheit und Pluralismus kompatibel ist (vgl. Mouffe 2007, 45). Demokratie ist dann zu interpretieren als »der institutionalisierte Versuch, antagonistische Konflikte soweit zu entschärfen, daß diese nicht durch die Ausübung von Gewalt ausgetragen werden.« (Auer 2002, 256)

Daher ist es völlig zutreffend zu behaupten, dass Mouffe eine *ethische Fundierung* der Demokratie im Sinn hat (vgl. Jörke 2004, 172). Diese Fundierung lässt sich nicht auf die ontologische Logik eines Seins des Politischen zurückführen, sondern ausschließlich auf eine kommunitäre Tradition, auf geteilte »Parameter der bestehenden Ordnung« (Mouffe 2010f, 12). Diese Tradition ist ein gemeinsames Band des Legitimen (vgl. ebd., 29), ein gemeinsamer symbolischer Raum, in dem Konflikte stattfinden dürfen (vgl. ebd., 30). Demokratische Identität entsteht nicht aus der Dekonstruktion einer Seins-Logik, sondern durch einen »komplexe[n] Entwicklungsprozeß, der sich durch eine Vielzahl von Praktiken, Diskursen und Sprachspielen seinen Weg bahnt.« (Mouffe 1999, 21) Dieser Pluralismus der Praktiken muss aber konsensuell rückbezogen bleiben auf den axiologischen Raum geteilter Werte, die konstitutiv sind für die demokratische Politik: »Notwendig ist ein Konsens über die für die Demokratie konstitutiven Institutionen und über die ‚ethisch-politischen‘ Werte, die das politische Gemeinwesen konstituieren [...].« (Mouffe 2010f, 43)

Laclau hat darauf hingewiesen, dass es durchaus Sinn macht, in diesem Zusammenhang von einem Universalismus demokratischer Werte zu sprechen. Allerdings bezeichnet der Ausdruck nicht das Ergebnis einer rationalen Denkbewegung, sondern die pragmatische Bedingung der praktischen Möglichkeit der Demokratie. Die Werte der Demokratie können als kontingentes historisches Produkt, als ein temporal-lokales Sprachspiel sozialer Akteure akzeptiert werden, ohne als zentraler Bestandteil »unserer Kultur« etwas an ihrer Wirksamkeit für das Gelingen demokratischer Praxen einzubüßen. Laclau nennt dies die »historizistische Neufassung von Universalismus« (vgl. Laclau 2002b, 172).

### »Freundschaftliche Feinde«

Auch wenn über die *axiologischen Parameter* Konsens bestehen muss, damit die Kippung in einen gewaltförmigen Antagonismus vermieden wird, so bleibt die Signifikanz des Antagonismus und damit die Signifikanz des Politischen als konflikthafte Grundstruktur jeder Sozialität erhalten. Und zwar in doppelter Hinsicht: Innerhalb des geteilten Raumes als gemäßigte Form des Agonalen, um dem Pluralismus Raum zur Entfaltung zu geben, aber auch um seine Selbstzerstörung zu verhindern. Und außerhalb des kommunitären Raumes von Gleichheit und Freiheit als Antagonismus, womit im eigentlichen Sinne der Freund/Feind-Unterscheidung von Carl Schmitt ein Feind definiert wird, der die demokratische Lebensform in Frage stellt, weil er sich nicht an die demokratischen Spielregeln, also die *axiologischen Parameter* hält (vgl. Mouffe 1993a, 4).

Mouffe erweitert also die Theorie des Politischen von Carl Schmitt, indem sie der Logik der Feindschaft eine Logik der Freundschaft hinzufügt, welche aus Feinden Gegner macht:

»Ein Gegner ist ein legitimer Feind, ein Feind, der wie wir den ethisch-politischen Prinzipien der Demokratie verhaftet bleibt. Aber weil wir weder durch Deliberation noch durch rationale Diskussion eine Einigung über die Bedeutung oder die Implementierung dieser Prinzipien erreichen können, bleibt stets ein antagonistisches Element in unserer Beziehung zum Gegner.« (Mouffe 2007, 45)

Mouffe geht davon aus, dass sich die Semantiken von Freiheit und Gleichheit niemals in eine Harmonie bringen lassen, dass also in einer gelingenden Demokratie weder Freiheit noch Gleichheit vollständig und unverzerrt wirklich werden können, sondern notwendig »Verunreinigungen« ausgesetzt sind (vgl. Mouffe 2010a, 27).

Diese »Verunreinigungen« entstehen durch das agonale Verhältnis demokratischer Akteure als

»freundschaftliche Feinde [...], als Personen also, die Freunde sind, weil sie einen gemeinsamen symbolischen Raum teilen, zugleich aber Feinde, weil sie diesen gemeinsamen symbolischen Raum auf unterschiedliche Art organisieren wollen.« (ebd., 29f)

Dies nennt sie das *demokratische Paradox*, ein Paradox, dass konstitutiv für die Demokratie ist:

»[M]an muss verstehen, dass pluralistische, demokratische Politik in pragmatischen, prekären und notwendigerweise instabilen Formen der Verhandlungen ihres konstitutiven Paradoxons besteht.« (ebd.)

Legitim sind dann die Auseinandersetzungen, die sich innerhalb dieses Paradoxes bewegen, was bei Mouffe zu einer Bedeutungsgleichheit von ‚demokratisch‘ und ‚legitim‘ führt (vgl. Mouffe 1999, 26ff; 2007, 42ff; 2013, 8).

Jede Interpretation des Verhältnisses von Freiheit und Gleichheit ist gleichzeitig eine generelle Bestätigung der Geltung der Tradition, aus der diese Prinzipien entstanden sind. Mouffes Forderung, dass es eine Politisierung von Alternativen und Positionen geben muss, bleibt auf die Axiologie der demokratischen Revolution beschränkt:

»Da aber diese ethisch-politischen Prinzipien nur durch viele verschiedene, miteinander konfligierende Interpretationen existieren können, ist dieser Konsens notgedrungen ein ‚konfliktualer Konsens‘. [...] [Das] Überleben [der pluralistischen Demokratie, J. O.] hängt von kollektiven Identitäten ab, die sich um klar differenzierte Positionen formieren, wie auch von der Möglichkeit, zwischen wirklichen Alternativen zu wählen.« (Mouffe 2010e, 89)

Diese »wirklichen Alternativen« dürfen aber dem normativen Kerngehalt der Prinzipien von Gleichheit und Freiheit nicht zuwiderlaufen (vgl. Jörke 2004, 182). Aus einer Binnenperspektive können sich die kollektiven Identitäten zu einem Pluralismus anschließen. Aus einer Perspektive, die jenseits des demokratischen Konsenses liegt, wird dieses pluralistische Potential nicht deutlich. Mouffe beschreibt hier also einen begrenzten Pluralismus, dessen Grenze durch die Verpflichtung auf die demokratische Tradition gezogen wird und der sich, weil er ein politischer Konsens ist, hegemonial und gewaltförmig äußert (vgl. Mouffe 2010a, 129).

Mouffe betont, dass der radikal-demokratische Ansatz, den sie vertritt, nur eine mögliche Interpretation dieses Verhältnisses darstellt, aber den Vorteil hat, konkrete politische Herrschaftsverhältnisse zu kennzeichnen und zu kritisieren, die jede Form der demokratischen Auseinandersetzung verhindern (vgl. Mouffe 1998, 847). Also bedeutet das Projekt der radikalen Demokratie eine Positionierung in einem kommunitären Feld geteilter Werte. Mouffe bezeichnet diese Positionierung in Bezug auf ein parteiliches Raster offen als »ein neues linkes Projekt« (vgl. Mouffe 2007, 48). *Links* und *Rechts* erweisen sich so als Positionierungen innerhalb des demokratischen Konsenses. Außerhalb dessen kann man dieser Unterscheidung keinen Sinn mehr verleihen. Eine pluralistische Demokratie, wie sie sich Mouffe vorstellt, sollte aber auf die Universalisierung der *linken* Seite dieses Konsenses verzichten. Vielmehr sollte sie die Vielfalt möglicher legitimer konfrontativer Ausbuchstabierungen tolerieren und fördern:

»Idealerweise sollte solche eine Konfrontation um die verschiedenen Aktivbürgerschaftskonzepte herum inszeniert werden, die den verschiedenen Interpretationen der ethisch-politischen Prinzipien korrespondieren: liberal-

konservativ, sozialdemokratisch, neoliberal, radikaldemokratisch und so weiter.« (Mouffe 2010c, 105)

Damit ist der weitere Weg vorbestimmt: Denn wenn die ethischen Werte der Demokratie keine universale Moral abbilden, sondern sich in konkreten, das heißt politischen Positionierungen, Verfahrensweisen und Institutionen, die den demokratisch-legitimen Konflikt regeln, äußern (vgl. Mouffe 2010f, 159), dann muss nach den politischen Möglichkeiten und Bedingungen eines kritischen Programms, wie es die radikale Demokratiekonzeption darstellt, gefragt werden. Nun lässt sich zeigen, wie die Hegemonietheorie als Theorie *der Politik* als »nützliches Instrument im Kampf für eine radikale, libertäre und plurale Demokratie« (Laclau / Mouffe 2012, 35) aktiviert werden kann.

### **Das Politische denken – politisch handeln!**

Es lässt sich also zeigen, dass zur Konkretisierung der Werte-Grundlagen der Demokratie ein pluralistisch motivierter Kommunitarismus in Anspruch genommen wird. Dieser versteht sich als politisch-demokratische Praxis, für deren *Begründung* die ontologischen Einsichten des Dekonstruktivismus keine essentielle Rolle spielen. Allerdings kommt der Hegemonietheorie bei der Frage nach der *Umsetzung* der Demokratie eine Schlüsselrolle zu. Dies lässt sich darin begründen, dass die Hegemonietheorie neben ihrem ontologisch-postfundamentalistischen Anspruch gerade bei Mouffe auch einen *realistisch-explanatorischen* Anspruch bezüglich *der Politik* (hier in Abgrenzung zu *dem Politischen*) hat.

Mouffe nimmt explizit die theoretische Trennung von *dem Politischen* und *der Politik* in Anspruch. Ähnlich wie viele andere bezeichnet sie mit *dem Politischen* eine ontologische Grundkonstante von Sozietät: »It must be conceived as a dimension that is inherent to every human society and that determines our very ontological condition.« (Mouffe 1993a, 3) Die Schlüsselbegriffe zur Verdeutlichung dieser ontologischen Bedingung von Gesellschaft sind *Antagonismus*, *Hegemonie* und *Macht*. Da jede Hegemonie aus einem Antagonismus hervorgeht und jederzeit mit einer antagonistischen Alternative konfrontiert werden kann, fehlt ihr ein letzter Grund, um ihre Kontingenz zu vermeiden. Jede Entscheidung, die zu einer Hegemonie führt, steht somit in einem Kontext von Unentscheidbarkeit. Jede konkrete Ordnung, also jede konkrete *Politik*, basiert daher auf hegemonialen Praxen, die im Sozialen Semantiken fixieren, ohne die Sicherheit dieser Fixierungen garantieren zu können (vgl. Mouffe 2010d, 39). Dennoch *passieren* hegemoniale Praxen nicht einfach nur, sind also rein zufällig, sondern sie verwirklichen sich durch und in Konstellationen von Machtverhältnissen, ohne das daraus auf einen

Determinismus geschlossen werden darf:

»Jede Ordnung ist die vorübergehende und prekäre Artikulation kontingenter Praxen. Die Dinge hätten immer auch anders sein können, und jede Ordnung gründet sich auf den Ausschluss anderer Möglichkeiten. Sie ist immer der Ausdruck einer besonderen Struktur von Machtverhältnissen.« (Mouffe 2007, 43)

Eine hegemoniale Ordnung kann sich dann etablieren, wenn „Objektivität und Macht zusammen fließen“ (ebd.), was so viel heißt, dass die Objektivität einer sozialen Ordnung durch erfolgreiche Machtpraxen konstituiert werden kann und jede legitime Ordnung auf erfolgreiche Macht basiert (vgl. Mouffe 2010c, 102).

Die politische Theorie, so wie Mouffe sie darlegt, kann die Verbindungen von Macht, Legitimation und normativen Ansprüchen verständlich rekonstruieren. Dieses Verständnis weist Gemeinsamkeiten mit der Theorie des *politischen Realismus* auf, wie er in jüngster Vergangenheit unter anderem von Raymond Geuss vertreten wurde (vgl. Geuss 2011). Auch für Geuss ist politische Theorie in erster Linie ein Nachdenken über Macht (vgl. ebd., 131). Dabei hat die Theorie selber normativ enthaltsam zu sein, das heißt, sie leugnet nicht, dass sie selber möglicherweise Ausdruck normativer Vorstellungen ist, sie verzichtet aber darauf, eine politische Ethik auszuformulieren, die dann in der politischen Praxis als Kriterium für politische Urteile zur Anwendung zu bringen ist:

»Eine politische Theorie kann nur dann ein guter Ratgeber für das Handeln sein, wenn sie wenigstens minimal realistisch ist. [...] Also wird man von [ihr] verlangen, dass sie einem aktiv dazu verhilft zu verstehen, wie Macht, Interessen, Prioritäten, Werte und Legitimationsformen in der Gesellschaft konkret interagieren. [...] Keine Theorie kann einem politisch Handelnden die Last des Urteilens abnehmen.« (ebd., 128, 133)

Daher darf Politik auch nicht als angewandte Ethik verstanden werden, in dem Sinne, dass eine Theorie von ethischen Überlegungen ausgehend politische Praxis fundieren will, ohne der Politik als konkrete Ermöglichungsbedingung normativer Ansprüche theoretisch Beachtung zu schenken (vgl. ebd., 11ff).

Ähnlich argumentiert Mouffe gegen die dekonstruktivistische Ethik. Diesem Ansatz würde die Spezifik des Politischen entgehen, da er die Ethik einer *Verantwortung für die Andere als Andere* nicht unter dem Vorzeichen von Antagonismen und dem Faktum unauslöschlicher Gewalt *jedes* ethischen Konsenses betrachten (vgl. Mouffe 2010a, 129). Begreift man aber die Ethik der Dekonstruktion als politisch, dann ist sie nur eine ethisch-politische Möglichkeit unter vielen und muss sich ihren Erfolg durch Bezugnahme auf

*hegemoniale Praxen*, ihren Machtkonstellationen, traditionalisierten Persistenzen und kulturellen Institutionalisierungen zu sichern versuchen. In diesem Sinne kann die Hegemonietheorie »mobilisiert« (ebd., 130) werden. Die Konsequenz der Hegemonietheorie als politische Theorie für die radikal-demokratische wie für jede andere politische Praxis auch, ist die, dass politische Projekte sich als *politische* verstehen lernen müssen, um aus der Unhintergebarkeit von Macht, Antagonismen und Gewalt pragmatische Schlüsse zu ziehen (vgl. Mouffe 1999, 33).

In diesem Sinne ist die Hegemonietheorie von Mouffe / Laclau keine *linke* Theorie, da sie der parteiischen Bevorzugung der radikal-demokratischen Interpretation des kommunitären Feldes von *Freiheit und Gleichheit für alle* keine wesentlichen normativen Argumente hinzufügt. Aber sie kann durchaus für eine *linke* Politik in Anspruch genommen werden, also eine normative Funktion erfüllen, ohne selber normativistisch zu sein. Wobei sie durch diese Inanspruchnahme selber Teil einer hegemonialen Praxis wird (vgl. Laclau / Mouffe 2012, 217). Somit kann das Verhältnis von Hegemonietheorie und dem Projekt der radikalen demokratischen Praxis als pragmatisch-instrumentell interpretiert werden.

## **Allianzen, Strategien und hegemoniale Führung**

Zumindest kurz sollen die pragmatischen Konsequenzen angesprochen werden, deren sich eine demokratische Politik aus einer politischen Theorie wie der Hegemonietheorie bedienen kann. Unter anderem kritisieren Mouffe / Laclau den Marxismus für seine strategisch unvorteilhafte Fokussierung auf eine *wahre Lehre* der Geschichte als revolutionärer Prozess. Gibt man diese Lehre auf, so werden handlungsfähigere Allianzen von demokratischen Gruppen möglich, da diese ihre Ziele nicht mehr mit der Einheit einer sozialen Klasse oder einer revolutionären Teleologie abgleichen müssen (vgl. ebd., 221, 237). Die postfundamentalistische Einsicht in den prekären, kontingenten und macht-asymmetrischen Charakter von sozialen Identitäten kann so zu – um das Vokabular der Hegemonietheorie zu bemühen – neuen *Äquivalenzketten* führen (vgl. Mouffe 1998, 848). Diese Äquivalenzketten sind kein Abbild einer universalen Einheit oder eine Übereinstimmung von substantiellen Interessen. Man sollte sie vielmehr als vorläufige pragmatische Allianzen begreifen, um die Chancen auf politischen Erfolg zu erhöhen:

»Es wird damit eine Einigkeit fingiert, die nicht eine wirkliche Einigkeit in der Sache sein muß, sich jedoch durch diese Fiktion eine politische Machtbasis und damit Handlungsfähigkeit verschafft, über die die einzelnen Komponenten der Bewegung isoliert nicht verfügen können.« (Bedorf 2010, 227)

Da jeder politische Erfolg auch eine macht-politische Komponente haben muss, kann auch

eine radikal-demokratische Politik nicht darauf verzichten, aktive Versuche der Machtübernahme zu unternehmen:

»Demokratie erfordert deshalb, dass die rein konstruierte Natur sozialer Verhältnisse ihr Gegenstück in den rein pragmatischen Gründen ihrer Ansprüche auf Machtlegitimität findet.« (Mouffe 2010c, 102)

Dies mache es erforderlich, eine Strategie zu entwickeln,

»die durch eine Reihe gegenhegemonialer Interventionen auf die Desartikulation der bestehenden Hegemonie abzielt, sowie darauf, dank eines Prozesses der Reartikulation von neuen und alten Elementen in einer Machtkonfiguration eine progressive Hegemonie zu errichten.« (Mouffe 2010d, 41; vgl. 2013, 17f)

Denn, so schreibt Laclau: »Die Strategie ist im Kern einer jeden Aktion am Werk, die man eine politische nennen kann.« (Laclau 1999, 150). Dies trifft nicht weniger auf demokratisch-politische Aktionen zu. Eine Theorie der Macht, wie sie die Hegemonietheorie darstellt, kann daher die praktische Schlussfolgerung motivieren, dass Demokratie nicht der Macht entgegensetzen ist, Demokratie nicht die Freiheit *von* Macht ist, sondern eine spezifische Inanspruchnahme von Macht:

»Jede Theorie der Macht in demokratischen Gesellschaften muß eine Theorie der Machtformen sein, die mit Demokratie verträglich sind, und nicht eine der Eliminierung von Macht.« (Laclau 2002b, 162; vgl. Saar 2009)

Macht wird hier also im Sinne Foucaults als etwas Produktives verstanden, als etwas, was libertäre und egalitäre Praxen erst konstituiert. Letztendlich dürfen aber die pragmatischen und funktionalen Konsequenzen, die die Hegemonietheorie zur Verfügung stellen kann, nicht zum machtpolitischen Selbstzweck verkommen. Die ethischen Gründe für das Projekt der radikalen Demokratie müssen Sinn und Zweck politischer Praxis bleiben:

»[Das Projekt einer radikalen Demokratie] muß sich [...] auf die Suche nach einem Ort des Gleichgewichts zwischen einem maximalen Voranbringen der demokratischen Revolution in möglichst vielen Bereichen und der Fähigkeit zur hegemonialen Führung [machen, J. O.].« (Laclau / Mouffe 2012, 234)

## **Schluss: Gegen die Verdoppelung des Demokratiebegriffs**

Jörke konstatiert der Theorie von Mouffe eine »Verdoppelung des Demokratiebegriffs«



(vgl. Jörke 2004, 180). Er meint, Mouffe würde sowohl die »konstitutive Indeterminiertheit des Sozialen als auch die fortschreitende Expansion des Gleichheitsprinzips« (ebd.) als Demokratie bezeichnen. Betrachtet man die Literatur, welche die Theorien des Politischen und die Praxis der radikalen Demokratie aufgreift, lässt sich in der Tat eine semantische Verschiebung des Demokratiebegriffs konstatieren. Dabei lässt sich eine Bewegung nachzeichnen von den normativen Grundlegungen des Demokratiebegriffs durch Konzepte der Gleichheit, Freiheit, Menschenrechte und Volkssouveränität zu dessen Synonymisierung mit Offenhaltung und Politisierbarkeit des Bestehenden. So steht Demokratie unter anderem dafür,

»dass die Gesellschaft so wie sie ist auch anders sein könnte, dass sie nicht geschlossen ist und von keiner theoretischen Position aus vollständig überblickt werden kann.« (Flügel / Heil / Hetzel 2004, 12)

War es lange Zeit üblich, die Vorstellung eines demokratischen Subjekt mit Konzepten der autonomen Selbstgesetzgebung Freier und Gleicher in Verbindung zu bringen, so bedeutet Demokratie im postfundamentalistischen Zustand, in dem sich große Teile der politischen Theorie befinden, nun zunehmend die Selbstentfremdung der Identität der demokratischen Souveränität (vgl. Marchart 2010, 341f). Und analog zum Demokratiebegriff von Claude Lefort als Offenhaltung der entleerten Mitte der Macht, als Institutionalisierung und Bewusstmachung der Kontingenz politischer Herrschaft definiert Juliane Rebentisch Demokratie als die Regierungsform, die die Idee der einen guten Herrschaftsordnung aufgegeben hat (vgl. Rebentisch 2013, 334; Lefort / Gauchet 1990, 93).

Der Beitrag wollte eine alternative Lesart anbieten, in der es Mouffe entgegen der Annahme Jörkes gelingt, diese problematische Zweideutigkeit des Demokratiebegriffs aufzulösen, indem sie die normative Bestimmung dessen, was Demokratie ist, nicht der Philosophie der Dekonstruktion, sondern der Tradition eines axiologischen Horizontes entnimmt. Dabei ist es konstitutiv, dass die konkreten Verhältnisbestimmung der Inhalte dieses Wertehorizontes notwendig konfliktuell umstritten bleiben – ja dass dieser Konflikt selbst Teil dieser Tradition namens Demokratie ist.

Es ist richtig, dass der Postfundamentalismus die politische Theorie zwingt, ihre »methodischen Instrumentarien [...] an Konflikt und Kontingenz zu eichen.« (Marchart 2013, 446) Es ist auch richtig, dass hier das Potential einer kritischen Sozial- und Politikwissenschaft liegt, die »notwendig kontingente und konflikthafte Natur des Sozialen« (ebd.) sichtbar zu halten und auf die Möglichkeit von Politisierungen zu insistieren. Damit kann sie auch Teil einer demokratischen hegemonialen Des- und Reartikulation des Bestehenden werden. Aber sie ist damit nicht notwendig demokratisch.

Politisierungen zielen auf Veränderung diskursiver hegemonialer Praxen. Da zu jeder Hegemonie auch immer Macht gehört, greift jede Politisierung auch bestehende Machtverhältnisse an und drängt auf ihre Veränderung. Dies, das sollte der Beitrag zeigen, ist ein wesentliches Ergebnis der Hegemonietheorie. So konnte sie zusammen mit anderen zeitgenössischen Theorien des Politischen unser Verständnis von Demokratie erweitern und hat nicht zuletzt zu einer Belebung der politischen Theorie in den vergangenen Jahrzehnten beigetragen.

Der Beitrag sollte aber auch zeigen, dass für Mouffe das Projekt der radikalen Demokratie nicht in der Forderung nach Politisierung, also der »Logik der Veränderbarkeit« (Jörke 2004, 180), aufgeht. Ein affirmativer Bezug auf normative Werte muss bestehen bleiben, um das eigentlich Demokratische einer demokratischen Politisierung zu zeigen. Durch die Inanspruchnahme der axiologischen Ebene der demokratischen Revolution, kennzeichnend durch die Begriffe *Freiheit* und *Gleichheit*, und dem konstitutiven Verständnis des gesellschaftlichen Pluralismus sowie der prinzipiellen Offenheit ihrer gemeinsamen Artikulation kann dieser affirmative Bezug kulturalisiert und historisiert werden. Daher kommt er ohne Essentialismen, Universalien und letzte Werte aus. Gleichsam vermeidet er mit seiner konsensuellen Verpflichtung auf die Tradition der Demokratie einen Pluralismus, der in Beliebigkeit oder reiner Politisierung als Geste grundsätzlicher Veränderbarkeit abdriftet.

## Literatur

- Auer, Dirk. 2002. »Die Konflikttheorie der Hegemonietheorie.« In *Sozialwissenschaftliche Konflikttheorien. Eine Einführung*. Hrsg. von Bonacker, Thorsten, 249–265. Opladen.
- Bedorf, Thomas. 2010. *Verkennende Anerkennung. Über Identität und Politik*. Berlin.
- Bonacker, Thorsten. 2009. »Die politische Theorie der Dekonstruktion: Jacques Derrida.« In *Politische Theorien der Gegenwart. Eine Einführung, Band II, 3., erweiterte und aktualisierte Auflage*. Hrsg. von Brodocz, André und Gary S. Schaal, 189–220. Opladen und Farmington Hills.
- Butler, Judith. 2007. *Kritik der ethischen Gewalt. Erweiterte Ausgabe*. Frankfurt am Main.
- Critchley, Simon. 1998. »Metaphysics in the Dark: A Response to Richard Rorty and Ernesto Laclau.« *Political Theory* 26: 803–817.
- Critchley, Simon. 1999. »Dekonstruktion und Pragmatismus – Ist Derrida ein *privater Ironiker* oder ein *öffentlicher Intellektueller*?« In *Dekonstruktion und Pragmatismus. Demokratie, Wahrheit und Vernunft*. Hrsg. von Mouffe, Chantal, 49–96. Wien.
- Critchley, Simon. 2004. »Is there a normative deficit in the theory of hegemony?« In *Laclau. A critical reader*. Hrsg. von Critchley, Simon und Oliver Marchart, 113–122. London und New York.
- Flügel, Oliver, Reinhard Heil und Andreas Hetzel. 2004. »Die Rückkehr des Politischen.« In *Die Rückkehr des Politischen. Demokratietheorien heute*. Hrsg. von Flügel, Oliver, Reinhard Heil und Andreas Hetzel, 7–16. Darmstadt.
- Geuss, Raymond. 2011. *Kritik der politischen Philosophie. Eine Streitschrift*. Hamburg.
- Hebekus, Uwe und Jan Völker. 2012. *Neue Philosophien des Politischen. Zur Einführung*. Hamburg.
- Hirsch, Michael. 2007. *Die zwei Seiten der Entpolitisierung. Zur politischen Theorie der Gegenwart*. Stuttgart.
- Jörke, Dirk. 2004. »Die Agonalität des Demokratischen: Chantal Mouffe.« In *Die Rückkehr des Politischen. Demokratietheorien heute*. Hrsg. von Flügel, Oliver, Reinhard Heil und Andreas Hetzel, 164–184. Darmstadt.
- Koselleck, Reinhart. 1974. »Einleitung.« In *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, Band 1, Unveränderter Nachdruck*. Hrsg. von Koselleck, Reinhart, Otto Brunner und Werner Conze, XIII-XXVII. Stuttgart.
- Laclau, Ernesto und Chantal Mouffe. 2012. *Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus, 4. Auflage*. Wien.

- Laclau, Ernesto. 1999. »Dekonstruktion, Pragmatismus, Hegemonie.« In *Dekonstruktion und Pragmatismus. Demokratie, Wahrheit und Vernunft*. Hrsg. von Mouffe, Chantal, 111–153. Wien.
- Laclau, Ernesto. 2002a. »Die Zeit ist aus den Fugen.« In *Emanzipation und Differenz*. Hrsg. von Laclau, Ernesto, 104–124. Wien.
- Laclau, Ernesto. 2002b. »Gemeinschaft und ihre Paradoxien: Richard Rortys ›Liberales Utopia‹.« In *Emanzipation und Differenz*. Hrsg. von Laclau, Ernesto, 150–173. Wien.
- Lefort, Claude und Marcel Gauchet. 1990. »Über die Demokratie: Das Politische und die Instituierung des Gesellschaftlichen.« In *Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie*. Hrsg. von Rödel, Ulrich, 89–122. Frankfurt am Main.
- Marchart, Oliver. 2010. *Die politische Differenz. Zum Denken des Politischen bei Nancy, Lefort, Badiou, Laclau und Agamben*. Berlin.
- Marchart, Oliver. 2013. *Das unmögliche Objekt. Eine postfundamentalistische Theorie der Gesellschaft*. Berlin.
- Mouffe, Chantal. 1993a. *The Return of the Political*. London und New York.
- Mouffe, Chantal. 1993b. »Radical Democracy: Modern or Postmodern?« In *The Return of the Political*. Hrsg. von Mouffe, Chantal, 9–22. London und New York.
- Mouffe, Chantal. 1998. »Für eine anti-essentialistische Konzeption feministischer Politik.« *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 46: 841–848.
- Mouffe, Chantal. 1999. »Dekonstruktion, Pragmatismus und die Politik der Demokratie.« In *Dekonstruktion und Pragmatismus. Demokratie, Wahrheit und Vernunft*. Hrsg. von Mouffe, Chantal, 11–35. Wien.
- Mouffe, Chantal. 2000. »For an Agonistic Model of Democracy.« In *The Democratic Paradox*. Hrsg. von Mouffe, Chantal, 80–107. London und New York.
- Mouffe, Chantal. 2007. »Pluralismus, Dissens und demokratische Staatsbürgerschaft.« In *Diskurs – radikale Demokratie – Hegemonie. Zum politischen Denken von Ernesto Laclau und Chantal Mouffe*. Hrsg. von Nonhoff, Martin, 41–53. Bielefeld.
- Mouffe, Chantal. 2010a. *Das demokratische Paradox, durchgesehene Nachauflage*. Wien.
- Mouffe, Chantal. 2010b. »Demokratie, Macht und ›das Politische‹.« In *Das demokratische Paradox, durchgesehene Nachauflage*. Hrsg. von Mouffe, Chantal, 33–48. Wien.
- Mouffe, Chantal. 2010c. »Für ein agonistisches Demokratiemodell.« In *Das demokratische Paradox, durchgesehene Nachauflage*. Hrsg. von Mouffe, Chantal, 85–106. Wien.

- Mouffe, Chantal. 2010d. »Kritik als gegenhegemoniale Intervention.« In *Kunst der Kritik*. Hrsg. von Mennel, Birgit, Stefan Nowotny und Gerald Raunig, 33–45. Wien.
- Mouffe, Chantal. 2010e. »Inklusion/Exklusion: Das Paradox der Demokratie.« In *Inklusion : Exklusion. Probleme des Postkolonialismus und der globalen Migration, 2. überarbeitete Auflage*. Hrsg. von Weibel, Peter und Slavoi Žižek, 75–90. Wien.
- Mouffe, Chantal. 2010f. *Über das Politische. Wider die kosmopolitische Illusion*. Bonn.
- Mouffe, Chantal. 2013. »What is Agonistic Politics?« In *Agonistics. Thinking the World politically*, Hrsg. von Mouffe, Chantal, 1–18, London und New York.
- Niederberger, Andreas und Markus Wolf (Hrsg.). 2007. *Politische Philosophie und Dekonstruktion: Beiträge zur politischen Theorie im Anschluss an Jacques Derrida*. Bielefeld.
- Rebentisch, Juliane. 2013. *Die Kunst der Freiheit. Zur Dialektik demokratischer Existenz*. Berlin.
- Rorty, Richard. 1999. »Bemerkungen zu Dekonstruktion und Pragmatismus.« In *Dekonstruktion und Pragmatismus. Demokratie, Wahrheit und Vernunft*. Hrsg. von Mouffe, Chantal, 37–49. Wien.
- Rorty, Richard. 2000. »Habermas, Derrida und die Aufgaben der Philosophie.« In *Philosophie & die Zukunft: Essays*. Hrsg. von Rorty, Richard. Frankfurt am Main.
- Rüdiger, Anja. 1996. *Dekonstruktion und Demokratisierung. Emanzipatorische Politiktheorie im Kontext der Postmoderne*. Opladen.
- Saar, Martin. 2009. »Macht und Kritik.« In *Sozialphilosophie und Kritik*. Hrsg. von Forst, Rainer, Martin Hartmann, Rahel Jaeggi und Martin Saar, 567–587. Frankfurt am Main.
- Smith, Anna M. 1998. *Laclau and Mouffe. The radical democratic imaginary*. London und New York.
- Stäheli, Urs. 2009. »Die politische Theorie der Hegemonie: Ernesto Laclau und Chantal Mouffe.« In *Politische Theorien der Gegenwart. Eine Einführung, Band II, 3., erweiterte und aktualisierte Auflage*. Hrsg. von Brodocz, André und Gary S. Schaal, 253–284. Opladen und Farmington Hills.
- Walzer, Michael. 2009. »Gesellschaftskritik und Gesellschaftstheorie.« In *Sozialphilosophie und Kritik*. Hrsg. von Forst, Rainer, Martin Hartmann, Rahel Jaeggi und Martin Saar, 588–607. Frankfurt am Main.

zeitschrift  
**diskurs**

# Theoretische Reflexion und politische Praxis als Dialektik von Aufstand und Verfassung

Ausgabe 2014 / 1015  
[www.diskurs-zeitschrift.de](http://www.diskurs-zeitschrift.de)  
[redaktion@diskurs-zeitschrift.de](mailto:redaktion@diskurs-zeitschrift.de)

Kontakt zum Autor  
[heiko.stubenrauch@gmx.de](mailto:heiko.stubenrauch@gmx.de)

**Die politische Philosophie des Étienne  
Balibar**

**Heiko Stubenrauch**

Universität Frankfurt am Main, Institut für Philosophie

## **Abstract**

With his original reading of the French Revolution Étienne Balibar established a notion of politics in which theoretical reflection and political practice are irreducibly interwoven. Contrary to liberal and republican interpretations of these events he claims that one can neither derive material rights nor rules of political processes from the basic concepts of the revolution; instead he sees their main characteristic in their resistance to final interpretation. Rather than prescribing a certain social or political system, their contested openness gives occasion to or even forces a political society into a process of self-questioning by constantly reapplying those main concepts to political practices. In my essay I will present Balibar's complex interpretation of the French Revolution as starting point of this open process as well as his own proposal for its future development. I will claim that his own proposal contradicts some of his central assumptions about the French Revolution so that certain problems of his notion of politics will manifest itself in retrospect.

## **Schlüsselwörter**

Dialektik, Theorie, Praxis, Aufstand, Widerstand, Staatsbürgerschaft, Balibar

Étienne Balibar betrat 1965 mit Beiträgen zu der von Louis Althusser angestoßenen strukturalistischen Neulektüre des Marxschen Kapitals die philosophische Bühne. Seither entwickelte er in seiner ausgedehnten Essayistik einen weitgehend unabhängigen Standpunkt zu einer Vielzahl an Themen der politischen Philosophie und des Post-Marxismus. Im Mittelpunkt seines Werks steht eine besondere Auslegung der Französischen Revolution: Weder eine materiale Rechtsordnung noch formale Verfahrensregeln ließen sich aus ihr ablesen; vielmehr sei gerade die Unmöglichkeit, ihren Grundbegriffen einen letztendliche Bedeutung beizulegen ihr wesentliches Merkmal. Anstatt eine spezifische Gesellschaftsordnung zu fordern, ermögliche sie eine andauernde Dialektik von Aufstand und Verfassung, begründe die ständige gegenseitige Angewiesenheit von theoretischer Reflexion und politischer Praxis und trete einen unabschließbaren Prozess der Selbstverständigung los. Eine solche Vorstellung des politischen Prozesses weist den politischen TheoretikerInnen einen bestimmten Platz zu, den Balibar in seinem Werk selber einnimmt: Die Aufgabe der ständigen Subversion der politischen Praxis durch eine Gegenwartsanalytik anhand der von der französischen Revolution bereitgestellten Grundbegriffe.

Das Ziel dieses Aufsatzes besteht sowohl in der Rekonstruktion von Balibars komplexem Verständnis der Französischen Revolution und des durch sie ermöglichten politischen Prozesses der Dialektik von Aufstand und Verfassung als auch in der Darlegung von Balibars eigenem Beitrag innerhalb dieser Dialektik. Als Konsequenz aus seiner spezifischen Lesart der Französischen Revolution als unfertigen und unbeendbaren Prozess gewinnt Balibar das metapolitische Ziel, jenen Überschreitungsprozess stets zuzulassen und zu unterstützen; ein Ziel, das er unter dem Schlagwort der Demokratisierung der Demokratie verhandelt. Sein eigener Vorschlag, jenen Prozess weiterzuführen – die so genannte postmoderne Staatsbürgerschaft – scheint hingegen in einem gewissen Konflikt mit jenem metapolitischen Ziel zu stehen. Die Rekonstruktion seines Vorschlags wird rückblickend einige Probleme seiner Vorstellung des politischen Prozesses als Dialektik von Aufstand und Verfassung verdeutlichen.

## **Balibars Verständnis der Französischen Revolution**

Im Mittelpunkt von Balibars Interpretation der Französischen Revolution steht sein Kunstbegriff der *Gleichfreiheit*. Dieser Begriff besitzt den Anspruch, das, was Balibar für die zentrale Entdeckung der Französischen Revolution hält, die »unumstößliche Wahrheit« (Balibar 1993, 109), welche die Revolutionäre im und durch den revolutionären Kampf entdeckt haben, auf den Punkt zu bringen: Der Absolutismus und die Privilegien der

Mächtigen hängen auf eine bestimmte Art und Weise zusammen und können daher nur gemeinsam bekämpft werden. Dem Absolutismus als Negation der Freiheit und den Privilegien als Negation der Gleichheit kann nur die gleichzeitige Negation der Negation der Freiheit und der Negation der Gleichheit gegenübergestellt werden. Diese gleichzeitige doppelte Negation der Gleichheit und der Freiheit nennt Balibar die *Gleichfreiheit*. *Gleichfreiheit* darf nicht essentialistisch verstanden werden. Nicht die Ideen der Gleichheit und der Freiheit sind identisch. *Gleichfreiheit* impliziert lediglich einen bestimmten Zusammenhang zwischen Freiheit und Gleichheit: die Ausdehnung der Freiheit entspricht der Ausdehnung der Gleichheit. Freiheit und Gleichheit werden stets im gleichen Maße negiert. Der so gefasste Begriff der *Gleichfreiheit* erlaubt zwar Aussagen über den Zusammenhang der Ausdehnung der Freiheit und der Gleichheit, bleibt aber im Hinblick auf den positiven Gehalt der *Gleichfreiheit* völlig unbestimmt: Der Satz der *Gleichfreiheit* entzieht sich der Aussagen darüber, welche Freiheit und welche Gleichheit in welchen Grenzen identisch sind. »Seine Wahrheit lässt sich aber nur negativ rechtfertigen oder demonstrieren, durch die Widerlegung seiner eigenen Negation oder Verleugnung, also durch die Offenlegung seiner inneren Negativität« (Balibar 2006a, 305).

Die Entdeckung jenes Zusammenhangs hilft nicht bei der Konkretion positiver Gestalten von Freiheit und Gleichheit, motiviert jedoch die Suche der Revolutionäre nach einem politischen System, in dem Freiheit und Gleichheit nicht als sich gegenseitig ausschließend gedacht werden, in dem vielmehr eine positive Verbindung beider angestrebt wird. Dieser Anspruch kulminiert in der revolutionären Konzeption dessen, was Balibar die *egalitären Souveränität* nennt. Dabei knüpfen die Revolutionäre an die Antike an, auch hier wurden Freiheit und Gleichheit zur Institutionalisierung eines politischen Systems in einen Zusammenhang gebracht, kehren die attische Demokratiekonzeption jedoch radikal um: Die staatsbürgerliche Gleichheit darf nicht wie in der Polis auf der Freiheit einiger fußen. Vielmehr muss die Gleichheit aller die Freiheit aller begründen. Um diese Umkehrung zu bewerkstelligen, muss auch der traditionelle Souveränitätsbegriff eine radikale Umdeutung erfahren. Im Absolutismus noch der Inbegriff staatlicher Hierarchie, muss er nun die völlige Abwesenheit jeglicher Hierarchie gewährleisten. Das Gesetz des Souveräns darf fortan nicht mehr Zwang und Unfreiheit darstellen, sondern muss Ausdruck (und Garant) der auf Gleichheit basierenden Freiheit sein. Balibar beschreibt die Freiheit der egalitären Souveränität als »von der Bewegung der Gleichheit erzeugt.« Sie ist zum einen »grenzenlos«, zum anderen »selbst-begrenzt«, »[...] nur die Grenzen habend, die sie sich selber vorschreibt, um die Regel der Gleichheit respektieren zu können, d.h. um konform mit ihrem Prinzip zu bleiben« (Balibar 2011, 425). Dabei entspricht die Grenzenlosigkeit der Freiheit der Grenzenlosigkeit der politischen Sphäre. Die Selbstbegrenzung hingegen stellt das Resultat des unbegrenzten politischen Prozesses dar, nämlich die »Kollektivierung der individuellen Freiheit« (Balibar 1993, 110)



in der Bestimmung und Anerkennung gegenseitiger Rechte und Pflichten. Die Freiheit, also die Kollektivierung der individuellen Freiheit, gründet sowohl in der Bestimmung der Gesetze auf Gleichheit – nur die wie auch immer geartete Gleichheit der Möglichkeit zur Teilnahme an einem wie auch immer gearteten politischen Prozess führt zur Kollektivierung gleicher Freiheit – als auch in der Anerkennung der Gesetze auf Gleichheit – nur die Identifikation der Gleichen als Gleiche führt dazu, dass die Bürger nicht zur Einhaltung der Gesetze gezwungen werden müssen (Balibar 2006b, 14-20). Die *egalitäre Souveränität* leistet durch diese höchst unbestimmte Formulierung die Begründung eines »abstrakten Staates« (Balibar 2011, 439). Dieser abstrakte Staat wird einzig und allein von den lediglich durch ihre unbestimmte Gleichheit definierten utopischen Bürgern gebildet. In den Gesetzen des Staates, also in ihren Gesetzen, realisiert sich ihre grenzenlose, selbstbegrenzte Freiheit. Die Definition der *egalitären Souveränität* ist abstrakt und inhaltlich unterbestimmt. Sie stellt die Forderung auf, die sie der Wahrheit der *Gleichfreiheit* entnimmt: Gleichheit, von der niemand ausgeschlossen sein darf, und Souveränität, der nichts entzogen sein darf, miteinander zu verbinden. Die Antworten auf die Fragen, worin die Gleichheit der Bürger (bzw. Menschen) besteht, was genau unter Souveränität zu verstehen ist und vor allem, wie die Verbindung zwischen Gleichheit und Souveränität möglich ist, bleibt sie schuldig.

Ihre wesentliche Unterbestimmtheit zeigt sich dafür verantwortlich, dass die *egalitäre Souveränität* zwei verschiedene Arten der Politik begründet: Die Politik der Verfassung und die Politik des Aufstands. Aufgrund dieser Unterbestimmtheit ist die *egalitäre Souveränität* notwendigerweise interpretationsbedürftig (sie muss gemacht werden bzw. die Wahrheit der *Gleichfreiheit* reicht notwendigerweise über ihre Umsetzung hinaus.). Eine praktische Umsetzung lässt sich nicht aus ihrem Begriff deduzieren. Der universalistische revolutionäre Aufstand stellt das Prinzip der *egalitären Souveränität* auf und muss zusätzlich ihre offenen Fragen klären. Worin besteht die Gleichheit, worin die Freiheit, und, drastischer, wie erzeugt die Verbindung ihrer Grundbegriffe keinen Widerspruch? »Man muß erklären (zur gleichen Zeit, wie man es deklariert), wie die Begriffe der Gleichheit und der Souveränität sich nicht widersprechen können« (Balibar 2011, 424). Als Interpretation der *egalitären Souveränität*, als Hypothese der Möglichkeit des Prinzips, gründet der Aufstand einen Staat und geht damit von der Politik des (ersten) Aufstands zu einer Politik der Verfassung, zu einer »Politik des Staates als der institutionellen Ordnung« (Balibar 1993, 113) über. Der Zustand der Verfassung wird durch das Prinzip der *egalitären Souveränität* legitimiert. Als Interpretation des abstrakten Staates, als Interpretation der universellen Staatsbürgerschaft, als Verbindung von Gleichheit und Freiheit rechtfertigen sich der konkrete Staat und die konkrete Staatsbürgerschaft.

Die interpretative bzw. hypothesenartige Natur des Zustands der Verfassung kann den Staat jedoch in dem Maße, in dem er sie legitimiert, auch delegitimieren. Jeder Zustand

der Verfassung kann eine fehlbare Interpretation der ihn legitimierenden Prinzipien sein. Die Politik des Aufstandes besteht in der Demonstration des Zurückbleibens der institutionellen Ordnung gegenüber dem, seine Existenz rechtfertigenden Legitimationsvorschuss. Die bestehende *egalitäre Souveränität* stellt die gleiche Freiheit eines unvollständigen Volkes dar und ist daher gar keine *egalitäre Souveränität*. Die Forderung des Aufstands beschreibt Balibar in Anlehnung an Jacques Rancière als die Forderung nach der Aufrechnung des »Anteil[s] der Anteilslosen« (Balibar 2012a, 19). Diese Forderung können die Ausgeschlossenen nicht in der Form der Politik der Verfassung äußern. Ihr Anliegen können sie nicht in den Konsens der Politik überführen und in Form von Gesetzen einfordern: Gerade darin besteht ihr Vorwurf. Sie können der Forderung nur durch eine der Politik der Verfassung äußerlichen Form der Politik Ausdruck verleihen. Diese Politik ist die Politik des Aufstands: das möglicherweise gewaltsame Demonstrieren der Unvollständigkeit der Souveränität, der Begrenztheit der politischen Sphäre, die Partikularität der mit universellem Anspruch auftretenden Staatsbürgerschaft. Für Balibar steht fest, dass der Aufstand von seiner Demonstration der Selbstwidersprüchlichkeit der bestehenden Staatsbürgerschaft eine gleichsam positive Wendung nehmen muss. Der Kampf gegen die Negation der *Gleichfreiheit* muss ihm zufolge in einen Kampf für etwas umschlagen. Dieser Kampf für etwas soll eine Vorstellung davon vermitteln, wie die Negation der Negation der *Gleichfreiheit* aussehen könnte. Jene Negation der Negation besteht nicht in der Forderung nach einzelnen Rechten, sondern in der Neufassung der den Rechten zugrunde liegenden universellen Staatsbürgerschaft. Der universalistische Kampf des Aufstands »vermittelt uns eine Vorstellung davon, wie eine Veränderung des Begriffs von Politik und ihrer Macht-, Legitimations- und Repräsentationsformen aussehen könnte« (Balibar 2006a, 307). Das Resultat der Französischen Revolution ist somit ein unfertiges: nicht ein Zustand, sondern der Prozess der durch die Dialektik von Aufstand und Verfassung hindurch sich entwickelnden universellen Staatsbürgerschaften. Die universelle Staatsbürgerschaft wird zum Streitobjekt zwischen Herrschenden und Beherrschten, zwischen gewaltförmigen und rechtlichen Formen von Politik.

## **Die Dialektik von Aufstand und Verfassung**

Im Folgenden soll gezeigt werden, wie sich Balibar die von der Französischen Revolution ausgehende Dialektik vorstellt und worin er seine Lektüre der revolutionären Ereignisse bestätigt sieht. Hierzu bietet es sich an, Balibars Darstellung des historischen Übergangs von der formalen Staatsbürgerschaft der Ersten Moderne zur materiellen Staatsbürgerschaft der Zweiten Moderne nachzuzeichnen. Dabei wird sich andeuten, dass Balibar eine Konzeption der Staatsbürgerschaft für unmöglich hält, die nicht ihren eigenen

universalistischen Ansprüchen widerspricht. Worin diese Unmöglichkeit besteht, wieso diese Unmöglichkeit Balibar nicht als das letztendliche Scheitern der Dialektik, sondern vielmehr die Notwendigkeit ihrer Fortsetzung beweist und wie seine Forderung nach der *Demokratisierung der Demokratie* zu verstehen ist, werde ich im Anschluss zu explizieren versuchen.

Das Bestehen der Staatsbürgerschaft der Ersten Moderne datiert Balibar in eine Zeitspanne, die mit den bürgerlichen Revolutionen einsetzt und mit ihrer Ablösung durch die Staatsbürgerschaft der Zweiten Moderne in der Zeit zwischen den beiden Weltkriegen endet. Die Staatsbürgerschaft der Ersten Moderne tritt erstmals mit dem universalistischen Anspruch auf, nicht einen bestimmten Status zu bezeichnen, der auf die Teilung der Menschen in Bürger und Nicht-Bürger beruht, sondern potentiell alle Menschen zu umfassen. Dementsprechend beantwortet sie die Frage, worin die Gleichheit der Bürger besteht: in einer Art (mentaler) »Fähigkeit« (Balibar 2012c, 175), die allen Bürgern qua Mensch-Sein zukommt. Dabei bringt die erste Moderne zwei verschiedene Arten der formalen Staatsbürgerschaft hervor: einerseits die republikanische (auf Kant und Rousseau zurückgehende) Variante, dessen Protagonist das Subjekt ist, das wesentlich durch ein moralisches Bewusstsein bestimmt ist; andererseits die utilitaristisch-individualistische (auf Locke und Smith aufbauende) Variante, deren Bürger nicht moralische Subjekte, sondern wesentlich der Erlangung von Gütern und Eigentum entgegenstrebende Handelnde sind. Die grundlegende mentale Fähigkeit wird nicht nur als Kennzeichnung der Gleichheit der Bürger wahrgenommen, sondern auch als ein auf verschiedene Arten die Freiheit ermöglichendes »universelles (oder universell menschliches) politisches Vermögen« (Balibar 2012c, 207) gedacht. Das Vermögen erlaubt es, aus ihrer Gestalt bestimmte Gesetze abzuleiten, die nicht als Zwang, sondern als Freiheit bzw. Ermöglichung der Freiheit gesehen werden können: Das Subjekt trägt die Regeln des gesellschaftlichen Zusammenlebens schon in sich. Im Geben und Befolgen jener Gesetze besteht seine Freiheit. Dem Handelnden hingegen als absolutem Eigentümer seiner selbst gegenüber hat das Gesetz die Funktion, den institutionellen Rahmen zur Ermöglichung seiner grundlegende Fähigkeit zu stellen: Eigentum erweitern, Güter ansammeln, Verkehr untereinander betreiben; dieses sind seine »menschlichen« Rechte, darin besteht seine Freiheit. Das Inklusionsprinzip der Staatsbürgerschaft der Ersten Moderne stellt, so Balibar, allerdings zugleich ihr Exklusionsprinzip dar. Die Bestimmung eines menschlichen politischen Vermögens erlaube zwar die Ausweitung der Staatsbürgerschaft auf potentiell alle Menschen und lasse die Vereinbarkeit von Gleichheit und Freiheit, also die Umsetzbarkeit der *egalitären Souveränität*, aufscheinen, formuliere aber gleichsam eine Norm der Humanität, die in der Ersten Moderne als »Doktrin der öffentlichen Vernunft« (Balibar 2012c, 188) auftrete, und die zum Ausschluss einiger führe. Nicht mehr im Vorhinein ausgeschlossene Nicht-Bürger sind Opfer des Ausschlusses,

sondern »die Individuen und Gruppierungen, die in Bezug auf die Norm der Humanität und ihre vollständige Verwirklichung als ›fremd‹ wahrgenommen oder ›zu Fremden‹ erklärt werden: Frauen, Kinder, Kriminelle, Geisteskranke, Vertreter ›niederer Rassen‹ usw.« (Balibar 2012c, 188). Der Ausschluss wird abhängig von der Norm der Humanität entweder als Verfall der Subjektivität oder als Verfall der autonomen Individualität, der Handlungsfähigkeit, verstanden. Es entsteht das Paradox einer Staatsbürgerschaft, die bedingungslos einforderbar und dennoch mit Bedingungen belastet ist. Dieser Auffassung zufolge gibt die menschliche Natur keine Zweiteilung in Bürger und Nicht-Bürger vor, sondern sie begrenzt sich angeblich selbst bzw. widerspricht sich. Dies führt zu den Unterscheidungen von Normalem und Anormalem und von Humanem und Inhumanem, in welche die Bedingungen der Staatsbürgerschaft eingelassen bzw. »auf eine tiefliegende anthropologische Ebene zurückverwiesen« (Balibar 2012c, 190) werden.

Die Staatsbürgerschaft der Zweiten Moderne entwickle sich aus der Kritik an der Staatsbürgerschaft der Ersten Moderne. Ihr wird das Scheitern an ihren eigenen universalistischen Ansprüchen vorgehalten. Die Gleichheitsannahme und die darauf basierende Freiheitskonzeption münden in einen Zustand, in dem Zwang und Diskriminierung herrschen; einem Zustand, der vor allem von materieller Ungleichheit durchtränkt ist. Der Klassenantagonismus, gegen den die formalen Rechte nichts auszurichten wussten, den sie vielmehr absichern und verstärken, gelangt durch die aufständige Zurschaustellung dieser Ungleichheiten ins Bewusstsein. Die Negation der Negation der *Gleichfreiheit* anstrebend, interpretiert die soziale Staatsbürgerschaft der Zweiten Moderne die Grundwerte der Französischen Revolution um: Sie resultiert in einer Konzeption, »in der die Gleichheit eher als historische Konstruktion erscheint denn als ›gegeben‹ und die Freiheit eher als materielle Eroberung denn als ›Prinzip‹« (Balibar 2012c, 190). Die Gleichheit, im Sinne einer sozialen Gerechtigkeit, muss durchgesetzt oder wiederhergestellt werden. Die Freiheit als die positive Freiheit, bestimmte Handlungen ausführen zu können, an bestimmten Praktiken und Institutionen teilnehmen zu können, muss ermöglicht werden. Dementsprechend nimmt, so Balibar, die Staatsbürgerschaft der Zweiten Moderne eine »Umgestaltung des Politischen« (Balibar 2012c, 217) vor. Der Staat und seine Gesetze können der materiellen Ungleichheit und der ungleichen Verteilung positiver Freiheiten nicht mehr indifferent gegenüberstehen, sondern sie müssen im Zuge einer »Politik der Transformation«, einer »Politik der Veränderung« (Balibar 2012c, 193) dort eingreifen, wo der Ursprung der Teilung der Gesellschaft und der materiellen Ungleichheit der Bürger vermutet wird, nämlich in der gesellschaftlichen Organisation der Arbeit. Der Staat wird als Sozialstaat neu gedacht: »[...] nicht als eine den gesellschaftlichen Verhältnissen externe Instanz, sondern als Instanz, die deren Regulation und Reproduktion selbst in die Hand nimmt« (Balibar 2012c, 193). Dabei wandelt sich auch die Gestalt der Gesetze. Die negativen Freiheitsrechte

werden um soziale Rechte ergänzt. Doch auch im Inklusionsmoment der sozialen Staatsbürgerschaft sieht Balibar sein Exklusionsmoment eingetragen. Die Interpretation der Gleichheit und Freiheit als politische Ziele, die in der sozialen Praxis durch soziale Rechte angestrebt werden, impliziert eine grundlegendere Gleichheit der Menschen: »Das Konzept einer zum Wesen des Menschen gehörenden, zugleich den Rechten zugrunde liegenden und in den gesellschaftlichen Konflikten und im politischen Leben (bei der Bildung der ›Parteien‹) verborgene Arbeitskraft oder Arbeitsfähigkeit« (Balibar 2012c, 199). Die implizite Zugangsbedingung zur Politik der Transformation und die Grundlage der sozialen Rechte ist die Arbeitskraft. Die Kategorie der Arbeit als grundlegende anthropologische Gleichheit sei insofern einerseits inkludierend, als dass der Bereich dessen, was als Arbeit bezeichnet werde, potentiell auf alle menschlichen Tätigkeiten ausdehnbar sei, andererseits potentiell exkludierend, da im Bereich der Arbeit wiederum interne Differenzierungen, etwa zwischen nützlicher und unnützer, tätiger und untätiger sowie produktiver und unproduktiver Arbeit vorgenommen werden könnten.

Jene historische Untersuchung des dialektischen Fortschreitens der einzelnen Staatsbürgerschaften führt Balibar zu der Einsicht, dass die Forderung der Wahrheit der *Gleichfreiheit*, nämlich Freiheit und Gleichheit in der Form der *egalitären Souveränität* miteinander zu verbinden, sowohl unmöglich, als auch notwendig ist und somit die Dialektik von Aufstand und Verfassung die Form einer unendlichen Dialektik annehmen muss.

Der dialektische Übergang von der Staatsbürgerschaft der Ersten Moderne zur Staatsbürgerschaft der Zweiten Moderne weist zwei grundlegende Eigenschaften auf: Einerseits hält die Politik des Aufstands für Personen, die aus der Staatsbürgerschaft, so auch aus der Politik der Verfassung, ausgeschlossen oder durch diese benachteiligt sind, die Möglichkeit bereit, die Definition der Staatsbürgerschaft soweit zu verändern, dass auch sie in dieser Berücksichtigung finden. Andererseits scheinen mit jeder »neue[n] Interpretation der Proposition der Gleichfreiheit« (Balibar 2012c, 208), mit jeder Staatsbürgerschaftsneugründung auch neue Formen des Ausschlusses einherzugehen. Balibar spricht diesbezüglich von der »Endlichkeit der ›aufständigen Momente‹« und von der »Tatsache, dass es keine ›absolut universellen‹ emanzipatorischen Universalitäten gibt, die nicht den Beschränkungen ihrer Gegenstände unterliegen« (Balibar 2012a, 33). Die Endlichkeit der aufständigen Momente entspricht der letztendlichen Unmöglichkeit, eine absolut universelle Staatsbürgerschaft zu konstruieren, also auch der Unmöglichkeit, die *egalitäre Souveränität* jemals so zu institutionalisieren, dass sie keine Negationen der *Gleichfreiheit* implizieren und sich dadurch nicht selber widersprechen würde. Die von der Bewegung der Gleichheit erzeugte Freiheit kann niemals die Freiheit aller sein, weil die Gleichheit niemals jeden umschließt. Die Wahrheit der *Gleichfreiheit* impliziert also die Idee einer Staatsbürgerschaft, die notwendigerweise sowohl aus der Politik des

Aufstands als auch aus der Politik der Verfassung besteht. Da es immer Ausgeschlossene geben wird, da jede neue Manifestation der *egalitären Souveränität* unvorhersehbare Negationen der *Gleichfreiheit* produziert, muss es immer auch die Möglichkeit der Einklagung der *Gleichfreiheit*, sprich die Politik des Aufstands geben. Der Staatsbürgerschaftsbegriff muss demnach als ein wesentlich antinomischer Begriff betrachtet werden, der durch die Begründung zweier Arten von Politik den Begriff der Politik selber spalte und zwar »[...] ohne daß sich jemals eine Synthese finden ließe« (Balibar 1993, 113).

»Wenn das Subjekt-Werden des Bürgers die Form einer Dialektik annimmt, dann genau, weil sich in ihm die Notwendigkeit herauskristallisiert, institutionelle Definitionen des Bürgers zu ›gründen‹, und es zugleich unmöglich ist, die Anfechtung, der unendliche Widerspruch, den sie auf sich ziehen zu ignorieren« (Balibar 2011, 439).

Als Konsequenz und als Vermittlungsinstanz zwischen der Politik der Verfassung und der Politik des Aufstands nimmt das Recht auf Ungehorsam eine zentrale Stellung ein: »[E]in Recht, das nicht bewilligt wird, sich aber auf eigenes Risiko und eigene Gefahr seiner Inhaber nehmen oder ausüben lässt und das genau aus diesem Grund das eigentlich Recht auf Rechte, gewissermaßen das Recht des Rechts ist« (Balibar 2012d, 237). Die Aufstands-Komponente der Staatsbürgerschaft darf nicht als Selbstzweck missverstanden werden darf. Das Argument für die Affirmation des subversiven Politikbegriffs behandeln den Aufstand als Mittel zu einem unerreichbaren, doch stets anzustrebenden Zweck: die Ausübung der *egalitären Souveränität*, die nicht der *Gleichfreiheit* widerspricht. Der Aufstand ist Mittel zur Möglichkeit der Inklusion der Ausgeschlossenen.

Jenes Argument verdeutlicht Balibar, dass ein Staat niemals »für sich genommen bzw. allein durch seine institutionelle Form« (Balibar 2012d, 242) demokratisch ist. Vielmehr verlangt die Wahrheit der *Gleichfreiheit* die ständige dialektische Entwicklung der Staatsbürgerschaft zumindest zuzulassen, sogar zu befördern. Die Forderungen, die Balibar aus der Wahrheit der *Gleichfreiheit* entnimmt, sind meta-politischer Natur: Er fordert eine Politik, welche die Veränderung dessen ermöglicht, was unter Politik verstanden und wie Politik ausgeübt wird. Dieses Zulassen bzw. Befördern, eine solche »Demokratisierung der Demokratie« (Balibar 2012a, 16), bedarf gewissermaßen der individuellen und institutionellen Einsicht in die Unabschließbarkeit und der daher ständigen Unabgeschlossenheit des politischen Prozesses. Das bedeute zum einen, institutionellen Stabilisierungsversuchen zu misstrauen. In jeder Umsetzung der universellen Staatsbürgerschaft wird es Selbstwidersprüche geben. Die Stabilisierung bedeutet demnach die Verunmöglichung der Zurschaustellung dieser Widersprüche, die Verhinderung der notwendigen Politik des Aufstands. Die meta-politischen Forderungen

der Wahrheit der *Gleichfreiheit* begrenzen sich jedoch nicht auf die (negative) Abwehr von Stabilisierungs- und Delegitimierungsversuchen, sondern verlangen auch die positive Unterstützung der Fortsetzung der unendlichen Dialektik. Um die *Demokratisierung der Demokratie* zu vollziehen, müssen etwa Institutionen und Gesetzgebung Gegenmächte legitimieren und die Möglichkeiten zum Widerstand maximieren. Im individuellen sowie im kollektiven Bewusstsein dürfe darüber hinaus die Gemeinschaft, welche die *egalitäre Souveränität* ausübt, niemals in kommunitaristischer Manier als gegeben, sondern müsse als fehlend bzw. unvollständig verankert sein, als Gemeinschaft, die stets im Kommen begriffen ist (Balibar 2012d, 241ff.). Seine Forderungen zeigen, dass Balibar der Meinung ist, die Emanzipation der Unterdrückten könne zwar jeweils nur deren eigenes Werk sein, diese Emanzipation müsse jedoch ermöglicht werden. Diese Ermöglichung geschieht durch die Einsicht in eine gewissermaßen kritische These: die These von der Begrenztheit des Vermögens der Umsetzung der *Gleichfreiheit* und die damit verbundene Unabschließbarkeit und ständige Unabgeschlossenheit der Dialektik der Staatsbürgerschaft.

## **Die Endlichkeit des universalistischen Aufstands oder die Aporien des Universalismus**

Im Folgenden soll expliziert werden, wie Balibar die Endlichkeit der aufständigen Momente begründet bzw. worin die Ursache dafür liegt, dass es keinen letzten, eine sich nicht widersprechende universelle Staatsbürgerschaft begründenden Aufstand geben kann. Bisher wurde dies lediglich exemplarisch an den beiden Staatsbürgerschaften der Moderne aufgezeigt, deren Endlichkeit darin bestand, dass das Inklusionsprinzip jeweils gleichzeitig das Exklusionsprinzip beinhaltete. Um diese Ambivalenz argumentativ und nicht bloß exemplarisch nachvollziehen zu können, werde ich Balibars Theorie des Staates als *fiktive Universalität* darstellen. Dabei wird sich herausstellen, dass Balibar im Begriff der *fiktiven Universalität* eine Übereinstimmung der Bedingung der Möglichkeit der aufständigen Emanzipation der Ausgeschlossenen und der Bedingung der Unmöglichkeit der Emanzipation aller findet, die eben jene Unmöglichkeit der absolut emanzipatorischen Universalität erklärt.

Diese Explikation ist der Darstellung von Balibars Theorie der Dialektik von Aufstand und Verfassung nachgeschoben, da sich seine meta-politische Forderungen, die er aus jener dialektischen Struktur ableitet, bei der Untersuchung der *fiktiven Universalität* gewissermaßen selber problematisieren werden. Balibar wird auf das Problem der Geschlechtertrennung stoßen, das ihn mit einer Unmöglichkeit konfrontiert, die nicht jene letztendliche Unmöglichkeit der *egalitären Souveränität* darstellt, die gewissermaßen

lediglich am Horizont als Aufforderung zur kritischen Überprüfung des Status quo auftaucht und welche im Zusammenspiel mit der ständigen Möglichkeit der aufständigen Staatsbürgerschaftsneugründung seine Forderung plausibilisiert, den politischen Prozess als unendlichen Entwicklungsprozess der Staatsbürgerschaften zu verstehen und diesen zu ermöglichen. Sondern vielmehr wird es sich bei dieser Unmöglichkeit um die Unmöglichkeit der Emanzipation durch die Art des Aufstands handeln, die Balibar fordert: den Aufstand, der in der Neugründung der Staatsbürgerschaft mündet. Zur Lösung dieses Problems und zur Rettung seiner Theorie wird Balibar die postmoderne Staatsbürgerschaft einführen, die ich anschließend untersuchen werde.

Balibars These lautet, dass jeder Verfassungszustand, um die gegenseitige Anerkennung von Rechten und Pflichten zu gewährleisten, um also der Forderung von der Verbindung individueller und kollektiver Freiheit nachzukommen, die Bedingung der Möglichkeit dieses Unterfangens selber hervorbringen muss. Er muss die Einzelnen als menschliche Individuen erst erschaffen, damit sie sich gegenseitig als menschliche Individuen ein Recht auf Differenz zuerkennen. Balibar geht davon aus, dass verschiedene, nicht in eine staatliche Hegemonie integrierte, primäre Identitäten und primäre Gemeinschaften in Unfähigkeit der gegenseitigen Anerkennung sich einander ausschließen würden. Die Möglichkeit eines »Rechts auf Differenz« (Balibar 2006a, 296), die Möglichkeit der »Anerkennung der Unterschiede« (Balibar 2006a, 296) in der Staatsbürgerschaft, die Möglichkeit eines Verfassungszustands, der Freiheit auf individueller und kollektiver Ebene verbindet, kann erst in vermittelter Form realisiert werden.

Die Einzelnen müssen erst zu menschlichen Individuen werden, damit sie sich ausgehend von dieser abstrakten Gleichheit als unterschiedliche Individuen anerkennen können. Dieses Unterfangen ermöglicht der Staat laut Balibar durch die Etablierung einer Hegemonie, einer »totale[n] Ideologie« (Balibar 2006a, 292), in die er die Einzelnen als Individuen integriert und die Balibar »fiktive Universalität« (Balibar 2006a, 290) nennt. Die totale Ideologie sei dabei gerade das Gegenteil einer totalitären Ideologie und dürfe nicht mit dieser verwechselt werden. Die Einzelnen werden nicht im Hinblick auf ein Gemeinwohl konstituiert, sondern als »relativ autonome Entitäten« (Balibar 2006a, 293), als einzelne individuelle Menschen. Die Integration der Einzelnen in diese Hegemonie funktioniert gewissermaßen durch die Einverleibung eines allgemeinen, allen Individuen gemeinsamen, »menschlichen« Horizonts, aus dessen Perspektive sich die Einzelnen wieder individuieren können. Die primären Identitäten und primären Gemeinschaften werden de- und aus dieser gemeinsamen, menschlichen Perspektive als Vermittlungsglieder der Totalität der *fiktiven Universalität* rekonstruiert. Der Einzelne ist nicht mehr an eine primäre Identität oder an die Teilhabe einer primären Gemeinschaft gebunden. Die verschiedenen Identitäten und Gemeinschaften werden als Möglichkeiten des menschlichen Individuums rekonstruiert. Der Einzelne wird von seiner primären



Zugehörigkeit befreit, hinein in eine Freiheit, in der er seine private Identität durch die Teilhabe an verschiedenen, aus der Perspektive des allgemein Menschlichen rekonstruierten Zugehörigkeiten und in der Teilnahme an verschiedenen, ebenfalls aus jener Perspektive rekonstruierten Institutionen formen kann. Das so entstehende Individuum versteht sich nicht als ein vom Anderen völlig Unterschiedenes, sondern als besonderes »Exemplar der menschlichen Gattung« (Balibar 1993, 117).

Doch warum müssen die einzelnen Zugehörigkeiten und Praktiken aus jener allgemeinen, menschlichen Perspektive erst rekonstruiert werden? Stellen sie nicht schon menschliche Zugehörigkeiten, menschliche Praktiken dar? Warum müssen sich die Individuen dieses Allgemeine erst einverleiben, um sich mit der Teilhabe an jenen Zugehörigkeiten und jenen Praktiken ihre menschliche Freiheit zu ermöglichen? Tragen sie dieses Allgemeine, dieses Menschliche nicht schon in sich? Eben so möchte Balibar die *fiktive Universalität* nicht verstanden sehen, eben darum sei die *fiktive Universalität* fiktiv (»weder natürlich noch willkürlich«, jedoch »ganz und gar ›wirklich«« (Balibar 2006a, 290f.)). Der Fluchtpunkt dieser allgemeinen Perspektive ist eine abstrakte Wesensbestimmung des Menschen, die implizit und explizit die Identitäten und Gemeinschaften strukturiert. Diese abstrakte Wesensbestimmung ist jedoch kein Teil einer »den Individuen innewohnenden menschlichen Natur« (Balibar 2006a, 293). Die Perspektive, aus der erst die »menschlichen« Möglichkeiten ersichtlich werden, welche somit die Art und Ausformung der Identitäten und Praktiken bestimmt und diese sinnhaft zu einer Totalität, zur *fiktiven Universalität*, zusammenschließt und sie dadurch der gegenseitigen Akzeptanz überantworten, entspringt keiner natürlich vorgegebenen Wesensbestimmung des Menschen, sondern einem kontingenten, historisch gewachsenen und in der Hegemonie verfestigten abstrakten Bild des Menschen, seines Wesens. Nur wenn die Einzelnen sich mit dieser hegemonialen, jedoch als ursprünglich sich gebenden »Vorstellung eines Urbilds des ›menschlichen‹ – des wahrhaft menschlichen – Subjekts [...]« (Balibar 2006a, 300) identifizieren, zu diesem erzogen bzw. zu diesem abgerichtet werden, sind sie kompetente und sich untereinander akzeptierende (also akzeptable) Teilnehmer an den Praktiken und Institutionen, die ihre Freiheit darstellen. Da die primären Identitäten und die primären Gemeinschaften nicht von Natur aus auf dieses Allgemeine hin, auf diese abstrakte menschliche Wesensbestimmung ausgerichtet sind, müssen sie daraufhin ausgerichtet werden. Die abstrakte Bestimmung des Menschen steht den primären Zugehörigkeiten und Identitäten niemals neutral gegenüber. Die abstrakte Bestimmung des Menschen stellt die Norm (des Humanen) jener Hegemonie dar. Die Identitäten, Gemeinschaften und Praktiken können nur als Erscheinungsformen dieser Wesensbestimmung rekonstruiert werden und nur dann überhaupt Teil der Hegemonie (der »menschlichen« Gemeinschaft) werden, wenn sie als jene Erscheinungsformen rekonstruierbar sind. Sie können nur als Teil von ihr existieren, wenn sie aus jener

abstrakten, allgemeinen, jedoch kontingenten Perspektive sinnvoll erscheinen können. Die Ambivalenz der *fiktiven Universalität* tritt zutage:

»Die Freiheit, die jede Hegemonie gewährt, ist deshalb notwendigerweise ambivalent: Sie entbindet das Individuum zwar von der ausschließlichen Zugehörigkeit zu den primären Gemeinschaften – aber was für ein ›Individuum‹? Sie macht die Subjektivität notwendig und entwickelt sie – aber in welcher Form? Nur in der Form, die der Normalität entspricht. In den Grenzen der fiktiven Universalität – und demzufolge in seinen inneren Grenzen, die zugleich aufgezeigt und verdrängt werden – ist das Individuum frei [...] – aber nur in dem Maße ›frei‹, wie es ›normal‹ ist [...]« (Balibar 2006a, 299).

Auch die Befreiung der aus der *fiktiven Universalität* des Staates Ausgeschlossenen erscheint ambivalent: Einerseits können sich die im Namen der *Gleichfreiheit* vorgebrachten Klagen nur deshalb Gehör verschaffen, weil die *fiktive Universalität* mit dem universellen Anspruch auftritt, die Gemeinschaft aller Menschen zu sein. Nur weil sich die Mitglieder als besondere Exemplare der Gattung Mensch verstehen, sich der Norm des Humanen unterwerfen, erscheint diese Klage verständlich. Andererseits ist die geglückte Emanzipation der Ausgeschlossenen, die Befreiung der Unfreien notwendigerweise mit der Unterwerfung unter die durch den Aufstand der *Gleichfreiheit* veränderte, aber auch ausgeweitete Norm verbunden. Die vormals Ausgeschlossenen werden nicht in einen wie auch immer gearteten Zustand der unbedingten *Gleichfreiheit* entlassen; vielmehr behaupten sie sich als Norm-Subjekte.

»[D]as, was ich die in der Institution der modernen Staatsbürgerschaft zum Ausdruck kommende ›intensive‹ Universalität der Proposition der Gleichfreiheit genannt habe, ebenso wie deren fortwährende Neufassungen, die die Forderung nach Gleichheit und die Forderung nach Freiheit auf individueller und kollektiver Ebene miteinander verbinden, [ist] dauerhaft an die Bedingung von Normalität (was je nach Zusammenhang auch heißt: von Moralität, Rationalität) geknüpft [...]. Deshalb ist die Staatsbürgerschaft auch historisch in einen ununterbrochenen Ausweitungs-, Vertiefungs- und Anpassungsprozess von Normen eingelassen« (Balibar 2012c, 211).

Die *fiktive Universalität* bewirkt die Ausrichtung der Einzelnen an jener Norm, differenziert sie jedoch auch an dieser Norm. Die eine Identität lässt sich aus der Perspektive der Norm besser rekonstruieren als die andere, diese Gemeinschaften besser als jene. Wie auch immer die *fiktive Universalität* verfasst ist, produziert sie durch die Einverleibung eines den Menschen nicht gegebenen abstrakten Wesens Normalität und, ausgehend von jener abstrakten Gleichheit, Ungleichheit. Die Bedingung der Möglichkeit des

Verfassungszustands, die Bedingung der Möglichkeit der Verbindung von Gleichheit und Freiheit auf individueller und kollektiver Ebene, nämlich die Vermittlung der Einzelnen über ein abstraktes Menschenbild, entspricht der Bedingung der Unmöglichkeit einer völlig gleichfreien Umsetzung der *egalitären Souveränität*.

Das vom Verfassungszustand ermöglichte Recht auf Differenz ist ein relatives Recht auf Differenz, die im Verfassungszustand garantierte Freiheit eine durch die Norm eingeschränkte. Gestattet sind nur jene Differenzen, die als Besonderungen von jenem hegemonial bestimmten Allgemeinen möglich sind. Die von Aufstand und Verfassung realisierte Bewegung der Gleichheit erscheint als ambivalent: Jeder Verfassungszustand und jeder auf einen neuen Verfassungszustand abzielende Aufstand steht unter dem ideologischen Zwang, seine eigenen Voraussetzungen, die Vermittlung der Einzelnen über ein abstraktes Allgemeines, zu naturalisieren und den Gliedern der Totalität einzuverleiben. Die Ausgeschlossenen können Gleichheit und Freiheit aufständig erzwingen. Der Preis dafür ist die Normalität des Individuums.

Doch Balibars Analyse der letztendlichen Unmöglichkeit der *egalitären Souveränität* führt ihn über die Diagnose der Ambivalenz der *fiktiven Universalität* hinaus. Die Dialektik von Aufstand und Verfassung produziere in der Moderne nicht nur Normalität als Nebenprodukt der Emanzipation der Ausgeschlossenen; sie steuere vielmehr einer manifesten Grenze entgegen. Balibar sieht in die Natur des Menschen Differenzen eingelassen, die sich der Vermittlung über ein abstraktes allgemeines Bild des Menschen verweigern. Diese Differenzen lassen sich nicht als jene relative Differenzen beschreiben, welche die Einzelnen ausgehend von und auf der Grundlage ihres gemeinsamen Status des Individuum-Seins unterscheiden. Es handele sich hier vielmehr um »absolute Differenz[en]« (Balibar 1993, 117). Die hervorstechendste dieser absoluten Differenzen sei die Geschlechtertrennung, »welche die menschliche Gattung (und infolgedessen jede Gemeinschaft) in zwei asymmetrische ›Hälften‹ ohne Vermittlung aufspaltet« (Balibar 1993, 117). Der abstrakte Begriff des Menschen kann immer nur eine dieser beiden Formen annehmen und unterdrückt durch die verallgemeinerte Leugnung dieser absoluten Differenz die andere Form. Der abstrakte Begriff ist gewissermaßen unfähig, von diesen absoluten Differenzen zu abstrahieren. Dementsprechend sind alle Institutionen, Praktiken und Zugehörigkeiten implizit auf die männliche Subjektivität ausgerichtet, verhindern die Bildung einer weiblichen und verfestigen dadurch die Unterdrückung der Frauen. Diesem Problem kann durch die Forderung nach mehr Gleichheit bzw. nach der Anpassung des abstrakten Bilds des Menschen nicht begegnet werden. Eben die Bildung eines abstrakten Allgemeinen als Vermittlungsinstanz der Individuen ist die Ursache der fortwährenden sozialen Ungleichheit. Die Institution der Gleichheit kann jene sozialen Ungleichheiten nicht unterdrücken.

»Bei der Geschlechterdifferenz haben wir es gewissermaßen mit einem Zusatz an Singularität zu tun, der verbietet, der Freiheit von Männern und Frauen den gleichen Inhalt beizulegen und so die eine wie die andere auf ein gemeinsames Subjektivitätsmuster zurückzuführen« (Balibar 1993, 119).

Die Behandlung der absoluten Differenzen verdeutlicht, worin Balibar das Problem der abstrakten Allgemeinheit sieht. Es besteht weder in der Tatsache, dass jene primären Identitäten aufgehoben werden, noch darin, dass ihre neue Freiheit im Ausführen normgeleiteter, also von Außen anezogener Tätigkeiten liegt. Vielmehr kommt das Problem der abstrakten Allgemeinheit erst zum Vorschein, wenn die Art, in der die Tätigkeiten normgeleitet sind und die Verfasstheit der möglichen Identitäten einem gewissen unverfügbaren (natürlichen) Bereich der Identität des Einzelnen widersprechen. Das Problem liegt für Balibar darin, dass die Norm (des Humanen), an der sich die selber normgeleiteten Tätigkeiten und die durch Bildung erwerbenden Identitäten ausrichten, um die *fiktive Universalität* zu einer Totalität zusammenschließen zu können, welche die gegenseitige Zuerkennung eines Rechts auf Differenz erst ermöglicht, derart verfasst sein muss, dass sie im Namen des einen wahrhaft menschlichen Subjekts gegen die Natur mancher Menschen angeht und Einzelne in der Unterwerfung unter diese Norm Tätigkeiten, Identitäten und Gemeinschaften vorfinden, die sie nicht als die ihrigen anerkennen können oder in denen sie nur als Ungleiche anerkannt werden.

Balibars systematische Analyse zeigt ihm, dass der modernen Dialektik von Aufstand und Verfassung die Normalität und die Geschlechterungleichheit eingeschrieben sind. Durch die aufständische Staatsbürgerschaftsneugründung können diese Arten der Unterdrückung und Ungleichheit nicht bekämpft werden; sie werden vielmehr immer wieder aufs Neue hervorgebracht. Das systematische Argument, das mit der Explikation der letztendlichen Unmöglichkeit der widerspruchsfreien Umsetzung der *egalitären Souveränität* gerade die Notwendigkeit der endlosen Fortsetzung der dialektischen Staatsbürgerschaftsneugründungen zeigen sollte, zieht diese umgekehrt eher in Zweifel. Im Fall der Geschlechtertrennung kann nicht davon gesprochen werden, dass sich ein (letztendlich unlösbarer) Widerspruch auf eine produktive Art entfalte. Vielmehr wird die Unmöglichkeit der Emanzipation der Frauen auf jedem Schritt der Dialektik wiederholt. Die Bewusstwerdung dieser Grenze der Dialektik der Staatsbürgerschaft führe laut Balibar zu einer fatalen Entwicklung: Jene Widerstandsformen, die sich gegen Normalität und Sexismus formieren, verstehen sich nicht als universalistische Aufstände. Diese Art des Widerstands orientiert sich vielmehr an den Formen des an Deleuze angelehnten minoritären, abweichenden Subjekts, das den Moralisierungs- und Normalisierungsverfahren widersteht. Im Gegensatz zum Widerstand der Staatsbürgerschaftsneugründung bezieht sich diese Art des Aufstands nicht auf Utopien

des kollektiven Subjekts, sondern versucht eher Heterotopien im Sinne Foucaults hervorzubringen, welche Autonomie abseits der Norm suchen (Balibar 2012a, 68). Als fatal bewertet Balibar diesen anti-universalistischen Widerstand, da er der Meinung ist, dass die Abkehr vom Universalismus damit gleichbedeutend sei, »kampflos die Waffen zu strecken« (Balibar 2006c, 243), die universelle Wahrheit der Gleichfreiheit zu verkennen und das von ihrer Negativität ausgehende Subversionspotential aufzugeben. Vielmehr müsse dieser Widerspruch, der Widerspruch der verschiedenen Widerstandsarten, überwunden werden (» [...] »Majoritäts«-, und »Minoritäts«-Politiken verknüpfen [...], deren jeweilige Einstellung gegenüber der Rolle von Normen beim Aufbau der Gemeinschaft einander absolut entgegengesetzt sind [...]« (Balibar 2012c, 223).) und zwar indem der Universalismus sich gegen sich selbst wendet. »Der Kampf findet also in seinem Innern [im Inneren des Universalismus] statt, um gerade das zu verändern, was wir unter Universalismus verstehen« (Balibar 2006c, 243).

Balibar empfindet jene Konstellation als unhaltbar, weil sie eine grundlegende Prämisse seiner Theorie der unendlichen Dialektik in Frage stellt: die Prämisse, dass politischer Widerstand nur in der Form des Universalismus, nur in Neugründungen der universellen Staatsbürgerschaft, nur in der Vermittlung einer kollektiven »Vorstellung davon, wie eine Veränderung des Begriffs von Politik und ihrer Macht-, Legitimations- und Repräsentationsformen aussehen könnte« (Balibar 2006a, 307), sinnvoll ist. Wenn für die von der Staatsbürgerschaft Ausgeschlossenen oder Benachteiligten nicht die Möglichkeit ersichtlich wird, wie die Negationen der *Gleichfreiheit* in der Form der universellen Staatsbürgerschaft negiert werden können (z.B. Frauen die sehen, dass ihr Ausschluss der Form der Staatsbürgerschaft immanent und somit in jeder Staatsbürgerschaft präsent sein wird), stellt die Tatsache, dass der Aufstand eine andere Form annimmt als die von Balibar geforderte, einen Indikator für das Scheitern dieser Prämisse dar. Diese Art von Ausgeschlossenen intendiert keine Neugründung der Staatsbürgerschaft. Ihr Aufstand ist vielmehr ein Aufstand gegen Balibars Aufstand der Staatsbürgerschaft. In dem Fall, dass die Staatsbürgerschaft mit solcher uneinholbaren, selbstproduzierten Exklusion konfrontiert wird, kann sie nicht mehr als Emanzipationsinstrument wahrgenommen werden und die Theorie des politischen Prozesses als unendliche Abfolge von Staatsbürgerschaften verliert ihre Plausibilität und Legitimität. Sie würde die Unmöglichkeit der Inklusion jener Ausgeschlossener zementieren. Das Eintreten eben dieses Szenarios möchte Balibar verhindern. Die postmoderne Staatsbürgerschaft soll dies leisten. Die Analyse der Aporien des (alten) Universalismus fungiert als Negativfolie.

## **Postmoderne Staatsbürgerschaft - Die Überwindung des abstrakten Begriffs des Menschen**

Im Folgenden werde ich Balibars Konzeption einer postmodernen Staatsbürgerschaft darstellen. Balibar wird dabei versuchen, die oben dargelegten Aporien zu überwinden. Problematischerweise scheint Balibar die postmoderne Staatsbürgerschaft, entgegen der Theorie der unendlichen Dialektik von Aufstand und Verfassung, als Staatsbürgerschaft darzustellen, die das Ende der »ideologischen und historischen« (Balibar 1993, 122) dialektischen Entwicklung markiert. Ich werde einerseits dafür argumentieren, dass Balibars Einschätzung der postmodernen Staatsbürgerschaft als Beendigung der Dialektik nicht gerechtfertigt ist, andererseits die Frage aufwerfen, ob Balibars Einschätzung der Utopie der postmodernen Staatsbürgerschaft als symptomatisch für bestimmte Probleme in jener Theorie von Aufstand und Verfassung zu lesen ist. Ist die Aufforderung, stets neue universalistische Utopien zu entwerfen mit jener kritischen These vereinbar, welche die Einsicht in die ständige Unabgeschlossenheit des politischen Prozesses fordert oder wirft nicht vielmehr jede neue universalistische Utopie diese kritische These als ungerechtfertigten epistemologischen Vorgriff über den Haufen? Führt die Aufforderung, stets neue universelle Staatsbürgerschaften hervorzubringen, den Universalismus stets über sich hinauszuführen, dazu, auch stets die notwendigerweise bestehenden Widersprüche der *egalitären Souveränität*, die Widersprüche, die Gesetz und Staat inhärent sind, in die Zukunft zu projizieren und diese dadurch nicht nur zu entfalten, sondern stets auch zu verdrängen und einer Auseinandersetzung mit diesen entgegenzuwirken?

Balibar versucht mit der postmodernen Staatsbürgerschaft die Widersprüche des Universalismus aufzuheben, indem er den Begriff des Menschen derart verändert, dass für die Neugründung einer Staatsbürgerschaft nicht weiterhin die verhängnisvolle Notwendigkeit besteht, ein abstraktes Urbild des Subjekts voraussetzen zu müssen. Die Aufgabe der postmodernen Staatsbürgerschaft besteht in der Überwindung des allgemeinen oder abstrakten Begriffs des Menschen jedoch ohne den Begriff des Universellen aufzugeben, dessen Allgemeinheitsbezug für die Staatsbürgerschaft von Nöten ist.

Durch die Reflexion auf die verschiedenen Arten des Leids, welche die vorangegangenen Staatsbürgerschaften produzierten, sieht sich Balibar in die Lage versetzt, einen solchen Begriff umreißen zu können. Die Dialektik der Staatsbürgerschaft lehrt seiner Ansicht zufolge zwei grundlegende Dinge über den Menschen: (1) Menschliche Unterschiede, im Sinne absoluter Differenzen, sind notwendig. Der Versuch, alle Unterschiede zwischen den Menschen aufzuheben, ihnen gemeinsam eine Form der Subjektivität aufzuprägen, endete in Leid und Ungleichheit und muss in Leid und Ungleichheit enden. »Diese

Unterschiede in der Vorstellung aufheben zu wollen (ganz zu schweigen von dem Versuch, sie real, ›in echt‹ aufzuheben) hieße, die Menschlichkeit der Menschen selbst aufzuheben, sie manchmal sogar gewaltsam zu zerstören« (Balibar 2012c, 221f.). (2) Es ist unmöglich, diese notwendigen Unterschiede genau zu definieren bzw. ihre Bedeutung abschließend festzulegen. Die Versuche des Sozialstaats unklassifizierbare Minoritäten in Sozialkategorien zu verwandeln, seien stets gescheitert, endeten in zwangvoller Stigmatisierung. »Niemand kann uns jedoch jemals genau sagen, wo die grundlegenden anthropologischen Unterschiede verlaufen und folglich worin ihr wesentlicher Inhalt liegt« (Balibar 2012c, 222).

Das Allgemeine des Menschen kann demnach nicht in der abstrakten Wesensbestimmung liegen; es besteht vielmehr in der Unmöglichkeit eben dieses zu bestimmen. Dem Begriff des Menschen müssen die Notwendigkeit der absoluten Differenz und die Unmöglichkeit der genauen Bestimmung der Differenzen schon eingeschrieben sein. Anstatt die Staatsbürgerschaft mithilfe eines allgemeinen Begriffs des Menschen zu konstituieren, sollen in der postmodernen Fassung die anthropologischen Unterschiede die Substanz der Staatsbürgerschaft ausmachen. Balibar nennt die postmoderne Staatsbürgerschaft eine »durch anthropologische Differenz überdeterminierte Staatsbürgerschaft« (Balibar 2012b, 110). Die anthropologischen Unterschiede werden hier nicht als jeweilige Hindernisse bei der Universalisierung der Bürgerrechte wahrgenommen, nicht als Widerstand gegen die Bürgerwerdung des Subjekts, sondern als »Ansatzpunkt für ein ›Subjekt-Werden des Bürgers‹ im aktiven Sinn des Wortes« (Balibar 2012c, 223). Das Subjekt im aktiven Sinn des Wortes ist nicht das Subjekt, das sich einer Norm des Menschlichen unterwirft und nur jene Subjekte akzeptiert, die sich ebenfalls dieser Norm unterwerfen. Das Subjekt im aktiven Sinne des Wortes weiß um die Notwendigkeit der eigenen Differenz, so auch um die des Anderen. Den Begriff der abstrakten menschlichen Allgemeinheit aufgebend stellt die postmoderne Staatsbürgerschaft ein »Äquivalenzsystem ohne allgemeines Äquivalent« dar, das aus »unendlichen Übersetzungen und Neuübersetzungen des Menschlichen in die Gesamtheit seiner ›Varianten‹« (Balibar 2012c, 223) besteht. Die unendlichen Übersetzungen tragen als dynamisches Element innerhalb des Begriffs des Menschen der Unmöglichkeit der abschließenden Lokalisierung der anthropologischen Unterschiede Rechnung.

Das Gesicht der *Gleichfreiheit* wandelt sich demnach in der postmodernen Staatsbürgerschaft. Sie legt eine neue Interpretation der Verbindung von Gleichheit und Freiheit vor: Die Gleichheit der Menschen darf nicht mehr als allgemeine Teilhabe an einer abstrakten Wesensbestimmung gedacht werden, sondern als Reziprozität der Singularitäten, als Bedingung und Postulat der Diversifizierung der Freiheiten (Balibar 2012b, 112). Die Aufgabe des Begriffs des abstrakten oder allgemeinen Menschen komme daher nicht einer Abkehr vom Universalismus gleich; sie stelle vielmehr einen

»Universalisierungszusatz« (Balibar 2012c, 223) dar.

Balibar scheint der Meinung zu sein, dass sich mit der Erkenntnis des Dilemmas der Abstraktion, des grundlegenden Widerspruchs der Staatsbürgerschaft, der im abstrakten oder allgemeinen Begriff des Menschen steckt, die historische und ideologische Dialektik der *Gleichfreiheit*, das stetige Aufeinanderfolgen der Staatsbürgerschaften vollends entfaltet habe. Sie münde zwar nicht in einem Ende der Geschichte, sondern in der Aufgabe, welche die postmoderne Staatsbürgerschaft stellt: durch unendliche Übersetzungen und Neuübersetzungen des Menschlichen den abstrakten Begriff des Menschen (stets neu) zu überwinden. Doch worin besteht für Balibar der fundamentale Unterschied zwischen der postmodernen Staatsbürgerschaft und jenen Staatsbürgerschaften, die sie beerbt und die lediglich Teile der Dialektik und nicht die Beendigungen dieser waren? Seine Charakterisierung dessen, was das wesentliche Merkmal der Postmoderne darstellt und worin ihr Unterschied zur Moderne liegt, könnte zur Beantwortung dieser Frage aufschlussreich sein. Das entscheidende Merkmal der Postmoderne bestehe in der Erkenntnis des fortwährenden Dekonstruktionsprozesses der Moderne (Balibar 2012c, 219). Von dieser Bemerkung ausgehend könnte man den »Aufstand«, der zur postmodernen Staatsbürgerschaft führt, als reflexiven Aufstand bezeichnen. Der reflexive Aufstand ist in dem Maße reflexiv und unterscheidet sich von vorherigen Aufständen darin, dass er die vorher Ausgeschlossenen nicht »blind« integriert, sondern das Prinzip des vorherigen Ausschlusses, den Grund, warum die vorherigen Staatsbürgerschaften Ausschluss produzierten (sich in jeder neuen Konstruktion gleichzeitig dekonstruierten), erkannt und überwunden hat. Die blinden Aufstände haben die ideologische, abstrakte Verallgemeinerung des Menschen, die Norm des Humanen, lediglich verschoben; der reflexive Aufstand überwindet diese Norm und dadurch auch die Ideologie. Das Reflexivwerden des Aufstands beendet die Dialektik durch die Überwindung der Norm des Humanen, durch die Überwindung des Widerspruchs der Abstraktion, weil die Gründe für das vorherige immanente Scheitern der Staatsbürgerschaften und für ihre vorherige Ambivalenz gefunden und behoben wurden.

Der Widerspruch, der die Dialektik der Staatsbürgerschaft angetrieben hatte, nämlich die Notwendigkeit stets neue Bestimmungen des allgemeinen Menschen zu liefern und die Unmöglichkeit, mit diesen Bestimmungen niemanden auszuschließen, wurden von der Dialektik selbst eingeholt und im neuen Begriff des Menschen, der dieser Unmöglichkeit Rechnung trägt, aufgehoben. Fortan gibt es keine Dialektik der Staatsbürgerschaften mehr, sondern ständige Neuübersetzungen des Menschenbildes (als Gesamtheit seiner Varianten) innerhalb der postmodernen Staatsbürgerschaft.



## **Einwand: Postmoderne Staatsbürgerschaft und unendliche Dialektik**

Angesichts der von Balibar diagnostizierten Vagheit und Unfertigkeit seiner Konzeption der postmodernen Staatsbürgerschaft werde ich die inhaltliche Ausgestaltung dieses Versuchs unkommentiert lassen. Vielversprechender erscheint es mir, einen abschließenden Blick auf das doch recht unklare Verhältnis der postmodernen Staatsbürgerschaft zu Balibars Theorie von Aufstand und Verfassung zu werfen. Wie mir scheint, steht der Anspruch der postmodernen Staatsbürgerschaft, den Widerspruch der Staatsbürgerschaft, das Dilemma des abstrakten Begriffs des Menschen, aufheben zu können, in krassem Widerspruch zu Balibars Forderung, die beiden Elemente der Staatsbürgerschaft, die Politik des Aufstands und die Politik der Verfassung, als nicht synthetisierbaren Widerspruch zu verstehen, der die universelle Staatsbürgerschaft notwendigerweise durchziehen muss.

Der Widerspruch des Anspruchs der postmodernen Staatsbürgerschaft und der Theorie von Aufstand und Verfassung: Balibar hatte die Idee der Staatsbürgerschaft als unaufhebbare Gegenüberstellung von Aufstand und Verfassung konzipiert. Der Aufstand fungiert als Mittel zum Zweck der unmöglichen Erreichung der *egalitären Souveränität*. Unaufhebbar ist die Gegenüberstellung von Aufstand und Verfassung in der Idee der Staatsbürgerschaft demnach aufgrund der Unmöglichkeit der widerspruchsfreien und dauerhaften Institutionalisierung der *egalitären Souveränität*. Würde nun das Erreichen der postmodernen Staatsbürgerschaft die Dialektik von Aufstand und Verfassung beenden, weil sie doch einen Weg gefunden hätte, die *egalitäre Souveränität* widerspruchsfrei umzusetzen, die Aporien der Staatsbürgerschaft aufzulösen und die Aufstandskomponente der Idee der Staatsbürgerschaft, verstanden als notwendig geglaubtes, aber nun als überflüssig erwiesenes Korrektiv, ihre Legitimation verliert? Welcher Stellenwert käme Balibars expliziten Forderungen nach der *Demokratisierung der Demokratie* und der kritischen These noch zu, angesichts der Tatsache, dass diese einzig der vermeintlichen Unabgeschlossenheit und Unabschließbarkeit der Dialektik von Aufstand und Verfassung, also der Ermöglichung von Staatsbürgerschaftsneugründungen Rechnung tragen? Im Szenario der postmodernen Staatsbürgerschaft erwiesen sie sich zumindest als überflüssig, wenn nicht sogar als unerwünscht, weil die postmoderne Staatsbürgerschaft mit dem Anspruch der Wahrheit der eigenen Bestimmung des Menschen (als Einzelne wesentlich voneinander Unterschiedene, in ihrer Unterschiedenheit Geeinte) und den daraus resultierenden Modalitäten der Politikausübung auftritt. Balibar spricht selber die Warnung aus, dass mit der Abschaffung der Gegenüberstellung von Aufstand und Verfassung, also mit der Postulierung des Endes der Dialektik der Staatsbürgerschaften, der demokratische Horizont abgeschafft werde. Die postmoderne Staatsbürgerschaft als Beendigung der Dialektik steht in einem starken Widerspruch zur Theorie der unendlichen Dialektik: Entweder straft sie das Postulat der Unmöglichkeit der widerspruchsfreien universellen Staatsbürgerschaft Lügen oder sie

missachtet Balibars Warnung.

Balibars Fehldeutung des Anspruchs der postmodernen Staatsbürgerschaft: Wenn Balibar mit der postmodernen Staatsbürgerschaft die historische und ideologische Dialektik als beendet ansieht, bedeutet dies, dass er die postmoderne Staatsbürgerschaft selber weder als ideologisch noch als historisierbar einschätzt. Es stellt sich jedoch die Frage, ob die ontologische Bevorzugung des Begriffs des Menschen als Gesamtheit seiner Varianten gegenüber den vorangegangenen Begriffen des Menschen gerechtfertigt ist. Ist dieser Begriff des Menschen nicht ebenso aus dem Scheitern der vorherigen Versuche der Bestimmung hervorgegangen? Nimmt dieser Begriff nicht ebenso ontologische Setzungen vor (in diesem Fall die wesentliche Unterschiedenheit der einzelnen Menschen und die wesentliche Verbundenheit in dieser Unterschiedenheit), wie dies seine Vorläufer taten? Die postmoderne Staatsbürgerschaft ergibt sich zwar aus der Aufhebung eines Widerspruchs, für den die vorherigen Aufstände blind waren (und erkennt in diesem Sinne den fortwährenden Dekonstruktionsprozess der vorherigen Staatsbürgerschaftskonstruktionen). Doch lässt sich eben dies nicht von allen neuen Staatsbürgerschaften behaupten? Balibar beschreibt die Staatsbürgerschaft der Zweiten Moderne als Folge der Bewusstwerdung des Klassenwiderspruchs als eines strukturellen Widerspruchs. Vorherige Staatsbürgerschaften waren für diesen Widerspruch ebenso blind wie die Vorläufer der postmodernen Staatsbürgerschaft für das Phänomen der Normalität blind waren. Scheitern hingegen tut die Staatsbürgerschaft der Zweiten Moderne an einem Widerspruch, von dem sie zum Zeitpunkt ihrer Etablierung nichts wusste. Die Frage ist, inwiefern die postmoderne Staatsbürgerschaft vor dieser Art des Scheiterns gefeit ist. Könnte es sich nicht herausstellen, dass sie sich zwar in Hinsicht auf das Phänomen der Normalität als reflexiver Aufstand gegenüber vorangegangenen, »blinden«, Aufständen unterscheiden lässt; sodass dieses Unterscheidungsmerkmal jedoch in umgedrehter Form auf sie angewendet werden wird, dass sie in anderer Hinsicht selbst als der blinde Aufstand erweisen wird? In diesem Fall wäre jeder Aufstand reflexiv im Hinblick auf die Widersprüche, die er aufzuheben vermag und blind im Hinblick auf die Widersprüche, deren Nicht-Aufhebung ein nachfolgender Aufstand diesem vorwerfen wird. Vor allem wäre die Unterscheidung zwischen blindem und reflexivem Aufstand nicht mehr dazu geeignet, den postmodernen Aufstand als den letzten Aufstand, als die Beendigung der Dialektik der Staatsbürgerschaften, hervorzuheben.

Balibars Konzept der postmodernen Staatsbürgerschaft steht in einem eigentümlichen Konflikt mit der Theorie der unendlichen Dialektik. Wo seine Meta-Theorie der Politik Offenheit fordert, scheint die postmoderne Staatsbürgerschaft Schließung anzubieten. In Anbetracht der Theorie der unendlichen Dialektik und der damit einhergehenden Forderung nach der kritischen Einsicht in die Unabgeschlossenheit und Unabschließbarkeit des politischen Prozesses und der Gleichartigkeit der Genese aller

Staatsbürgerschaftsneugründungen müsste Balibars Vorschlag der postmodernen Staatsbürgerschaft um ein Element erweitert werden. Anstatt nur reflexiv den Widerspruch des abstrakten Begriff des Menschen aufzuheben, müsste er zusätzlich, in einer gleichsam selbstreflexiven Wendung, um seine eigene Fehlbarkeit bzw. sich selber lediglich als Fortsetzung der Dialektik der Staatsbürgerschaften wissen und diese Unabgeschlossenheit explizit thematisieren. Denn eben darin scheint die Pointe von Balibars Theorie zu liegen: Sie will den politischen Prozess nicht nur deskriptiv als dialektischen Entwicklungsprozess aufeinander folgender Staatsbürgerschaften beschreiben, sondern sie stellt die Forderung, dass dieser notwendige und unendliche Prozess durch die Bewusstwerdung seiner Notwendigkeit und Unmöglichkeit ermöglicht werde.

Es stellt sich die Frage, ob diese Art der reflexiven, selbstreflexiven Staatsbürgerschaftsneugründung überhaupt möglich ist oder ob nicht vielmehr jeder Aufstand sich als Ende der Dialektik (miss-)verstehen muss und dadurch Balibars geforderte Verbindung von Dialektik und kritischer These, von der Bewusstwerdung der Unmöglichkeit der *egalitären Souveränität* und ständigen Weiterentwicklung der *egalitären Souveränität* verunmöglicht wird.

### **Schluss: Kritische These und Dialektik**

Balibars Vorgehen bei der Konzeption der postmodernen Staatsbürgerschaft beweist die Problematik der Theorie der sich durch die Dialektik von Aufstand und Verfassung hindurch entwickelnden Staatsbürgerschaft: In dem Moment, in dem die Unmöglichkeit der widerspruchsfreien Umsetzung der Staatsbürgerschaft bewusst wird (in Balibars Analyse die Bewusstwerdung des der Dialektik der Staatsbürgerschaften immanenten Sexismus), verliert die Aussage, der politische Prozess sei als der Entwicklungsprozess der Staatsbürgerschaft zu verstehen, seine Plausibilität und die Forderung, der politische Prozess habe sich als Entwicklungsprozess von Staatsbürgerschaften zu entfalten, seine Legitimität. Die postmoderne Staatsbürgerschaft ist angetreten, die These von der Unmöglichkeit der widerspruchsfreien Umsetzung der Staatsbürgerschaft zu widerlegen. Sie muss zeigen, dass auch die, welche systematisch von der Staatsbürgerschaft ausgeschlossen schienen, sich in der Definition des Bürgers einen Platz erkämpfen können. Die Schwierigkeit, wenn nicht sogar Paradoxie, der postmodernen Staatsbürgerschaft besteht nun darin, dass sie, obwohl sie angetreten ist, die Unmöglichkeit der widerspruchsfreien Umsetzung der *egalitären Souveränität* zu widerlegen, gerade diese Unmöglichkeit der widerspruchsfreien Umsetzung der *egalitären Souveränität* zusätzlich anerkennen muss, um sich Balibars Credo von der Unabgeschlossenheit und Unabschließbarkeit des politischen Prozesses entsprechend

nicht als Beendigung der Dialektik zu verstehen, sondern nur als notwendigerweise widersprüchlichen und vor allem vorläufigen Endpunkt dieser Entwicklung. Das heißt, dass die Unmöglichkeit der widerspruchsfreien Umsetzung nie »bewiesen« sein darf – gäbe es Beweise für diese Unmöglichkeit, nämlich endgültig Ausgeschlossene, kann ihr Fortgang nicht gefordert werden –, doch stets als ein unbewiesener Glaube, als eine aus der Vergangenheit begründete Vorsicht, anerkannt werden muss, damit die kritische These verinnerlicht und Balibars meta-politischen Forderungen nach der Zulassung von Widerständen und dem Suchen nach Widersprüchen nachgekommen werden kann.

Unabhängig davon ob jener selbstreflexive Staatsbürgerschaftsaufstand möglich ist oder ob sich nicht doch die Dialektik von Aufstand und Verfassung und die kritische These als derart inkompatibel miteinander erweisen, dass jeder dialektische Aufstand, um überhaupt zu funktionieren, in einem Moment der notwendigen Selbstverkenning sich mal um mal als Beendigung der Dialektik (miss)verstehen und somit die kritische These als vermeintlich ungerechtfertigten epistemologischen Vorgriff bedeutungslos zurücklassen muss, verdeutlicht jener stets »unbewiesene« Charakter der Widersprüche der *egalitären Souveränität* eine weitere Problematik der Theorie von Aufstand und Verfassung. Diese Problematik bezieht sich nicht auf die Frage, ob jene Selbstreflexion, jene kritische These in der Dialektik der Staatsbürgerschaften möglich ist, sondern auf die Frage, welche Art der Selbstreflexion möglich ist.

Dass immer dann ein dialektischer Fortschritt notwendig wird, wenn die Widersprüche des Staats und der *egalitären Souveränität* sichtbar werden, damit der Staat und das Ideal der *egalitären Souveränität* und somit auch die Forderung nach ihrer ständigen Weiterentwicklung nicht an Legitimität verlieren, lässt einen Verdacht aufkommen: Die Widersprüche der *egalitären Souveränität*, des Staates und des Gesetzes dienen Balibars Theorie nicht nur als Entwicklungsmotor eben jener Institutionen, sondern sie sind auch der ständigen Verdrängung ausgeliefert. Die Widersprüche werden stets (zusätzlich mit dem Versprechen auf die Möglichkeit der Anpassung des universalistischen Systems) in die Zukunft verlagert, aus ihnen werden jedoch keine Konsequenzen im Hier und Jetzt gezogen. Balibars kritische These verlangt zwar die Einsicht in die letztendliche Unmöglichkeit der *egalitären Souveränität*; als Konsequenz leitet Balibar allerdings lediglich die Forderung danach ab, die ständige Weiterentwicklung der Umsetzungen der *egalitären Souveränität* zuzulassen.

Balibar scheint die Bedeutung der kritischen These und dessen, was die Selbstreflexivität der Staatsbürgerschaft genannt werden kann, zumindest zu verkürzen. Anstatt aus der Unmöglichkeit einer widerspruchsfreien Gesellschaft und der widerspruchsfreien Umsetzung der *egalitären Souveränität* nur die Forderung nach der ständigen Möglichkeit der Weiterentwicklung des Systems abzuleiten (Widerstände zulassen, Widersprüche

suchen), müsste das System selber zur Einsicht in das ständige, so auch gegenwärtige Zurückbleiben hinter den, seine Existenz rechtfertigenden, Legitimationsvorschuss gebracht werden. Die Beantwortung der Fragen, was es bedeutet, dass der Staat ständig und notwendig Gewalt ausübt, dass Gesetze ständig und notwendig nicht nur als Freiheit, sondern auch als Zwang funktionieren, kommt dadurch zu kurz. Die kritische These kommt nicht zu einer Kritik oder Aufklärung der Staatsform, der Staatsbürgerschaftsform, der Rechtsform, weil sie nur Utopien in eben dieser Form zulässt.

## Literaturverzeichnis

- Balibar, Étienne. 1993. »Menschenrechte« und »Bürgerrechte«. *Zur modernen Dialektik von Freiheit und Gleichheit*. In: Balibar, Étienne (1993): *Die Grenzen der Demokratie*. Hamburg: Argument-Verlag. S.99-123.
- Balibar, Étienne. 2006a. *Die Universalismen*. In: Balibar, Étienne (2006): *Der Schauplatz des Anderen*. Hamburg: Hamburger Edition. S.281-314.
- Balibar, Étienne. 2006b. *Drei Begriffe von Politik: Emanzipation, Veränderung, Zivilität*. In: Balibar, Étienne (2006): *Der Schauplatz des Anderen*. Hamburg: Hamburger Edition. S.13-48.
- Balibar, Étienne. 2006c. *Ist der Rassismus ein Universalismus?* In: Balibar, Étienne (2006): *Der Schauplatz des Anderen*. Hamburg: Hamburger Edition. S.229-243.
- Balibar, Étienne. 2011. *Bürger-Subjekt. Antwort auf die Frage Jean-Luc Nancys: Wer kommt nach dem Subjekt?* In: Menke, Christoph; Raimondi, Francesca (Hrsg.) (2011): *Die Revolution der Menschenrechte*. Berlin: Suhrkamp. S.411-441.
- Balibar, Étienne. 2012a. *Die Antinomie der Staatsbürgerschaft*. In: Balibar, Étienne (2012): *Gleichfreiheit*. Berlin: Suhrkamp. S.11-71.
- Balibar, Étienne. 2012b. *Die Proposition der Gleichfreiheit*. In: Balibar, Étienne (2012): *Gleichfreiheit*. Berlin: Suhrkamp. S.71-120.
- Balibar, Étienne. 2012c. *Neue Überlegungen zur Gleichfreiheit. Zwei Lektionen*. In: Balibar, Étienne (2012): *Gleichfreiheit*. Berlin: Suhrkamp. S.171-224.
- Balibar, Étienne. 2012d. *Widerstand Aufstand Ungehorsam*. In: Balibar, Étienne (2012): *Gleichfreiheit*. Berlin: Suhrkamp. S.225-254.
- Rancière, Jacques (2011): *Das Unvernehmen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

# Entpolitisierte Abstinenz oder politische Partizipation qua Konsum?

Ausgabe 2014 / 1015  
[www.diskurs-zeitschrift.de](http://www.diskurs-zeitschrift.de)  
[redaktion@diskurs-zeitschrift.de](mailto:redaktion@diskurs-zeitschrift.de)

Kontakt zum Autor  
[harald.strauss@hft-stuttgart.de](mailto:harald.strauss@hft-stuttgart.de)

**Ein Desiderat zur Erforschung politischen  
Engagements im Neoliberalismus**

**Harald Strauß**

Hochschule für Technik Stuttgart, Studiengang KlimaEngineering

## **Abstract**

What is the voter's attitude towards the neoliberalist impregnation of the leading political parties in Germany? The question of the preconditions of active political involvement and participation overlaps with sovereignty itself, in the sense of empowerment on a democratic basis, not only in its structure but based on values that would not contradict its course. Either the observed decrease both of party membership and voter participation is due to a postdemocratic change in the sense of simulative democracy caused by depoliticization in the core of subjectivity (as Blühdorn suggests). The possibility of an apathetic sovereign and a growing distance between expert-driven politics and a less organized people (as Crouch suggests) remains. Or, the public has probably understood the market-driven message of neoliberal politics presenting itself as of no alternative and thus reacts to it with active abandonment and alienation, even more: indifference. The latter case, however, does not imply a total lack of political interest (as several surveys at least in Germany show) but rather makes a strong case for cluelessness and deference to the given economic circumstances. In any case, both lines of argument cast a shadow on the future of political involvement and dedication. This paper discusses a possible approach to investigate the matter by analyzing the programs of Germany political parties in order to show the above mentioned impregnation and formulating the required parts of

such research. In fact, a qualitative instrument to measure the depth of neoliberal attitude in the citizen's mindset is required, as the existing formats to research political attitudes do not provide such an instrument. This is partly due to the lack of a concept that covers the cornerstones of the neoliberal ideology. Within this paper the first conceptual steps towards such an instrument (N-Scale) are taken, mainly focusing on which questions definitely should be part of it. Overall the necessity to conduct further research on this matter reveals itself with regard to the shifting understanding of democracy that is expressed, e.g., in contemporary terms like »market-conform democracy«.

## **Schlüsselwörter**

Neoliberalismus, Partei, Partizipation, Postdemokratie, Wahlbeteiligung

## **Einleitung**

Obwohl es den Anschein hat, dass der Neoliberalismus in Misskredit geraten ist, dürfte eine Bestandsaufnahme der wirtschaftspolitischen Grundannahmen in den Programmen deutscher Parteien eine größere Nähe zu dieser Ideologie zutage fördern, als das Selbstverständnis mancher Akteure vermuten ließe, was nicht zuletzt an der stark beschränkenden Einordnung des Begriffs liegt. In dieser Hinsicht ist eine ausführliche Zitierung der betreffenden Stellen aus den Parteiprogrammen unumgänglich, da andernfalls das Moment der Rhetorik verloren ginge, das eine größere Rolle spielt als die theoretische Triftigkeit der dargelegten Positionen. Um diese tief greifenden Übereinstimmungen der scheinbar verschiedenartigen Programmatiken im neoliberalen Mainstream verstehen zu können, wird zuerst die allgemein Anerkennung des Vorrang des Marktes nachgewiesen und im Detail untersucht. Dies ist notwendig, weil die vermeintliche Unantastbarkeit des Marktgeschehens, konsequent zu Ende gedacht, in eine für die Demokratie paradoxe Situation hinsichtlich des Sinns und der Möglichkeiten politischer Partizipation führt: Wer sich unter den genannten Bedingungen (partei-)politisch interessiert wie engagiert und zugleich die Marktdoktrin akzeptiert, kann eigentlich nur für die Eindämmung, wenn nicht sogar langfristig für die Aufhebung der Parteienpolitik eintreten. Dies wäre historisch-theoretisch zu zeigen. Die radikale Quintessenz dieser Paradoxie lautet: An Stelle des Parteiengzänks möge die Freiheit der Marktteilnehmer treten, die Einhaltung der wirtschaftlichen Spielregeln stifte im gleichen Zuge eine spontane soziale Ordnung, über die der Staat als Wettbewerbshüter wacht. Politisches

Engagement ließe sich, überpointiert formuliert, angesichts solcher Freiheit per se als reaktionärer Rückfall in überkommene Denkmuster brandmarken (Blühdorn 2013, 152). In milderem Licht betrachtet könnte aber auch das allmähliche Ende der Hegemonie des Neoliberalismus in der andauernden ökonomischen Krise auf die Tagesordnung gerückt sein (Schaal und Ritzi 2012, 8). Andererseits konstatiert der in diesem Zusammenhang oft zitierte Mahner Colin Crouch zuletzt die Eigentümlichkeit, dass der Neoliberalismus trotz Krise bislang zu überleben scheint (Crouch 2011).

Als Gegenposition ließe sich formulieren: Wer im Gegenteil daran festhält, die gemeinsamen Angelegenheiten in politischen statt marktwirtschaftlichen Bahnen zu regeln, kommt über kurz oder lang nicht umhin, die Marktdoktrin grundsätzlich in Frage zu stellen – oder verharrt im Selbstwiderspruch. Angesichts der Nähe zu neoliberalen Einstellungen (nicht nur) in der verfassten Politik (wie die spätere Darstellung der Parteiprogramme zeigen wird), sind die Erfolgsaussichten politischer Partizipation und politischen Engagements also erheblich reduziert. Freilich existiert noch die Möglichkeit, den Komplex des politischen Engagements an die Spielräume anzupassen, die der Neoliberalismus bestehen lässt – Charity statt Solidarität, Suppenküche statt Sozialpolitik, Almosen statt garantierte Grundsicherung, alles privater Goodwill anstelle »termitenstaatlicher« Daseinsvorsorge. Diese Formen sind im Ansatz bereits praktisch etabliert, teils im neoliberalen Gepräge, teils jedoch durchaus als politisch-praktische Reaktion dagegen. Die Erfahrung der (wie Systemtheoretiker sagen würden) zunehmenden Ausdifferenzierung der Funktionssysteme zeigt, dass die Reichweite demokratischer Mitbestimmungsmöglichkeiten begrenzt ist, wo die das Gemeinwesen betreffenden Funktionen privatwirtschaftlich geregelt werden. Freilich bleibt die Privatisierung öffentlicher Daseinsvorsorge, die mit Effizienzsteigerungen bei gleichzeitiger Kostensenkung begründet wird, eingangs eine politische Entscheidung. Diese Entwicklung beruht nicht zuletzt auf widerstreitenden theoretischen Prinzipien, einerseits dem Marginalismus der subjektiven Wertlehre in der ökonomischen Theorie, mit dem versucht wird, die Allokation von Ressourcen zu modellieren und andererseits der kollektiven Wahl solcher Verteilung in demokratischen Prozessen, soweit es die Gemeingüter betrifft (Streek 2011, 7). Es zeigt sich schon an dieser Stelle, dass eine Auseinandersetzung mit ökonomietheoretischen Konzepten zur Klärung der Frage unabdingbar ist, wie die vermeintlich ökonomische Alternativlosigkeit politischer Entscheidungen argumentiert wird – dies soll in diesem Text demonstriert werden, weil die einschlägige Literatur besonders unter dem Stichwort der Postdemokratie dazu keinen Beitrag leistet.

Ferner zeichnet sich ab, dass die alltagspolitische Ergänzung des neoliberalen »Denkstils« (Plehwe und Walpen, 2007, 347-371) der Neokonservatismus ist, dessen Entwicklungen in Europa zwar als »Rechtspopulismus« gebrandmarkt werden, doch



ihrerseits die Begleiterscheinung einer markthörigen Politik anzeigen, wo immer diese harte Einschnitte ins Sozialsystem praktiziert. Neokonservative Positionen – diese Prognose sei gewagt – werden in die Programme der etablierten Parteien zunehmend Eingang finden, denn gemäß der Analogiebildung, welche die Demokratie als Markt betrachtet (Downs 1957, 137), lautet für die Akteure des »politischen Marktes« die Parole: »Never trade against the market.« Systemtheoretisch gesagt, herrscht hier nach Opportunitätsgesichtspunkten Zugzwang, um Macht zu erringen bzw. zu wahren. Allerdings sind systemtheoretische Instrumente nicht geeignet, gerade den Zusammenhang von popularisierten Konzepten ökonomietheoretischer Herkunft und politischer Systembildung zu ergründen.

All diese Erwägungen dienen der Vorverständigung, welche Elemente zur Konstruktion eines Messwerkzeuges, einer »Neoliberalismus-Skala« (N-Skala), zu berücksichtigen wären.

### **Deutungsbedürftige Demokratieauffassungen**

Seit dem Einbruch der weltwirtschaftlichen Wachstumsphase in den 1970er Jahren wird hart daran gearbeitet, den lohnabhängig Beschäftigten in einen selbstverantwortlichen Geschäftspartner, oder: Unternehmers seiner Selbst (Foucault, 2006, 300-302) zu wandeln. Oder in den Worten von Miller und Rose:

»Individuals had to be governed in light of the fact that they each sought to conduct their lives as a kind of enterprise of the self, striving to improve the ›quality of life‹ for themselves and their families through the choices that they took within the marketplace of life.« (Miller und Rose 1995, 455)

Das muss mit einer Veränderung des Selbstverständnisses des Staatsbürgers einhergehen. Dieser erscheint heute weniger an Parteien als an wirtschaftspolitischen Positionen orientiert, insbesondere an solchen, die ihm als Marktteilnehmer und Steuerpflichtigen Vorteile versprechen. Das deckt sich zunächst mit Blühdorns Position. Solche Einstellungen dürften allerdings nur noch schwach für eine aktive politische Partizipation, geschweige denn für ein ehrenamtliches politisches Engagement motivieren. Dennoch: Wie sich Arzheimers Untersuchung entnehmen lässt, bildet »Politikverdrossenheit« keinen belastbaren Erklärungsansatz für als Erlahmen bestimmter Formen der politischen Teilhabe (Arzheimer 2002, 202-204). Ob an die Stelle von Wahlbeteiligung und traditioneller Organisiertheit in Parteien und Gewerkschaften der außerparlamentarisch vernünftig engagierte Bürger tritt und seine Souveränität beweist, ist zumindest mit Blick auf die offen chauvinistischen Massenproteste unter der Fahne der

Anti-Islamisierung und der strukturell antisemitischen Montagsdemonstrationen der jüngsten Zeit erheblich in Zweifel zu ziehen.<sup>1</sup> Souveränität als die Idee der Herrschaft des Volkes scheint hier weniger aufgegeben, wie etwa Crouch in Erläuterung seines Postdemokratie-Konzeptes darlegt (Crouch 2008, 30-32), als in eine Karikatur überführt, weil engagierter Protest nicht per se als demokratisch zu bewerten ist, werden die Ziele solcher Bewegungen in Rechnung gestellt. Insbesondere die Infragestellung von Herrschaft, die Crouch annonciert, lässt sich in solchen Bewegungen, denen es um eine andere Herrschaft geht, nicht erblicken. Zumindest wäre das Konzept des »kritischen Bürgers« in seinen zwei Richtungen der Passivität und Aktivität (Schaal und Ritzi 2012, 21) empirisch in Hinsicht auf ein demokratieförderliches Engagement zu überprüfen. Insofern heute im Diskurs der Demokratie der funktionierende Markt als Bedingung angesehen wird, gemeinwohlorientierte Umverteilung qua Steuerpolitik praktizieren zu können und den Staat zu legitimieren, ist der Einzelne in Sachen Partizipation und Mitbestimmung primär auf Marktteilnahme und Selbstregulation als Arbeitskraftunternehmer verwiesen (spätestens mit den »Gesetze[n] zur Reform des Arbeitsmarktes« von 2003 bis 2005 kommt diese Aktivierungspolitik zu einem vorläufigen Höhepunkt). Ob dies nun als neoliberale Wende oder tiefgreifender als die Konsequenz der Konstruktion des deutschen Nachkriegsstaates angesehen werden mag – Fakt ist, dass keine der etablierten politischen Akteure basale Änderungsvorschläge an den bestehenden Modalitäten der Reichtumserzeugung und -verteilung unterbreitet. Die derzeitige Ausgestaltung der Position der politischen Mitte propagiert den Status quo als alternativlos. In dieser Hinsicht lässt sich die Abnahme der Beteiligung am politischen Geschehen weniger als ein apolitisches Verhalten, sondern zunächst als eine passive Antwort auf die verfasste Politik deuten, deren Vertreter die Gewohnheit angenommen haben, die ökonomische Prämisse allgegenwärtiger Knappheit als einen Zwang zu interpretieren, der in der Sache begründet sei und somit die normative Kraft des Faktischen erlange. Nicht zu unterschätzen ist auch, dass nachfolgenden Generationen jene Politik der vorgeblichen Alternativlosigkeit als normative Selbstverständlichkeit begegnet, während die Vorangegangenen, die noch mehrheitlich persönliche Wohlstandszuwächse kennengelernt haben, sich dem Programm doch nur widerstrebend fügten. Über den Generationenwechsel dürfte der Common-sense des Wählers, der Wählerin zur Wirtschaft vollends zu den neoliberalen Sachzwangsargumentationen der Politik aufgeschlossen haben. Dabei ist aber offen und klärungsbedürftig, ob das neoliberale Mainstreaming positiv oder negativ empfunden wird.<sup>2</sup> In diesem

---

1 Zumindest erscheint die durchaus wahrnehmbare aufgeklärte demokratische Gegenbewegung als reaktiv und schwächer, was allerdings nicht den Schluss erlaubt, sie sei geringer in der Bevölkerung verankert. Dem attackierenden Part eignet stets die größere Präsenz als den Kräften der Abwehr.

2 Im Jahr 2014 gelangte die Untersuchung »Sichtbare Demokratie. Debatten und Fragestunden im

Zusammenhang lässt ein Untersuchungsergebnis aus einer durch das Allensbach-Institut 2013 im Auftrag des Bundesministeriums für Familie, Senioren, Frauen und Jugend durchgeführten repräsentativen Befragung unter 20-34jährigen aufhorchen:

»Kritischer betrachten viele Jüngere die politischen Entscheidungen: 55 Prozent der 20- bis 34-Jährigen haben den Eindruck, dass die eher langfristigen Interessen ihrer Generation von der Politik nicht ausreichend berücksichtigt werden. Befunde aus anderen Umfragen deuten darauf hin, dass es bei dieser Frage nicht etwa Meinungsverschiedenheiten zwischen Jüngeren und Älteren, sondern weitgehende Übereinstimmung gibt.« (BMFSFJ 2013, o. S.)<sup>3</sup>

Die angekündigte Begriffsarbeit an den Grundlagen einer möglichen Messung der Signifikanz neoliberaler Denkweisen bedarf einer systematischen Selbstverständigung. Um besser verstehen zu können, wie der Topos »Wirtschaft« in das Verhältnis des Einzelnen zum Handlungsfeld Politik hineinspielt, ist es sinnvoll, sich zunächst vier basale Komplexe zu vergegenwärtigen: 1. Was bedeutet Ökonomie als Reproduktionszusammenhang einer Gesellschaft? 2. In welchem Verhältnis stehen Markt und Staat unter neoliberaler Perspektive? 3. Wie lauten die zentralen Annahmen der neoklassischen Wirtschaftstheorie, auf denen die ökonomische Expertise des Neoliberalismus fußt? 4. Welche politischen Koalitionen sind im Neoliberalismus möglich? Der daran anschließende Abschnitt präsentiert zum Beleg ausführlich die einschlägigen Stellen aus den Parteiprogrammen und gestattet die vergleichende Lektüre, im Zuge derer die Leserin sich selbst ein Bild davon machen kann, ob die hier vorgetragene Diskussion triftig ist oder nicht.

Da sich insbesondere die Mittelposition, die Blühdorns Ausführung des postdemokratischen Prozesses im Anschluss an Sheldon Wolin und Ronald Inglehart zwischen Demokratieoptimismus und -pessimismus kennzeichnet, als anschlussfähigste erweist, soll zum Schluss das politische Angebot und die Nachfrage in der »Simulativen Demokratie« im Lichte der vorangegangenen Ergebnisse diskutiert werden. Das besondere Problem, auf das die zukünftige quantitative Forschung zu reagieren hat, besteht nämlich möglicherweise darin, dass die Simulation durchaus als »Demokratie« selbst verstanden wird. Auch dies hätte eine Messung neoliberaler Denkungsarten zu berücksichtigen.<sup>4</sup> Ohne die Ausarbeitung eines entsprechenden Instruments zur Messung

---

Deutschen Bundestag« der (neoliberalen) Bertelsmann Stiftung u. a. zu dem Ergebnis, dass nur etwa ein Viertel der Befragten überhaupt ein Debattenthema des Bundestages aus der jüngsten Zeit in Erinnerung zur rufen vermochte – in einem Befragungszeitraum, in dem die aktuelle Haushaltsdebatte medial gut repräsentiert gewesen war (Hierlemann und Sieberer 2014, 24-25).

3 Solchen Fragestellungen in größeren zeitlichen Horizonten stehen wiederum kurzfristige Befunde etwa zur »Regierungszufriedenheit« gegenüber. Im Juli 2015 bewerteten 57 % der Befragten einer Infratest-Dimap-Untersuchung die Arbeit der Regierung im positiven Bereich, 42 % im negativen. (Infratest-Dimap 2015, 11).

4 Dies bedeutete nämlich, dass abgesehen von dem in den Befragungen bekannten Phänomen der

der Wahrnehmung und persönlichen (Nicht-)Übereinstimmung des wahlberechtigten Bürgers reflektieren die theoretischen Beiträge zur Entwicklung der Demokratie in letzter Instanz eher die subjektive Einschätzung der Theoretiker als den Zustand der Demokratie. Kurz gesagt: Die Ahnung steht im Raum, dass sprichwörtlich etwas faul ist im Staate Dänemark, doch lässt sich nicht eindeutig entscheiden, ob die ökonomietheoretisch-ideologischen Grundlagen der Parteienprogramme auch weitestgehend geteilt werden, oder ob sich eher eine stumme Opposition formiert.

## 1. Arbeitsteilung, Produktivkraftentwicklung und das Kommune

Das Postulat jeglicher humaner Organisationsform ist *Arbeitsteilung*. Eine fortschreitende Differenzierung der Arbeitsteilung hat im Mindesten zwei gravierende Folgen: erstens die Differenzierung der Lebensgestaltung und zweitens die der Bedürfnisse bzw. der Ansprüche an die jeweilige Lebensgestaltung. Motor dieser Prozesse ist die Fortentwicklung der Produktivkräfte (intellektuelle, kulturelle und technische Ressourcen) einer Gesellschaft, deren Grenzen dann offenkundig werden, wenn sie auftretende Probleme nicht adäquat zu beantworten vermag. Aktuell und prominent dürfte auf lange Zeit die politisch mittlerweile breit getragene Forderung eines nachhaltigen Wirtschaftens sein (siehe z. B. den Jahresbericht der Bundesregierung Merkel-Westerwelle 2009/10), das zugleich dem Mechanismus des Wachstums verpflichtet bleibt (siehe z. B. das Wachstumsbeschleunigungsgesetz der Bundesregierung vom 22.12.2009). Gleiches gilt in bevölkerungspolitischer Perspektive für den Umgang mit Transfer-Empfängern, deren Bemühungen von der Arbeitsmarktsituation wie den Lohnniveaus konterkariert werden.<sup>5</sup>

Aus dem hohen Stand der Produktivkraftentwicklung und Arbeitsteilung resultiert eine irreversible wechselseitige Abhängigkeit. Die Verwirklichung einzelner Interessen ist umso stärker auf das gemeinsame Zusammenspiel verwiesen, je mehr sich die *Produktivkraftentwicklung* differenziert. Kurz gesagt: Jeder ist so stark wie nie zuvor auf den anderen angewiesen und demgemäß haben alle hohen Koordinierungsbedarf. Dieser objektive – nicht normativ hergeleitete – Zusammenhang sei hier unter dem Begriff des *Kommunen* zusammengefasst. Produktion und Distribution sind die Kerndimensionen, um die ein großer Teil der politischen Auseinandersetzungen kreist, offen oder verdeckt. Auch wenn sich nicht alle Themen politischen Engagements darauf reduzieren lassen, durchdringen diese Elemente als zwingende Voraussetzung die verschiedenen Kontexte

---

»sozialen Erwünschtheit«, die die Antworten verfälschen, ein tiefer gehender Bias besteht, bei dem die intendierte Bedeutung der Fragen sich nicht mit der Interpretation durch die Befragten deckt. Interviewer und Proband sprächen dann aneinander vorbei.

<sup>5</sup> Von 2007 bis 2014 ist der Anteil der Erwerbstätigen in der Gesamtheit aller erwerbsfähigen ALG II-Empfänger von 23,1 % auf 29,4 % gestiegen. Seit Einführung des gesetzlichen Mindestlohnes zeichnen sich rückläufige Tendenzen ab (Institut Arbeit und Qualifikation Universität Duisburg-Essen 2015, 2).

der politischen Teilhabe und Mitbestimmung – zumeist in der limitierenden Weise der »Machbarkeit«.

## 2. Legitimation des Staates durch Marktwirtschaft

»Man muss,« wie Ludwig Erhard in seiner Rede vom 21. April 1948 vor der Vollversammlung des Wirtschaftsrates des Vereinigten Wirtschaftsgebietes ausführt,

»sowohl die Anarchie als auch den Termitenstaat vermeiden, denn nur ein Staat, der zugleich die Freiheit und Verantwortlichkeit der Bürger begründet, kann berechtigterweise im Namen des Volkes sprechen.« (zit. n. Stützel 1981, 40)

Die ungewöhnliche Wortwahl vom »Termitenstaat« erweist einem der Doyens des Neoliberalismus, Wilhelm Röpke, direkte Reverenz. Röpke verwendete den Begriff 1944 in »Civitas Humana« synonym zum »Kollektivismus« – und das zielte nicht alleine auf die Wirtschaftsweise der Sowjetunion, sondern vielmehr auf ein prinzipielles Verhältnis von Staat und Gesellschaft. Im frühen Neoliberalismus drehte sich die Konfrontation nicht um eine Entgegensetzung »Freiheit oder Sozialismus«, sondern um die Rolle und Legitimation des Staates, nachdem der Anti-Etatismus den traditionellen Liberalismus in die Wirkungslosigkeit versetzt hatte. Die Auseinandersetzungen um diese Frage verliefen von Anfang an kontrovers (Walpen 2004, 57). Das plurale Spektrum umfasst einerseits Vertreter jenes Liberalismus, die dem Staat eine reduzierte Rolle zubilligen, insofern dem Markt eine Unvereinbarkeit mit dem Staat eigne. Die europäische Version des neoliberalen Projekts bemüht sich dagegen, diese Unvereinbarkeit staatsseitig mit dem Ziel einer übersichtlichen Staatsfunktion aufzuheben, die am ehesten als Gewährleistung und Vermeidung von Interventionismus zu beschreiben ist. Die radikale Ablehnung der staatlichen Intervention zur Behebung sozialer Ungleichheit bedeute den schleichenden Übergang zum Sozialismus, der bereits von Lippmann (Lippmann 1934, 24) nicht nur dem Faschismus gleichgesetzt wurde, sogar Roosevelts »New Deal« wurde in diese Gleichung einbezogen (Walpen 2004, 51). Eine »Road to Serfdom« also, wie Hayek 1944 titelte. Walter Lippmann stellt seinerseits in »The Method of Freedom« 1934 nicht nur die Planwirtschaft allein, sondern auch die physiokratische Parole des Laissez-faire zur Disposition, was den Blick auf die Staatsfrage lenkt:

»Representative government, as it has developed under laissez-faire in most countries, is incompatible with a state which accepts responsibility for the economy as a whole. But the method of free collectivism goes to the base of those disorders which commonly make democracy irresponsible. By this

method political and economic liberty can, I believe, be made secure. Is there any other? It is impossible to go back to laissez-faire and the neutral state.«  
(Lippmann 1934, 111)

Lippmanns Schrift »The Good Society« von 1937 markiert im krisengeschüttelten liberalistischen Milieu einen Wendepunkt, weniger dem Inhalt des Textes als seiner historischen Inkubation wegen. Mit Reprise der Themen aus Mises' »Die Gemeinwirtschaft« (1932) sowie Hayeks »Collectivist Economic Planning« (1935) entfaltet Lippmann eine Mischung aus apokalyptischer Darstellung des kollektivistischen staatlichen Handelns und eschatologischer Predigt der individuellen Freiheit (Walpen 2004, 54). Um das Ereignis dieses Buches wird sich im August 1938 eine internationale Schar liberaler Theoretiker zum »Colloque Walter Lippmann« in Paris einfinden und in eine Diskussion zur Reanimierung des Liberalismus eintreten, hier wird der Begriff »Neoliberalismus« positiv besetzt (Walpen 2007, 60). Rüstow und Röpke melden in ihrem Eröffnungsbeitrag den Bedarf einer Neuorientierung der Gesellschaftswissenschaften an, in dem sich deutlich die Hinwendung zu einem prinzipiellen Verfahren der Regierungskunst abzeichnet, die sich der »Vitalsituation« der Menschen (Walpen 2004, 58) zuwenden soll, anstatt in der Hauptsache auf den Marktmechanismus zu vertrauen, wie Mises und Hayek argumentieren. Diese Differenzen in der zentralen Frage der Regierungsaufgabe verleihen dem Begriff Neoliberalismus einen dissonanten Klang. Plehwe und Walpen (Plehwe und Walpen, 2007, 347-371) bieten daher für eine sinnhafte Erfassung von Neoliberalismus den Begriff des »Denkstils« auf, den sie sogleich in Absetzung zu Flecks (1935) Bestimmung mit Rückgriff auf Mannheim (1922) erweitern.

»In dieser Perspektive umfasste der neoliberale Denkstil den Markt, das Konkurrenzprinzip und das Preissystem als jene Stilelemente, die zur Auflösung von Problemstellungen führen.« (Plehwe und Walpen 2007, 362)

Eine Zwischenbilanz und ein erster Vorschlag zur Einlösung des Desiderats einer N-Skala: Für die hier behandelte Frage, ob politisches Engagement mit der Verwirklichung neoliberaler Elemente aus Sicht des Souveräns obsolet geworden ist oder sich aber ein neues politisches Selbstverständnis abzeichnet, bietet die Klammer des Denkstils Vorteile. Ohne sich einer spezifischen Richtung im neoliberalen Chor widmen zu müssen, wären rund um die Themen »Markt«, »Konkurrenz« und »Preis« resp. »Kosten« in einer ersten Stufe leitfadengestützte Interviews denkbar, denen Aussagen zur Bildung einer N-Skala abzugewinnen sind. Zum Kontrast: Die Messung des »politischen Interesses«, wie etwa im Zuge der »Allgemeinen Bevölkerungsumfrage der Sozialwissenschaften« (ALLBUS) vermag keinen Einblick in die politischen Vorstellungen dieses (übrigens zwischen 1998 und 2010 gestiegenen) Interesses zu geben (vgl. Schaal und Ritzi 2012, 20-21). Unter

Anwendung eines entsprechend neu konzeptionierten Werkzeugs ließe sich die Verankerung neoliberaler Elemente im Denken quer durch die sozialen Milieus (z. B. Sinus-Modell) messen, selbst bei jenen, die den Begriff in pejorativer Absicht gebrauchen. Die Kontinuität dieses Denkstils besteht vor allem in einer neoklassisch geprägten Vorstellung von Ökonomie.<sup>6</sup> Vor diesem Hintergrund wäre z. B. die festgestellte mehrheitliche Befürwortung von Reformen näher zu untersuchen (Neugebauer 2007, 111). Als mutmaßlicher Gegenpol zur neoklassischen fungieren keynesianische und arbeitswerttheoretische Auffassungen. Andere Varianten würden aufgrund mangelnder traditioneller Verankerung kaum eine Rolle spielen. Hier dürfte die größte Schwierigkeit des Unterfangens liegen: Die Kompetenz der Forscher, die verschiedenen Motive in der Analyse des Materials unterscheiden und den jeweiligen ökonomietheoretischen Prämissen zuordnen zu können. Symptomatisch für die Diskussion um weiter gefasste theoretische Klammern in der sich fortlaufend spezialisierenden politischen Theorie ist die Leerstelle des Ökonomischen, das als Objekt und nicht als Baustein einer solchen Makrotheorie behandelt wird. So fülle Schaal und Ritzi zufolge Crouchs Konzept der Postdemokratie »die beklagenswerte Vakanz eines Ansatzes«, der es an kritischer gesellschaftstheoretischer Perspektive zu gebrechen scheint (Schaal und Ritzi 2012, 23). Doch fehlt in ihrer Aufzählung der Eigenschaften des gesuchten politiktheoretischen Erklärungsansatzes eben die ökonomietheoretische Dimension.

Unter anderem käme es darauf an, die landläufige Zuordnung des Terminus »Neoliberalismus« an wirtschaftsnahe Parteienkreise, liberale politische Parteien, Arbeitgeberorganisationen oder Think Tanks unberücksichtigt zu lassen und »Neoliberalismus« auf einer höheren Ebene als Verhältnis von Staat und Gesellschaft zu denken. Das Neue dieses Verhältnisses besteht etwa Foucault zufolge darin, »die Legitimität des Staats auf die garantierte Ausübung einer wirtschaftlichen Freiheit« zu gründen, »eine ständige Genealogie des Staats im Ausgang von der Institution der Wirtschaft« (Foucault 2006, 124). Die Pointe dabei ist, dass Wirtschaft als Legitimität stiftende Institution die Individuen als Marktteilnehmer in die Funktion transponiert, im Zuge ihrer wirtschaftlichen Handlungen zugleich einen impliziten politischen Konsens zu erzeugen. »Das bedeutet«, wie Foucault zusammenfasst,

»daß die Zustimmung zu diesem liberalen System als Nebenprodukt neben der juristischen Legitimation den Konsens, den permanenten Konsens erzeugt, und das Wirtschaftswachstum, die Produktion des Wohlstands durch dieses Wachstum erzeugt als Spiegelbild zur Genealogie Wirtschaftsinstitution/Staat eine Bewegung von der Institution der Wirtschaft zur globalen Zustimmung der

---

<sup>6</sup> Die roheste Form des Wohlstands-Chauvinismus begegnet zuletzt in der Diskussion um den politischen Umgang mit den derzeit relativ steigenden Flüchtlingszahlen.

Bevölkerung zu ihrer Ordnung und ihrem System.« (Foucault 2006, 124-125)

Nach dem Sieg der Alliierten über den nationalsozialistischen Staat besteht die spezifisch deutsche Konstellation darin, in einem Nicht-Staat einen wirtschaftlichen Freiraum zu organisieren (Foucault 2006, 127). Charakteristisch für den neoliberalen Denkstil sind Wendungen wie jene im von Leonhard Miksch formulierten »Gesetz über Leitsätze für die Bewirtschaftung und Preispolitik nach der Geldreform« von 24. Juni 1948, das die Rolle des Wirtschaftsrates als Hüter des Wettbewerbs in Vorwegnahme der Funktionsweise und Legitimation des kommenden Staates beschreibt:

»Soweit der Staat den Verkehr mit Waren und Leistungen nicht regelt, ist dem Grundsatz des Leistungswettbewerbs Geltung zu verschaffen. Bilden sich wirtschaftliche Monopole, so sind sie zu beseitigen und bis dahin staatlicher Aufsicht zu unterstellen.« (Leitsatz III, zit. n. Erhard 1964, 160-161)

Kennzeichnend ist das Ineinandergreifen quasi-staatlicher Regulierungsansprüche an immer jenen Stellen, die ein bestimmtes Marktgeschehen behindern könnten, wie das Ungleichgewicht, die Monopolbildung oder die Schwächung bestimmter Marktteilnehmer. Der Neoliberalismus teilt die Frage des klassischen Liberalismus, wie Handelsfreiheit gegen den (feudalen) Staat durchzusetzen ist, sowenig wie dessen Marktverständnis. Der Markt sei nicht das Spiel von Äquivalenzen, wesentlich sei vielmehr die Ungleichheit, die für alle gleich sei, der Wettbewerb der Marktteilnehmer (Foucault 2006, 172-173). Damit wird der ökonomische Mechanismus als sozial strukturierendes Moment zum Bestandteil von Regierungstechnik; das Moment der Äquivalenz ist, anders als Foucault argumentiert, darin enthalten, es gehört jedoch der Schnittmenge von Wirtschaftswissenschaft und Rule-of-law an.<sup>7</sup> Der Primat der Wettbewerbsfreiheit fügt sich in die wiederkehrende neoliberale Kritik an der parlamentarischen Demokratie. So befürwortete Hayek, der wie alle neoliberalen Theoretiker den kollektivistischen, totalitären Staat ablehnte, gleichwohl den autoritären Staat (Plehwe und Walpen, 2007, 357).

Der Markt zieht seine legitimierende Kraft gegenüber dem Staat aus der Deutung des Kaufaktes als demokratischer Willensäußerung. Im Gründungsprotokoll des Colloque Walter Lippmann von 1939 findet sich die aufschlussreiche Formulierung von der »Volksabstimmung der Preise«. (Walpen 2004, 60) Insbesondere Rougiers Beitrag zu diesem Kolloquium bestimmt das progressive Moment des Liberalismus als fortgesetzte Anpassung der Rechtsordnung an die wissenschaftlichen Entdeckungen und den Fortschritt der wirtschaftlichen Organisation:

<sup>7</sup> Nämlich in Form des Lohnes, dessen Aushandlung durch rechtlich gleichgestellte Personen eine Äquivalenz festschreibt, die sich mit den ökonomischen Grenzkosten decken soll. In dieser Schnittmenge aus Rechtstheorie und Ökonomietheorie tauchen diverse Gleichgewichtsvorstellungen auf.



»Wir begreifen heute besser als die großen Klassiker, worin eine wirklich liberale Wirtschaft besteht. Es ist eine Wirtschaft, die einem zweifachen Schiedsgericht unterliegt: dem spontanen Schiedsgericht der Konsumenten, die durch ihren Geschmack den Ausschlag bei den Gütern und Dienstleistungen geben, die ihnen auf dem Markt angeboten werden, und zwar durch den Volksentscheid der Preise, und dem vom Staat vorbereiteten Schiedsgericht, das die Freiheit, die Pflichttreue und die Effizienz der Märkte gewährleistet.«  
(zit. n. Foucault 2006, 228-229)

Die strukturelle Verschiebung demokratischer Prozeduren in die technische Sphäre des Marktes findet sich gleichlautend bei Franz Böhm, christdemokratischer Wirtschaftstheoretiker und Mitbegründer des Periodikums der Freiburger Schule »Ordo«. Er bezeichnet Marktgesetze als

»eine tägliche und stündliche plebiszitäre Demokratie, ein das ganze Jahr hindurch vom Morgen bis in die Nacht währendes Volksreferendum, die technisch idealste [sic!] Erscheinungsform von Demokratie, die überhaupt existiert.« (zit. n. Lieber 2007, 393)

Die Sprache, in welcher die Demokratie sich qua Markt äußert, ist der Preis. Der gewissermaßen stotterfreie Markt ist der eines (imaginären) Gleichgewichts, das nicht mit egalitärem Ausgleich zu verwechseln ist. Die Neoliberalen projizieren, wie Foucault in seiner sechsten Vorlesung betont, den Markt als Spiel der Wirtschaft

»mit eben den ungleichen Wirkungen, die es mit sich bringt, eine Art von allgemeinem Regelungsfaktor der Gesellschaft [...], dem offensichtlich jedermann nachgeben und sich fügen muss.« (Foucault, 2006, 203)

Wo sich nun Wähler für Einschnitte ins soziale Sicherungssystem mobilisieren lassen (das ist die o. g. »Reformbereitschaft«, die den alten wohlfahrtsstaatlichen, einhegenden Sinn des Reformbegriffs in sein Gegenteil verkehrt), insbesondere vermöge der Appellation an das Empfinden von Ungerechtigkeit, wäre dies unter dem genannten Aspekt der »Wettbewerbspräferenz« zu betrachten. Andere Motive, wie Neid, Missgunst und »Sozialdarwinismus« sind dagegen zweitrangig, weil die »Wettbewerbspräferenz« im Gegensatz zu individuellen Empfindlichkeiten ein gesellschaftlich strukturierendes Moment ist.

### 3. Neoklassik im Grundriss

Um die wirtschaftstheoretische Grundierung des neoliberalen Denkstils zu verstehen und im Zuge weiterer Untersuchungen durchgängige und widersprechende Momente in den Motivationen politischen Engagements und politischer Partizipation erkennen zu können, müssen im Grundzug folgende Theoriestücke begriffen werden: a) der grundlegende Unterschied zwischen objektiver und subjektiver Wertlehre, b) die Gleichgewichtstheorie des Marktes und ihr Rationalitätskonzept und c) die Mechanik des Marginalismus im Verbund mit dem Paradigma der Angebotsorientierung. Keynesianische Motive werden hier – um den Rahmen zu wahren – nicht berücksichtigt.

#### a) Objektive und subjektive Wertlehre

Unter der historischen Bedingung, dass eine Klasse von Menschen gebildet wird, indem das Gemeineigentum, die Allmende, gewaltsam aufgelöst wird und als einziger Besitz die individuelle Arbeitsbefähigung verbleibt, tritt Arbeitskraft als Ware auf, die von Kapitalbesitzern als Input gekauft und verwendet wird. Die Besonderheit dieses Inputs besteht in dem Unterschied, dass die Arbeitskraft den Kapitalbesitzer weniger kostet als die gesamte Arbeit ihm einbringt, weil sie mehr dinglichen Output erzeugt als sie zu ihrer physischen Wiederherstellung bedarf, worauf – kurz gesagt – die Bildung eines Mehrwerts beruht.<sup>8</sup> Die Preisbildung ist an die Produktionssphäre gekoppelt, demgegenüber der Markt als Distributionssphäre den Ort der Wertaktualisierung, jedoch keinen der Wertschöpfung darstellt. Soweit zur objektiven Wertlehre.

Bezogen die »Klassiker« und ihr prominenter Kritiker die Wertbildung auf Arbeitskraft und Naturressourcen, vertraten gegen Ende des 19. Jahrhunderts Menger (1871), Jevons (1871) und Walras, der Jüngere (1874), die Linie einer subjektivistischen Begründung und entwickelten unabhängig voneinander je ihre Version einer Grenznutzentheorie.<sup>9</sup> In der subjektiven Wertlehre sind die Preise gekoppelt an das individuelle Bedürfnis; im Kreuzungspunkt von Angebot und Nachfrage verkörpere sich gewissermaßen der Nutzenkalkül des Einzelnen, der seine begrenzten monetären Ressourcen auf verschiedene Güter verteilt. Dieser Modus der Preisbildung erstreckte sich auf alle Güter, also auch auf die Produktionsfaktoren. Dies markiert den entscheidenden Unterschied zur objektiven Wertlehre, weil die besondere Stellung der Arbeitskraft als prominenter Faktor, der Neuwert im Produktionsprozess schöpft, verschwindet. Mithin ist die Verbindung zum Begriff des Mehrwerts und der entsprechenden Theorie der Aneignung gekappt. Arbeit ohne die Differenzierung zur Arbeitskraft, fungiert in der subjektiven Wertlehre als

<sup>8</sup> Die Struktur des Arbeitsvertrags lässt diese Differenz von Arbeit und Arbeitskraft nicht erkennen.

<sup>9</sup> Allen ging Heinrich Gossens Entwicklung des gleichen Zusammenhangs – auch unerkannt – vorweg.

Produktionsfaktor, der sich nicht von den anderen Faktoren unterscheidet – die subjektive Wertlehre verlegt den Akt der Wertschöpfung von der Produktions- in die Zirkulationssphäre, den Markt. Dieser Punkt ist wiederum für die Erforschung der Einstellungen zum politischen Engagement wichtig, weil der Unterschied zwischen objektiver und subjektiver Wertauffassung für die Selbstbeschreibung abhängig Beschäftigter wie ihrer Interessenvertretungen einen Unterschied ums Ganze macht: Während auf dem Standpunkt der objektiven Wertlehre die politischen Auseinandersetzungen um die Größe des zu schöpfenden Mehrprodukts und nicht zuletzt seiner gemeinnützigen Anwendung kreisen sollten, ist das aus dem Blickwinkel der subjektivistischen Position ausgeschlossen, weil weder eine Differenz von Arbeit und Arbeitskraft noch ein klar definiertes Mehrprodukt existieren. Der Ruf nach besseren Arbeitsbedingungen und höherer Entlohnung wird ausschließlich als normative Forderung verstanden und ist damit den von der Gegenseite eingebrachten Sachzwang-Argumenten strukturell unterlegen.<sup>10</sup> Auf dem Weg zur Bildung einer N-Skala wäre der normativen Einfärbung von Aussagen also ebenfalls besondere Beachtung zu schenken.

## **b) Gleichgewichtstheorie des Marktes**

Der bereits erwähnte Léon Walras tritt, anknüpfend an die Prämisse der »rareté« (Knappheit) mit seiner Theorie des allgemeinen Gleichgewichts hervor, »in dem sämtliche Angebots- und Nachfragepläne der Unternehmen und Haushalte übereinstimmen« (Haslinger 1982, 226) – das sog. »Walras-Gesetz«. Hierin steckt u. a. der Kern für jene – nach wie vor – in den Wirtschaftswissenschaften (siehe z. B. Mankiw 1998, 390 und 472-473) gehegte Annahme rationaler Wirtschaftssubjekte, die über das Marktgeschehen komplett im Bilde seien und Veränderungen von Angebot und Nachfrage für ihre eigene Kalkulation vorwegzunehmen vermöchten.<sup>11</sup> In den 1950er Jahren hatte Herbert Alexander Simon das Konzept der »bounded rationality« (eingeschränkte Rationalität) vorgestellt, welches dem Umstand Rechnung trägt, dass dem Einzelnen weder alle Informationen zur Verfügung stehen, noch die Lebenszeit und die Kenntnis hinreichen würden, darauf auch nur die geringste Entscheidung zu gründen. Der Punkt ist, dass die (widerlegte) Prämisse der rationalen Erwartung auch in Bezug auf die persönliche Arbeitsbiografie gelten soll. Für die Erstellung einer N-Skala wäre der Aspekt zu beachten, auf welche Weise dieses

---

<sup>10</sup> Die Zuweisung wirtschaftspolitischer Kompetenz ans konservativ-liberale Parteienspektrum kann in diesem Licht gesehen werden: Diese profilieren sich im Parteienwettbewerb als »Realisten«, die nüchtern von der Sache her zu argumentieren scheinen, während arbeitnehmernahe Positionen als »idealistische« erscheinen, deren Forderungen letztlich mit dem Makel der Undurchführbarkeit behaftet werden. Innerhalb einer Partei wiederholt sich dieses Schema, begriffsprägend sind in dieser Hinsicht die Grünen mit der mittlerweile nur mehr historischen Spaltung in sog. »Realos« und »Fundis«.

<sup>11</sup> Eine Annahme, die nicht alleine von der Neoklassik, sondern auch vom Neokeynesianismus geteilt wird.

Gebot, sich als Homo oeconomicus zu verstehen, aufgenommen wird.

### **c) Grenzproduktivitäts-Theorem und Angebotsorientierung**

Ganz im Zeichen der »Marginalistischen Revolution« (eine Weichenstellung in den Wirtschaftswissenschaften um die Jahrhundertwende zum 20. Jahrhunderts) steht die neoklassische Produktionsfunktion: Jeder Einheit eines Inputs entspricht ein Output, das »marginal product«, das Grenzprodukt. Das Grenzprodukt nimmt mit jeder zusätzlichen Einheit bis zu einem Input-Output-Verhältnis ab, zu dem eine weitere Einheit Input genau den Output erbringt, der die Kosten decken soll. Bemerkenswert ist, dass diese Produktionsfunktion die technisch-stoffliche Dimension der Produktion und die monetäre Sphäre miteinander verquickt bzw. Kosten von Stoffprozessen ableitet – ein Kategorienfehler. Die Frage nach der Begründung des Übergangs von der technischen zur monetären Sphäre war Gegenstand historischer Debatten und wurde eigentlich zuungunsten des Marginalismus entschieden. Dennoch findet sich in den einschlägigen Lehrbüchern weiterhin die Behauptung, dass »die Faktorpreise dem Grenzprodukt der Produktionsfaktoren entsprechen« (Mankiw 1998, 62). Untersuchungsrelevant für eine N-Skala ist die darauf gegründete Annahme, dass der Arbeitsmarkt dem Modell gemäß wie jeder andere Gütermarkt funktioniert: Eine steigende Nachfrage bewirke die Erhöhung des Preises der Arbeit, höhere Löhne resultieren in einer abnehmenden Nachfrage aufseiten der Kapitalbesitzer. Der (potenzielle) Arbeitnehmer sei seinerseits vor die Wahl gestellt, zu entscheiden, ob ihm die Aufnahme von Arbeit größeren Grenznutzen verspricht als die Wahrnehmung von Freizeit. Das optimale Lohnniveau sei also markiert im Schnittpunkt von Arbeitsangebot und Arbeitsnachfrage. Arbeitslosigkeit – bis auf eine zugestandene friktionelle – sei Ergebnis der freien Entscheidung, seine Arbeitskraft entweder zum optimalen Preis zu verkaufen oder Freizeit vorzuziehen. Vorherrschend ist die Auffassung, dass jedes Angebot einen Abnehmer findet, sobald der Anbieter seinen Preis senkt. Dieses sog. Say'sche Theorem hält in den wirtschaftspolitischen Debatten nach, die zum Ziel haben, einerseits durch Senkung der Arbeitskosten wie andererseits durch Hebung der »Arbeitsanreize« Beschäftigung zu generieren.<sup>12</sup> In das Design einer N-Skala sind dementsprechend Zustimmung wie Ablehnung dieses Nexus zu integrieren.

## **4. Politische Koalitionen im Neoliberalismus**

Aus der Rolle des Staates, den Wettbewerb zu realisieren, ergibt sich die Zweitrangigkeit, wenn nicht geradezu Schädlichkeit demokratischer Verfahren für das Unternehmen der

---

<sup>12</sup> Das Rationale der Agenda-Gesetze schöpft aus dieser Quelle.

Freiheit. Freiheit und Demokratie sind in diesem Denken entkoppelt. Zugleich hat der Rechtsstaat Bestand, denn Wirtschaft gilt als ökonomisch-rechtliche »Gesamtheit von geregelten Aktivitäten« (Foucault 2006, 243). Folglich ist das Prinzip des Rechtsstaats in der neoliberalen Denkungsart keineswegs auf demokratische Verfahrensweisen festgelegt – alternativ ist eine Neubestimmung von Demokratie ohne Gewährleistung von Teilhabe am gesellschaftlichen Reichtum nicht abwegig. So propagieren rechtskonservative Kreise – etwa im Umfeld der »Initiative Neue Soziale Marktwirtschaft« oder der AfD – Beschränkungen bzw. einen Entzug des Wahlrechts jener Einkommensschichten, die auf staatliche Transferleistungen angewiesen sind. (Adam 2006/Vaubel 2007). Demokratie kommt mit dem Diskurs der neoklassisch bestimmten Ökonomie immer dann in Konflikt, wenn die Politik – mithin auch das individuelle Engagement – auf einen sozial befriedenden Interessenausgleich abzielt. Sie stehe damit in Konkurrenz zum Markt als dem Ort, auf dem der Interessenausgleich qua Kaufvertrag besiegelt werden soll und unterlaufe die Forderung Hayeks, der Rechtsstaat möge sich auf die formale Gewährleistung des Wettbewerbs beschränken (Foucault 2006, 242-243).

Die politische Agenda des Neoliberalismus hält dementsprechende Antworten bereit. In der angelsächsischen Linie dominierte das Bündnis mit dem Neokonservatismus. In West-Europa formte sich unter dem Widerstand einer anderen politischen Tradition der »Rheinische Kapitalismus« zum mehrheitsfähigen Ideal. Die Tendenz der Wähler, dem konservativ-liberalen Lager die größere wirtschaftspolitische Kompetenz zuzuschreiben, hält sich allerdings auch hier bisher ungebrochen. Diese Rollenbestimmung von Demokratie und Rechtsstaat ist nicht in beliebige politische Konstellationen übersetzbar, denn den politischen Lagern werden in einer »Perlen-Heuristik« (Gigerenzer 2008, 153-155) von links nach rechts pauschal bestimmte Positionen zugeschrieben. Diese Zuschreibung ist eine bedeutende Orientierung politischen Engagements, die zudem der »bounded rationality« Rechnung trägt. Ausgeschlossen wäre demnach, dass Parteien im sozialdemokratischen Spektrum imstande sind, Wähler von der eigenen »neoliberalen Kompetenz« zu überzeugen. Die Geschichte des 1999 verkündeten »Dritten Weges«, den Hombach (SPD) und Mandelson (Labour) ihren Parteichefs zur EU-Parlamentswahl schrieben (Schröder-Blair-Papier) wie auch der gegenwärtige Umgang mit der Erbschaft der »Agenda 2010«, zeigen recht deutlich, dass der Nimbus des konservativ-liberalen Lagers, der bessere Haushälter und Hüter der Freiheit zu sein, Bestand hat (solange die Krisenanfälligkeit der Ökonomie dem keinen Strich durch die Rechnung macht). In diesem Zusammenhang aufschlussreich ist Dahrendorfs (1999) Kritik am Schröder-Blair-Papier als autoritär, elitärer, gar hegelianisch und die Freiheit gefährdend. Dies belegt die eingangs aufgestellte These vom Vorrang des Begriffs »Markt« im neoliberalen Denkstil. Was den Primat der Wirtschaft bedrohen könnte, liegt von dieser Warte aus gesehen im

nichtfreiheitlichen Spektrum, der Terminus »Freiheit« sticht dabei u. U. den der Demokratie aus. Auf dieser Grundlage funktioniert die Koalition des neoliberalen Denkstils mit dem (Neo-)Konservatismus. Die gegenwärtige Entwicklung in Europa, die in den Medien wenig erklärungskräftig als »Rechtspopulismus« beschrieben wird, wäre in dieser Perspektive zu betrachten. Zu untersuchen wäre, welche Elemente des neoliberalen Denkstils im Gewand affekt-gesteuerter Parolen in politisches Engagement münden. Demgegenüber stünde allerdings ebenfalls zur Untersuchung, inwieweit staatliche Regulation der Reichumsverteilung (noch) einen Motivationsfaktor für politische Partizipation und politisches Engagement darstellt. An der Klärung dieser Frage würde sich entscheiden, wie groß die Schnittmenge des neoliberalen Diskurses mit dem landläufigen Bewusstsein über Wirtschaft und Gesellschaft tatsächlich ist.

### **Vergleichende Lektüre der Parteiprogramme**

Eine begriffliche Analyse der Parteiprogramme der in Deutschland derzeit stärksten Parteien CDU/CSU, SPD und Bündnis 90 – Die Grünen zeigt, dass diese trotz ihrer programmatischen Unterschiede relevante Schnittmengen mit den Tropen des neoliberalen Diskurses haben. Wenn nun von »dem« neoliberalen Diskurs die Rede ist, ist einzuräumen, dass damit der »Neoliberalismus im Plural« (Walpen 2004, 62) adressiert wird, denn innerhalb des neoliberalen Diskursspektrums existierte stets eine große Bandbreite gegensätzlicher Positionen: Allein die Frage der Rolle des Staates bot historisch reichlich Munition erbitterter ideologischer Grabenkämpfe zwischen Hauptgang und Dessert am Mont Pèlerin. Demnach bildet eine gewisse Grundschwingung, eine Menge allgemeiner Items der neoliberalen Nomenklatura, den Maßstab zur Bemessung. Dazu zählt erstens das Verhältnis des Staates als ermöglichendes, beförderndes, Rechtssicherheit schaffendes Gebilde im Dienste des Marktes, die Vorrangigkeit der marktwirtschaftlichen Organisation der Ökonomie.

Zweitens artikuliert sich dementsprechend der Wille zur Reduktion einer (vorgeblich) überbordenden Staatsfunktion in der Anregung und Verteilung gesellschaftlichen Reichtums.

Besonderes Augenmerk verlangt drittens das Bild, das die Parteiprogramme von ihren Adressaten, den »Bürgern« zeichnen und welches Verhältnis die potenziellen Regierungsparteien zu den Regierten anstreben. Hier ist ein Sensorium zu entwickeln, das einen mehrdimensionalen Widerspruch der neoliberalen Auffassung des Verhältnisses zwischen Bürger, Staat und Markt in den Programmen zu registrieren fähig ist. Der Widerspruch lässt sich folgendermaßen skizzieren: Im Neoliberalismus stehen staatliche Strukturen im Verdacht, die Freiheit des Einzelnen durch Bevormundung einzuschränken;

ökonomische Strukturen werden dagegen positiv konnotiert, solange die Rule-of-law eingehalten wird. Damit ist zum einen das grundsätzliche Problem der Verselbstständigung und der unbeabsichtigten Nebenfolgen intentionalen Handelns (systemtheoretisch: der Ausdifferenzierung von Funktionssystemen) ausgeblendet oder zumindest oberflächlich aufgefasst. Das lässt sich zuspitzen auf den Widerspruch zwischen der Absicht zur Nicht-Repräsentation und der politischen Repräsentation einer Anhängerschaft solcher Politik. Anders formuliert: Das (vollendete) System des Marktes benötigt eigentlich nicht länger Parteien der politischen Repräsentation. »Liberalisierung« bedeute nicht notwendig Abschaffung der Repräsentation, mag der denkbare Einwand lauten – was aber »Liberalisierung« gegenüber Repräsentation bedeutet bzw. wie sich Repräsentation gegenüber dem Leitbild »Liberalisierung« legitimiert, bleibt offen. Diese theoretische Unausgegorenheit eröffnet übrigens überhaupt erst die Bandbreite zwischen libertären und ordoliberalen Auffassungen innerhalb des neoliberalen Spektrums.

Mit Blick auf den mutmaßlich zwingenden Opportunismus der berufspolitischen Akteure bzw. des Codes des (wiederum systemtheoretisch formuliert) »Subsystems« Politik ließe sich argumentieren, dass das Misstrauen der Bürger gegen den Staat die Parteien in die Zwickmühle bringt, einerseits »auf der Seite der Bürger« zu stehen, andererseits objektiv die Herrschaft über den politischen Teil der staatlichen Steuerung anzustreben – wofür sie ja die Stimmen der Wahlberechtigten benötigen. Die programmatische Verlegenheitsformel ist dann zwangsläufig die »Reform« staatlicher Strukturen, die damit aber eben nur andere werden – der o. g. Widerspruch wird nur neu eingekleidet. Wann immer in einem Parteiprogramm also vom »Vater Staat« die Rede ist, dürften diese Ambivalenzen nicht weit sein.<sup>13</sup>

Viertens ist das Verständnis von Ökonomie als grundlegende Matrix aller vorangegangenen Auffassungen zu konturieren; dies beinhaltet eine These, deren Triftigkeit fairerweise jeweils zu prüfen ist: Dass alle genannten Parteien ihre wirtschaftstheoretische Auffassung (soweit da von Theorie gesprochen werden kann) aus den Prämissen des ökonomietheoretischen Mainstreams, der Neoklassik, bilden.

Ferner sei kurz begründet, warum in diesem ersten heuristischen Anlauf alle anderen Parteien keine Berücksichtigung finden. Abgesehen von der Begrenztheit des Rahmens ist ins Feld zu führen, dass auf absehbare Zeit weder die FDP noch die Partei Die Linke oder die Neugründungen wie die AfD, ALFA oder die Piratenpartei in Regierungsverantwortung kommen werden und selbst als Oppositionsparteien keinen oder (wie Die Linke) kaum Einfluss auf die Regierungspolitik ausüben. Die politische Gestaltung der Bundesrepublik

---

<sup>13</sup> Recht klar etwa bei der CSU: »Die mangelnden Chancen für viele Menschen in Deutschland sind nicht primär eine Konsequenz der Globalisierung [d. h. der Markt als solcher funktioniere; H. S.], sondern Folge von politischen Fehlsteuerungen. [die es zu reformieren gelte; H. S.] Eine Ursache ist der falsche Glaube an den allzuständigen ›Vater Staat‹.« (CSU 2007, 18)

liegt vor allem – abgesehen von den Institutionen, von denen hier nicht die Rede sein wird – in den Händen einer formellen, zeitweise informellen Großen Koalition aus C-Parteien und Sozialdemokratie mit einem wachsenden Einfluss der Grünen, was näher betrachtet bedeutet: Einfluss des sogenannten Realo-Flügels innerhalb der Partei, die die in Agonie befindliche FDP an den Wahlurnen beerbt und gleichzeitig den Topos des Wirtschaftsliberalismus in neuem, gewissermaßen green-washed, Gewand erscheinen lässt. Schwebte einer Fraktion des historischen neoliberalen Lagers durchaus ernstgemeint die Entwicklung der Demokratie wider die Schrecken des Manchester-Kapitalismus vor, findet sich bei Exponenten des Realo-Flügels dieser Wille zur Vereinbarkeit des möglicherweise Unvereinbaren auf die Entwicklung eines »nachhaltigen« Kapitalismus bezogen. Das liest sich mit Blick auf die laufenden CETA- und TTIP-Verhandlungen auf der Webseite des Grünen-Bundestagsabgeordneten Dieter Janecek in Sowohl-als-auch-Formeln wie diesen:

»Doch genauso ist es notwendig, jetzt die Diskussion über eine positive und nachhaltige Vision von Freihandel zu führen. Fairer Wettbewerb im Sinne einer zukunftsfähigen Ökonomie – das würde Wohlstand für alle bedeuten und den Klimaschutz voranbringen.« (Janacek 2015, o. S.)

Weiter ist bei der Auslotung der neoliberalen Gewässer zu beachten, dass der Begriff derart unpopulär ist, dass keine Partei sich positiv auf ihn bezieht – außer der einstmalige Wunschkandidat der Grünen, Bundespräsident Joachim Gauck, der in seiner Rede zum 60jährigen Bestehen des Walter-Eucken-Instituts in Freiburg die modernistischen Aspekte des Neoliberalismus lobte, auf die sich alle hier behandelten Parteien insgeheim in ihren Programmatiken beziehen:

»Er [Eucken] entwirft eine Ordnung, in der der Staat so viel wie irgend möglich dem freien Spiel des Wettbewerbs überlässt – aber keinesfalls das Setzen der Regeln selbst. Eine Ordnung, die den Einzelnen weder einer staatlichen Bevormundung unterwirft noch einem Markt, auf dem die Starken so groß werden können, dass sie selbst die Regeln bestimmen. [...] Wer dies im Hinterkopf hat, kann es übrigens nur höchst merkwürdig finden, dass der Begriff ›neoliberal‹ heute so negativ besetzt ist. Schließlich wandten sich Eucken und seine Mitstreiter selbst als sogenannte ›Neoliberale‹ genau gegen dieses reine ›Laissez-faire‹, das dem Neoliberalismus heute so häufig unterstellt wird. [...] Für manche ist schon die Notwendigkeit, das eigene Leben frei zu gestalten, mehr Zumutung als Glück. Freiheit, sie hat nicht nur die schöne, die Chancen eröffnende Seite. Sie löst auch aus Bindungen, sie weckt Unsicherheit und Ängste. Immer ist der Beginn von Freiheit von machtvollen Ängsten begleitet. So klingt das Wort ›Freiheit‹ bedrohlich für jemanden, der sich nicht nach



Offenheit, sondern nach Überschaubarkeit sehnt.« (Bundespräsidialamt 2014, 3-5)

Und mochten Vertreter der Grünen in diesem Zusammenhang ihren Präsidenten medienwirksam dafür kritisieren, es hielt den grünen baden-württembergischen Ministerpräsidenten Winfried Kretschmann nicht davon ab, in der 13. Walter-Eucken-Vorlesung am 24. Juli 2014 zum »Verhältnis von Staat, Markt und Bürgergesellschaft« das Lob des Ordoliberalismus als Blaupause der ökologischen sozialen Marktwirtschaft vorzutragen:

»Die Krisenintervention muss Hilfe zur Selbsthilfe bleiben und darf nicht zum neuen Normalfall der Politik werden. Sonst ermatten die Kräfte der Selbstorganisation – dies wäre alles andere als nachhaltig, denn es führt nicht in Richtung Stabilität und Balance, sondern zu einem Sturz in Bodenlose [...]. Wir müssen den ökologischen Ordnungsrahmen scharf stellen. [...] Und dass das ein ökonomischer Erfolg wird, ist das Entscheidendste [sic!].« (Staatsministerium Baden-Württemberg 2014)

Wenn auch mit unterschiedlicher Nuancierung und teils indirekt zeigen sich beim Blick in die aktuellen Grundsatzprogramme bei allen Parteien gewisse Übereinstimmungen in der Semantik, was die o. g. vier Dimensionen betrifft. Das deutlich klarste neoliberale Setting präsentieren hier erwartungsgemäß die C-Parteien. Bei SPD und Grünen fällt bei aller Gleichberechtigungs- und Emanzipationsrhetorik auf, dass der Staat den Einzelnen als eine Art Schiedsrichter in Sachen Chancengleichheit gegenübertritt – das Spiel läuft dann doch auf dem Markt ab. Insbesondere im letzten Programm der SPD wird diese schützende Schiedsrichter-Rolle besonders häufig betont, jedoch ohne damit eine tiefere Analyse des Kapitalismus und entsprechende Schlussfolgerungen zu verbinden. Damit wird implizit unterstellt, dass letztlich die Chancenverwertung über die soziale Sicherheit entscheidet bzw. hoher sozialer Status etc. nicht darauf beruht, dass notwendigerweise viele für den Reichtum weniger arbeiten müssen, sondern Wirtschaft ein Füllhorn darstellt, aus dem jeder schöpfen kann, der willig und geschickt genug ist. Letztlich muss der bedingende Zusammenhang von Armut und Reichtum opak bleiben, was indirekt Rückschlüsse auf die zugrunde liegende Wirtschaftstheorie zulässt. Zusammen mit den fast überall ausgesprochenen Zielen der Vollbeschäftigung und des Wachstums wird dies umso deutlicher:

»Qualitatives Wachstum setzt eine wettbewerbsfähige Volkswirtschaft mit hoher Produktivität und Wertschöpfung voraus. Sie schaffen die Grundlagen dafür, Armut, Ausbeutung und Verschwendung natürlicher Ressourcen ein Ende zu machen.« (SPD 2007, 42)

Und:

»Wir stehen für die ökologische Modernisierung der Wirtschaft. Ökologie eröffnet ein wichtiges Wachstumsfeld. Das bedeutet mehr als ökologisch-technische Innovation. Wir wollen, dass sich unsere Gesellschaft auf langfristige Ziele für eine Wirtschaftspolitik verständigt, die dem Markt klare ökologische Rahmenbedingungen setzt.« (B90/Grüne 2002, 44-45)

Umgekehrt verweist diese Unabdingbarkeit des Wachstumsgedankens, dem zuweilen durch die Beschwörung des »qualitativen Wachstums« abgeholfen werden soll, auf die erwähnte Vorrangigkeit nicht allein neoklassischer Denkmuster. Da freilich die Ausbildung von Ökonomen hierzulande in der Hauptsache »orthodox« neoklassisch, nicht »heterodox« (Keynes, Institutionenökonomik, Arbeitswerttheorie) verläuft, kann von den Expertengruppen der Programmredaktionen auch nicht mehr erwartet werden. Parteiübergreifend wird der Markt als Distributionsmechanismus bejaht, die objektive Tatsache der Produktivitätssteigerung für eine Umverteilung des gesellschaftlichen Reichtums an keiner Stelle in Betracht gezogen und dementsprechend die globale Konkurrenz um Möglichkeiten der Profitrealisierung (=Märkte) zur »Herausforderung«, »Chance« etc., die es anzunehmen gilt, um den Mechanismus »Teilhabe qua Arbeit« fortschreiben zu können.

Die Christdemokratische Partei:

»Gerechte Chancen zu schaffen, ist die notwendige Ergänzung der Gleichheit vor dem Recht. Jeder soll die gleiche Möglichkeit haben, sich in Freiheit so zu entfalten, wie es seinen persönlichen Fähigkeiten entspricht. Wir setzen uns dafür ein, dass jeder Mensch seine Lebenschancen frei und verantwortlich wahrnehmen kann. Dafür bietet die Chancengesellschaft die Voraussetzungen und Möglichkeiten. Sie wächst auf dem Boden möglichst gerecht verteilter Lebenschancen. [...] Wir wollen gleiche Chancen eröffnen, nicht gleiche Ergebnisse versprechen.« (CDU 2007, 9-10)

Bündnis 90/Die Grünen:

»Wir wollen eine Gesellschaft, in der die Menschen eine Chance haben ihr Leben selbst zu gestalten – frei von Bevormundung. [...] Den Begriff der Freiheit überlassen wir nicht jenen, die ihn mit Vorliebe verengen auf reine Marktfreiheit, die Freiheit des Ellenbogens. Freiheit ist die Chance zur Emanzipation und Selbstbestimmung über soziale und ethnische Grenzen oder Unterschiede der Geschlechter hinweg.« (B90/Grüne 2002, 11)

»Wir bejahen einen Wettbewerb der Wirtschaftsstandorte, der nicht zu Lasten

der jeweiligen Sozialsysteme und der Umwelt geht.« (B90/Grüne 2002, 60)

»Zugangsgerechtigkeit und faire Chancen für alle, die Arbeit suchen, ist eine zentrale Aufgabe bündnisgrüner Arbeitsmarktpolitik. [...] Uns kommt es darauf an, in der Arbeitsmarktpolitik einen neuen Weg zu öffnen, der Flexibilisierung und soziale Sicherung verbindet und so zu differenzierten und effektiven Lösungen kommt. Nur so haben wir eine Chance, auch strukturelle Arbeitslosigkeit abzubauen und bei den Betroffenen den Mut und die Fähigkeit zur Veränderung zu erhöhen« (B90/Grüne 2002, 68-69)

Die Sozialdemokraten:

»Wir entwickeln den vorsorgenden Sozialstaat, der Armut bekämpft, den Menschen gleiche Chancen auf ein selbstbestimmtes Leben eröffnet, gerechte Teilhabe gewährleistet und die großen Lebensrisiken verlässlich absichert.« (SPD 2007, 5-6)

»Einkommen und Vermögen sind in Deutschland ungerecht verteilt. Sozialdemokratische Steuerpolitik soll Ungleichheit begrenzen und gleiche Chancen fördern.« (SPD 2007, 43)

»Der Sozialstaat hat Millionen von Menschen aus den Zwängen ihrer Herkunft befreit, vor Härten des Marktes geschützt und ihnen Chancen auf ein selbstbestimmtes Leben eröffnet.« (SPD 2007, 55-56)

Ein weiteres Merkmal dieser offen bis verdeckt affirmativen Haltung gegenüber dem globalen neoliberalen Status quo mehr oder weniger entfesselter Märkte ist die Beschwörung der Bildung, die sich mit dem Stichwort »Chance« in ein Mantra verwandelt.

Die Sozialdemokraten:

»Nur wer Chancen hat, wird sich anstrengen. Um dieses Versprechen von Sicherheit und Aufstieg in unserer Zeit zu erneuern, entwickeln wir den Sozialstaat weiter zum vorsorgenden Sozialstaat. [...] Der vorsorgende Sozialstaat begreift Bildung als zentrales Element der Sozialpolitik.« (SPD 2007, 56)

Bündnis 90/ Die Grünen

»Die Erneuerung unseres Bildungssystems, von den Kindertagesstätten, den Schulen bis zu den Hochschulen und den Weiterbildungsinstitutionen, ist deshalb eine Schlüsselfrage für Chancengerechtigkeit in der Zukunft [...]. Vorschulische Bildung leistet einen wichtigen Beitrag zum sozialen

Chancenausgleich.« (B90/Grüne 2002, 93)

Die Christdemokraten:

»Die Schlüssel für bessere Chancen auf dem Arbeitsmarkt liegen insbesondere in gleichen Bildungschancen und lebenslangem Lernen.« (CDU 2007, 3)

»Bildung ist der Schlüssel für individuelle Lebenschancen [...]. Nur bessere Bildung für mehr Menschen wird Wohlstand nachhaltig sichern. [...] Die soziale Herkunft von Menschen darf nicht über ihre Zukunft entscheiden. Aufstieg durch Bildung, so lautet unser gesellschaftspolitisches Ziel. [...] Armut beginnt allzu oft als Bildungsarmut. Die Teilhabe aller an Bildung und Ausbildung ist ein Gebot der Chancengerechtigkeit.« (CDU 2007, 31-32)

In allen Programmen findet sich die neoklassische Idee des Humankapitals vollends repräsentiert, wird das Verhältnis von Bildung und Arbeits-, das bedeutet: Einkommens-Chancen betrachtet. Freilich haben statistische Vergleiche auf Länderebene (Le, Gibson und Oxley 2005, 6-7) gezeigt, dass Investition in Bildung, so richtig sie aus anderen Gründen ist, keineswegs in den versprochenen gesamtgesellschaftlich anschwellenden »stream of income« (Becker 1964) resultiert. Besonders vor dem Hintergrund des wiederholt von verschiedenen Seiten angeprangerten Zusammenhangs von sozialer Herkunft, Bildung und Armut in Deutschland, liest sich eine solche Aussage, dass Armut oft mit Bildungsarmut beginne (CDU), wie eine Parodie. Bereits die im Jahr 2006 durchgeführte »Internationale Grundschul-Lese-Untersuchung« (IGLU) zeigte, dass die durchschnittliche Leseleistung am Ende der Grundschulzeit zwischen Kindern in Armut und allen anderen um 60 Punkte abweicht, was etwa einem Schuljahr entsprechen kann. Selbst bei gleichen kognitiven Fähigkeiten und Lesekompetenzen erhalten arme Kinder seltener die Empfehlung zum Besuch eines Gymnasiums. Die PISA-Studie aus dem gleichen Jahr bestätigte diesen Zusammenhang für die Sekundarstufe. Deutschland gehört bis heute zur Spitzengruppe der Länder, in denen Armut durch das Bildungssystem weiter vertieft wird. Selbst aus der Bertelsmann-Studie 2011 zu der Frage, wo Deutschland in dieser Hinsicht im OECD-Vergleich steht, geht hervor, dass der

»Bildungserfolg von Kindern und Jugendlichen [...] stark mit ihrem jeweiligen sozioökonomischen Hintergrund zusammen [hängt]. Die Wahrscheinlichkeit, dass Kinder aus einem sozial schwachen Umfeld durch Bildung befähigt werden, am gesellschaftlichen Wohlstand teilzuhaben, ist in Deutschland geringer als in vielen anderen OECD-Staaten.« (Bertelsmann 2011, 6)

Damit wird fraglich, welche Substanz die Parole der Chancengleichheit hat. Es ist zu

bezweifeln, dass das dem in den Programmen adressierte Wahlvolk nicht auffällt. Insofern ist politische Partizipation und politisches Engagement schwerlich auf den Idealismus und festen Glauben an eine gerechtere Zukunft zu gründen, weil die Kluft zwischen dem politischen Mainstream der letzten Jahrzehnte und den variierenden Programmatiken, die mal die Solidität des Sparens, die Eigenverantwortung, mal das Soziale mehr betonen, zu groß ist, um beim Souverän, dem Wahlvolk, noch Illusionen zu erzeugen.

### **Politisches Angebot und Nachfrage in der Simulativen Demokratie**

Eine etwas anders gelagerte Diagnose liefert der systemtheoretisch geschulte Ingolfur Blühdorn 2013 mit seiner These der nicht-nachhaltigen, dritten Moderne, deren Demokratiemodus der einer Simulation von Partizipation unter dem Primat systemischer Imperative sei. Blühdorns Modell beschreibt einen Wandel der Demokratie bzw. des Selbstverständnisses des Souveräns im Sinne eines mündigen, an demokratischen Werten orientierten Bürgers, der im Mindesten politische Teilhabe (Wahlbeteiligung) praktiziert. Besonders die Erfahrungen mit den Emanzipationsversuchen und Bewegungen (zweite Moderne) wider die Erstarrungen des Industriezeitalters (erste Moderne) bilden den Bezugspunkt seiner Diagnose. Der im von Blühdorn favorisierten starken Sinne »postdemokratische« Übergang von der zweiten zur dritten Moderne schließlich beruhe auf einer Ablösung der Subjektzentrierung durch die Vorherrschaft des Systemischen. (Blühdorn 2013, 51) Die allmähliche Durchsetzung vermeintlich alternativloser systemischer Imperative begründe sich vor allem in der Überforderung des Subjekts hinsichtlich der einstmals gewünschten repräsentationskritischen Mitbestimmung in allen gesellschaftlichen Bereichen. Radikale gesellschaftliche Selbstbestimmung in basisdemokratischen Prozessen koste zu viel Kraft und übersteige die Entscheidungskompetenz des Einzelnen. Pointiert formuliert: Über den Zwischenschritt der deliberativen Demokratietheorien habe sich gewissermaßen durch die Hintertür eine veränderte Struktur der Repräsentation eingeschlichen, die die Macht zu realen Veränderungsprozessen eher den Institutionen als den politischen Parteien zumisst. Soweit deckt sich Blühdorns Diagnose mit der bspw. von Crouch, Wolin, Schaal und Ritzi (auch etwa Rançière und Raulet in der französischen Diskussion). Allerdings wendet sich Blühdorn explizit gegen die inhärente These der Erosion und setzt dieser die These eines veränderten Demokratieverständnisses entgegen. Sein Argument funktioniert folgendermaßen: Die Folgegenerationen der bürgerbewegten 1960er Jahre haben die idealistischen Ansprüche und vor allem die Betonung des Wertes des Individualismus gewissermaßen mit der Muttermilch aufgesogen, wachsen aber in einer Epoche auf, in der Individualität eben nicht mehr gegen Konformitätsdruck verteidigt werden muss. Im

Gegenteil, die Einzigartigkeit des Subjekts wird geradezu als ein marktgängiger Wert gefordert, denn der Kauf des entsprechenden Zubehörs stellt einen wichtigen Teil der Profitrealisierung dar. Die Selbstwahrnehmung des Subjekts in der dritten Moderne sei von den Prothesen und Pharmaka abhängig, deren Zugänglichkeit die Marktteilnahme regelt; deshalb genieße die Gewährleistung funktionierender Märkte Vorrang.

»Jenseits aller Bekenntnisse zu Postmaterialismus und alternativem Hedonismus bleibt die Stimulation der Kauflust der oberste Imperativ jeder Regierung. Und je mehr ihre konsumorientierten Lebensstile bedroht erscheinen, desto entschiedener verfolgen die Bürger die vom Markt bereitgehaltenen Selbstverwirklichungsoptionen.« (Blühdorn 2013, 132)

Ausdrücklich gegen den Demokratiepessimismus oder -alarmismus anderer theoretischer Positionen (schließlich doch explizit wider Crouchs Fassung von Postdemokratie) beschreibt Blühdorn den Wandel des Demokratieverständnisses, in dem sich Bürger durchaus engagieren – aber eben punktuell, kurzzeitig und stärker an Partikularinteressen orientiert. Als systemisches Moment kommen dem obendrein Bürgerbeteiligungsverfahren entgegen, die diesen Willen zum zeitweiligen, lokalen Engagement als Ressource zur Entlastung wie Legitimierung der Verwaltungen zu nutzen verstünden.<sup>14</sup> Parteien werden in diesem Selbstverständnis von Souveränität zunehmend als eine Art weltanschauliche Dienstleister begriffen. Die Rolle dieser »Politikprovider« bestehe demnach darin, alles, was zu komplex für die individualisierte Selbstverantwortung sei, zu managen; damit reduziere sich die Komplexität durch Entpolitisierung und Delegation von Entscheidungsmacht, alles unter der Referenznorm der ökonomischen Effizienz (Blühdorn 2013, 157). Das parteipolitische Geschehen sei damit in der subjektiven Wahrnehmung und Erwartungshaltung nicht nur abstrakt den je persönlichen ökonomischen Vorteilen unterstellt, sondern einem bestimmten Typ von Ökonomie, dessen Alternativlosigkeit über Jahrzehnte gepredigt wurde.

Im Rahmen dieser Argumentation zur spezifischen Entpolitisierung ließe sich zumindest erklären, wie sich der Druck ausbildet, unter dem sich die Parteiprogramme in ihren Kernbereichen einander zum Verwechseln gleichen (einzelne traditionelle »buzz words« einmal ausgeschlossen). Unter der Prämisse veränderter Subjektbildungsprozesse zieht Blühdorn folgende Schlüsse:

»Für die Demokratie bedeutet dieser ›Zusammenbruch des Mythos Subjekt‹, dass ihr gewissermaßen der Boden wegbricht. [...] Denn bezogen auf die Repräsentation zum Beispiel könnte man überspitzt sagen, dass nach der Verflüssigung und Verflüchtigung des identitären Subjekts letztlich gar nichts

<sup>14</sup> Es soll dahingestellt bleiben, ob etwa der Ausgang des Prozesses rund um das Projekt Stuttgart 21 tatsächlich Legitimation durch das interessierte Publikum erfahren hat.

Greifbares und Stabiles mehr da ist, was im traditionellen Sinne des Wortes repräsentiert werden könnte. Insgesamt wird es für demokratische Institutionen [...] immer schwieriger, die zunehmend fragmentierte und dynamisierte Identität (Werte und Interessen) moderner Bürger abzubilden, und entsprechend werden sie umgekehrt für moderne Bürger immer weniger attraktiv.« (Blühdorn 2013, 134-135)

Entgegen den zunächst plausibel erscheinenden Diagnosen Blühdorns wird im Folgenden das Feld der Beschreibungen in drei Schritten wieder erweitert. Erstens ist es eine methodische Schwäche der selbst verordneten deskriptiv-systemtheoretischen Methode, einerseits Abstand zur Motivationsforschung zu halten, andererseits umso deutlicher Motivationen zu unterstellen. Die Feststellung, dass die Ökonomie das gesellschaftliche Leben im Griff hat, reicht nicht hin, um die Bildung von Subjektivität zu ergründen. Dass der Mensch zu diesen oder jenen Verrenkungen gezwungen ist, sagt nichts darüber aus, wie der exogene Zwang –systemtheoretisch argumentiert – endogen »codiert« wird. Vor allem wird unterstellt, dass derlei gelinge und in den beschriebenen postdemokratischen Subjektivitäten münde, deren vordringliches Kennzeichen die Konsumorientierung und der Unwille zu komplexen Partizipationsprozessen ist. Möglicherweise – eine Gegenthese – sind es vielmehr die politischen Parteien, die postdemokratisch den Zwang nicht verstandener ökonomischer Imperative exekutieren und den Wähler mittlerweile ratlos zurückgelassen haben. In diesem Zusammenhang wäre wiederum die Entmachtung des Volkes als politischer Souverän durch die zunehmende Einflussnahme von »pressure groups« (Crouch 2008, 46) bzw. die »Exekutivlastigkeit und Expertokratie« (Schaal und Ritzi 2012, 13-16) auf jeden Fall stärker ins Kalkül zu ziehen. Solches kann für das hier ausgebreitete Desiderat einer Messung neoliberaler Einstellungen in der Breite der Bevölkerung aber nur eine untergeordnete Rolle spielen, weil das ein Thema für die Untersuchung der Einstellung von Eliten ist. Der Witz besteht ja gerade darin, dass Eliten sich mit der Verfolgung neoliberaler Politiken nicht im Selbstwiderspruch befinden, weil sie von diesen profitieren, während die Masse der abhängig Beschäftigten und erst recht die prekarierten Teile der Bevölkerung kaum in vollem Bewusstsein der Sachlage einem Programm folgen können, das ihre fortgesetzte Enteignung in ökonomischer wie politischer Hinsicht bedeutet.

Zweitens verdecken die Metaphern der »Verflüssigung« und »Verflüchtigung«, des fehlenden »Greifbaren« und »Stabilen« nur schlecht den Mangel, den die Abneigung gegenüber psychologischer Theoriebildung erzeugt. Wie sehr der Starrsinn inmitten der allgemeinen Flexibilisierungsforderungen freudige Urstände feiert, zeigt gerade die Zunahme irrationaler Bewegungen religiöser und rechtsradikaler Couleur – von

Identitätsflucht keine Spur.

Drittens stellt die Rede vom »modernen Bürger« offenkundig die Verallgemeinerung einer (in Gilles Deleuzes Sinn) Minorität dar, die sich als Trendsetter majoritär setzen mag (Deleuze 1993, 249); doch gerade der von Blühdorn richtig ins Feld geführte Primat der nicht-nachhaltigen, der kapitalistischen Ökonomie ruft zwangsläufig die Klassenfrage auf. Mit Recht darf also bezweifelt werden, dass die minoritäre Masse jener, die den gesellschaftlichen Reichtum erwirtschaftet, an Identitätsverflüssigung leidet. Dass sie sich wiederum kaum selbst als »Arbeiterklasse« begreift, ist – sofern das überhaupt zutrifft – jener Lücke geschuldet, die eine fehlende Selbstrepräsentation dieser Klasse hinterlassen hat. Alle Parteien sind Parteien eines Mittelschichts-Phantasmas, aber die einkommensbestimmte Mittelschicht ist technisch gesehen exklusiv, je mehr die herrschenden »ökonomischen Imperative«, die nichts als die Imperative der ökonomisch Herrschenden sind, von der verfassten Politik in die Tat umgesetzt werden.

## Fazit

Eine systematische Erforschung, inwiefern der wahlberechtigte Bürger den neoliberalen Grundkonsens der politischen Kaste teilt, steht also aus. Jener Idee von Postdemokratisierung, im Zuge derer die Ideen »der liberal-repräsentativen Demokratie ergänzt oder ersetzt werden durch jene des Neoliberalismus« (Schaal und Ritzi 2012, 12), kann nicht zugestimmt werden, weil hierbei gewissermaßen der zweite vor dem ersten Schritt gemacht wird. Es ist überhaupt nicht klar, ob und wie die Propaganda des Neoliberalismus zum »Teil der Subjektivierungen der Bürgerinnen und Bürger und ihrer normativen Selbstbeschreibungen« (Schaal und Ritzi 2012, ebd.) geworden ist.

Die Indizienlage ist widersprüchlich und stützt das Bild identitätsflüchtiger Individuen nicht ohne weiteres. Selbst eine Betrachtung jener Kreise, die strukturell Dank ihrer Stellung im Produktionsprozess eher dem Feld der Elite zuzurechnen sind, förderte vermutlich kein eindeutiges Bekenntnis zutage: Kein Unternehmer, der gefragt wird, ob er staatliche Intervention in seinem Interesse gut findet (etwa Handelsprotektionismus gegen die preiswertere Konkurrenz aus Afrika), wird die Frage verneinen. Derselbe Unternehmer wird auf seine Verfügungsgewalt pochen, wenn der Gesetzgeber die Frage der innerbetrieblichen Demokratie aufs Tapet bringt. Erreichen Unternehmen eine gewisse Größe und Stellung innerhalb einer Branche, neigen sie zu Absprachen und Oligopolbildung – ein klarer Verstoß gegen das Wettbewerbsideal des Neoliberalismus, aber ökonomisch sehr vernünftig. Sind Unternehmer nun tendenziell eher dem neoliberalen Agenda Setting aufgeschlossen oder nicht? Spiegelbildlich zeigen repräsentative Befragungen seit Jahrzehnten, dass der Arbeitnehmer sich mehr und nicht



weniger politische Regulation wünscht, damit es gerechter zuginge.

Gegenüber dem menschlichen, allzu menschlichen Opportunismus wirkt jede Ideologie blass. Ein differenziertes Bild von den Möglichkeiten politischer Partizipation und Engagements ergäbe sich also erst, wenn die Forschung sich darüber Klarheit verschafft, ob der Souverän den neoliberalen Denkstil seiner politischen Repräsentanten tatsächlich mitvollzogen hat. Die Entwicklung eines entsprechenden Messinstruments der empirischen Politikforschung steht dazu noch aus. Die Identifizierung und Einbettung der ökonomietheoretischen Logiken dürfte dabei in theoretischer Hinsicht die größte Hürde darstellen, jene makrotheoretische Vakanz zu beseitigen, die sich eben nicht mit den Variationen der Postdemokratiethese füllen lässt. In einem Satz: Den Politikwissenschaften fehlt die Wiederaufnahme jenes Projekts einer Kritik der politischen Ökonomie.

## Literatur

Adam, Konrad: 2006. »Wer soll wählen? Die Macht der Schwachen.« *Die Welt*, 16.10.2006. 31. Juli. <http://www.welt.de/print-welt/article159946/Wer-soll-waehlen.html>

Ders. 2000. »Den Sozialstaat resozialisieren!« *Die Welt*, 17.10.2000. 31. Juli. <http://www.welt.de/print-welt/article538798/Den-Sozialstaat-resozialisieren.html>

Arzheimer, Kai. 2002. *Politikverdrossenheit. Bedeutung, Verwendung und empirische Relevanz eines politikwissenschaftlichen Begriffes*. Wiesbaden.

Bündnis 90/Die Grünen. 2002. *Die Zukunft ist grün!* Berlin.

Becker, Gary. 1964. *Human Capital. A Theoretical and Empirical Analysis with Special reference to Education*. Chicago.

Bertelsmann-Stiftung. 2011. *Soziale Gerechtigkeit in der OECD – Wo steht Deutschland? Sustainable Governance Indicators 2011*. Gütersloh.

Blühdorn, Ingolfur. 2013. *Simulative Demokratie. Neue Politik nach der postdemokratischen Wende*. Frankfurt/Main.

Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend. 2013. »Demografischer Wandel – Zukunftserwartungen junger Erwachsener« [bmfsfj.de](http://www.bmfsfj.de), 10. Juli. <http://www.bmfsfj.de/RedaktionBMFSFJ/Abteilung2/Pdf-Anlagen/Berliner-Demografie-Forum-Allensbach-Zusammenfassung,property=pdf,bereich=bmfsfj>,

sprache=de,rwb=true.pdf

Christlich Demokratische Union. 2007. *Freiheit und Sicherheit. Grundsätze für Deutschland*. Hannover.

Christlich-Soziale Union. 2007. *Chancen für alle! In Freiheit und Verantwortung gemeinsam Zukunft gestalten*. München.

Crouch, Colin. 2008. *Postdemokratie*. Frankfurt/Main.

Crouch, Colin. 2011. *Das befremdliche Überleben des Neoliberalismus*. Frankfurt/Main.

Dahrendorf, Ralf. 1999. »Whatever happened to liberty?« *The New Statesman* 06. Juli. <http://www.newstatesman.com/199909060018>

Deleuze, Gilles. 1993. *Unterhandlungen*. Frankfurt/Main.

Downs, Anthony. 1957. »An Economic Theory of Political Action in a Democracy«. *The Journal of Political Economy* Vol. 65 No. 2: 135-150.

Erhard, Ludwig. 1964. *Wohlstand für alle*. Düsseldorf.

Fleck, Ludwik. 1935. *Entstehung einer wissenschaftlichen Tatsache. Einführung in die Lehre vom Denkstil und Denkkollektiv*. Basel.

Foucault, Michel. 2006. *Die Geburt der Biopolitik. Geschichte der Gouvernementalität*. Frankfurt/Main.

Bundespräsidialamt. 2014. *Bundespräsident Joachim Gauck bei der Festveranstaltung zum 60-jährigen Bestehen des Walter Eucken Instituts am 16. Januar 2014 in Freiburg*. Berlin.

Gigerenzer, Gerd. 2007. *Bauchentscheidungen: Die Intelligenz des Unbewussten und die Macht der Intuition*. München.

Haslinger, Franz. 1982. »Walras-Gesetz«. *Wirtschaftswissenschaftliches Studium* 11: 226-229.

von Hayek, Friedrich Alexander. 1954. »Marktwirtschaft und Wirtschaftspolitik«. *ORDO. Jahrbuch für die Ordnung von Wirtschaft und Gesellschaft*: 3-17.

Hierlemann, Dominik und Sieberer, Ulrich. 2014. *Sichtbare Demokratie. Debatten und Fragestunden im Deutschen Bundestag*. Gütersloh.

Infratest Dimap. 2015. *ARD-Deutschlandtrend*. 8. August. [http://www.infratest-dimap.de/fileadmin/user\\_upload/dt1507\\_bericht.pdf](http://www.infratest-dimap.de/fileadmin/user_upload/dt1507_bericht.pdf)

Institut Arbeit und Qualifikation Universität Duisburg-Essen. 2015. »Erwerbstätige

Arbeitslosengeld II-Empfänger 2007 – 2014«. *Sozialpolitik aktuell*. 8. August. [http://www.sozialpolitik-aktuell.de/tl\\_files/sozialpolitik-aktuell/\\_Politikfelder/Arbeitsmarkt/Datensammlung/PDF-Dateien/abbIV81b.pdf](http://www.sozialpolitik-aktuell.de/tl_files/sozialpolitik-aktuell/_Politikfelder/Arbeitsmarkt/Datensammlung/PDF-Dateien/abbIV81b.pdf)

Janecek, Dieter. 2014. »Freien Handel den wir brauchen« 30. Juli. <http://www.dieterjanecek.de/de/article/72.freien-handel-den-wir-brauchen.html>

Jevons, William. 1871. *The Theory of Political Economy*. London.

Le, Trinh, Gibson, John und Oxley, Les. 2005. »Measures of Human Capital: A Review of the Literature« *New Zealand Treasury Working Paper* 05/10.

Lieber, Christoph. 2007. »Gouvernementalität und Neoliberalismus bei Foucault« in *Kapitalismus reloaded. Kontroversen zu Imperialismus, Empire und Hegemonie* hrsg. von Giorgio Arrighi, Christina Kaindl, Christoph Lieber, Oliver Nachtwey, Rainer Rilling, Tobias ten Brink. Hamburg.

Lippmann, Walter. 1934 (Neuaufgabe 1992). *The Method of Freedom*. New Jersey/ New Brunswick.

Mankiw, N. Gregory. 1998. *Makroökonomik*. Stuttgart.

Mannheim, Karl. 1922 (Neuaufgabe 1980). *Strukturen des Denkens*. Frankfurt/Main.

Menger, Carl. 1871. *Grundsätze der Volkswirtschaftslehre*. Wien.

Miller, Peter und Nicolas Rose. 1995. »Production, identity, and democracy«. *Theory and Society* 24: 427-467

Neugebauer, Gero. 2007. *Politische Milieus in Deutschland*. Bonn.

Plehwe, Dieter und Bernhard Walpen. 2007. »Neoliberale Kollektive und ihr Denkstil« in *Kapitalismus reloaded. Kontroversen zu Imperialismus, Empire und Hegemonie* hrsg. von Giorgio Arrighi, Christina Kaindl, Christoph Lieber, Oliver Nachtwey, Rainer Rilling, Tobias ten Brink. Hamburg.

Sozialdemokratische Partei Deutschlands. 2007.

Schaal, Gary S. und Ritzi, Claudia. 2012. *Neoliberalismus und Postdemokratie. Bausteine einer kritischen Gesellschaftstheorie*. Hamburg, Leipzig.

Streek, Wolfgang. 2011. »The Crisis of Democratic Capitalism«. *New Left Review* 71: 5-29.

Stützel, Wolfgang. (Hrsg.). 1981. *Grundtexte zur Sozialen Marktwirtschaft. Zeugnisse aus 200 Jahren ordnungspolitischer Diskussion*. Stuttgart

Ruhl, Klaus-Jörg. (Hrsg.). 1982. *Neubeginn und Restauration*. München.

Staatsministerium Baden-Württemberg. 2014. Staat, Markt und Bürgergesellschaft. 13. Walter-Eucken-Vorlesung, 24. Juli. <http://stm.baden-wuerttemberg.de/de/service/presse/pressemitteilung/pid/staat-markt-und-buergergesellschaft/?type=98&cHash=da355b39cf7a8adfd8cbf2719b1005e8&print=1>

Vaubel, Roland. 2007. »Der Schutz der Leistungseliten in der Demokratie« 31. Juli. <http://wirtschaftlichefreiheit.de/wordpress/?p=17>

Walpen, Bernhard. 2004. *Die offenen Feinde und ihre Gesellschaft. Eine hegemoniethoretische Studie zur Mont Pèlerin Society*. Hamburg.

Walras, Léon. 1874. *Éléments d'économie pure ou théorie de la richesse sociale*. Lausanne.

zeitschrift  
**diskurs**

Ausgabe 2014 / 1015  
[www.diskurs-zeitschrift.de](http://www.diskurs-zeitschrift.de)  
[redaktion@diskurs-zeitschrift.de](mailto:redaktion@diskurs-zeitschrift.de)

Kontakt zum Autor  
[timmokruieger@posteo.de](mailto:timmokruieger@posteo.de)

# **NGOs und soziale Bewegungen im Spannungsfeld von Hegemonie und Gegen-Hegemonie – Ein Beitrag zur Analyse von Kritik und (gegen-)hegemonialer Praxis**

**Rezension zu: Bedall, Philip 2014: Climate Justice vs. Klimaneoliberalismus? Klimadiskurse im Spannungsfeld von Hegemonie und Gegen-Hegemonie. Bielefeld: transcript.**

**Timmo Krüger**

Philip Bedall analysiert in seiner Dissertation die Artikulationen<sup>1</sup> von Nichtregierungsorganisationen (NGOs) und Bewegungsakteur\_innen in den Verhandlungen um ein Klimaabkommen im Anschluss an das Kyoto-Protokoll. Dabei fokussiert er auf die Aushandlungsprozesse im Vorfeld und während der 15. Vertragsstaatenkonferenz der Klimarahmenkonvention (COP 15), die 2009 in Kopenhagen stattfand. Diese Auseinandersetzungen beleuchtet Bedall aus der Perspektive einer diskurstheoretischen Hegemonieanalyse im Anschluss an Laclau und Mouffe (2001). Dabei verfolgt er ein empirisches und ein theoretisch-konzeptionelles Erkenntnisinteresse (vgl. Bedall 2014: 6f). Ich werde mich in dieser Rezension auf zweiteres konzentrieren.<sup>2</sup>

## **Bedalls Kritik an der Annahme eines notwendigen Zusammenhangs von Organisationsform und gesellschaftspolitischer Praxis**

Bedalls theoretisch-konzeptionelles Erkenntnisinteresse basiert auf einer Kritik an der 'Institutionalisierungsdebatte' der Bewegungsforschung (für den gesamten Absatz vgl.

---

<sup>1</sup> In der von Bedall vertretenen diskurstheoretischen Perspektive wird jede soziale Praxis als artikulatorisch und damit als Teil von Diskursen verstanden, da in ihrem Vollzug Deutungs- und Handlungsmuster (re-)produziert werden.

<sup>2</sup> Für eine Rezension in der das empirische Erkenntnisinteresse im Vordergrund steht vgl. Krüger 2015.

Bedall 2014: 7f). Er macht in der Bewegungsforschung eine dichotome Gegenüberstellung von 'sozialen Bewegungen' auf der einen und 'NGOs' auf der anderen Seite aus. Diese Gegenüberstellung beinhaltet die Annahme eines notwendigen Zusammenhanges zwischen dem Grad der Institutionalisierung eines Akteurs/einer Akteurin und seinem/ihrem Politikstil. Politische Gruppen aus dem Bewegungsspektrum gelten dabei als Akteurinnen, die einen geringen Organisationsgrad aufweisen und mit einem konfliktiven Politikstil radikale Forderungen artikulieren. Demgegenüber seien NGOs durch eine formale Organisation und einen kooperativen Politikstil gekennzeichnet. Bedall bezweifelt nicht, dass diese Gegenüberstellung eine empirisch nachweisbare Tendenz wiedergibt. Allerdings verwirft er die daraus gezogene Schlussfolgerung, dass es einen notwendigen Zusammenhang zwischen Organisationsform und gesellschaftspolitischer Praxis gäbe. Diese Kritik begründet Bedall zunächst mit empirischen Beobachtungen: So wie radikale Kritik an der herrschenden Klimapolitik auch von Seiten einiger NGOs artikuliert werde, finde sich die Reproduktion von (informellen) Herrschaftsstrukturen auch in sozialen Bewegungen. Weiterhin bezweifelt Bedall den analytisch-heuristischen Wert der Dichotomisierung: Aufgrund der holzschnittartigen Gegenüberstellung von Reformorientierung und radikaler Gesellschaftsänderung bleibe der Begriff der Kritik unterbestimmt, wodurch es an einer differenzierten Beurteilung der gesellschaftspolitischen Praxis mangle.

### **Bedalls diskurstheoretisches Akteurskonzept**

Vor dem Hintergrund dieser Kritik an der 'Institutionalisierungsdebatte' der Bewegungsforschung fordert Bedall eine neue Perspektive auf die Konstitution von Akteur\_innen (vgl. Kapitel III.1 und III.2). Dabei hält er es für entscheidend, die Begriffe der 'sozialen Bewegung' und der 'NGO' so zu konzipieren, dass beide Akteurstypen nicht dichotomisch gegenübergestellt werden, sondern die empirische Vielfalt von Organisationsformen und gesellschaftspolitischen Praxen in den Blick gerät. Mit seinem Akteurskonzept fasst Bedall sowohl die Organisationsform als auch die gesellschaftspolitische Praxis als Artikulationen, „die beide für sich jeweils eine politische Qualität besitzen, das heißt affirmativ oder kritisch gegenüber einem hegemonialen Projekt sein können“ (Bedall 2014: 92).

Für die Analyse der gesellschaftspolitischen Praxis entwickelt Bedall einen diskurstheoretisch informierten Begriff von 'Kritik' (vgl. Kapitel II.2.5, VI.3 und VI.4). Ausgangspunkt ist dabei die Analyse der Hegemonie, die in einem bestimmten sozio-politischen Raum – in diesem Fall der 'Global Climate Governance'<sup>3</sup> – vorherrscht. Im

---

<sup>3</sup> Unter der 'Global Climate Governance' versteht Bedall das institutionalisierte Ensemble der Klimapolitik, das sich als multiskalare Verdichtung sozialer Kräfteverhältnisse herausbildet (vgl. Bedall 2014: 36f).

Anschluss kann dann untersucht werden, inwieweit sich in der Empirie Ensembles von Forderungen beobachten lassen, die in Bezug auf die Hegemonie affirmativen oder pejorativen Charakter haben. Letztere können als gegen-hegemoniale Projekte gefasst werden. In der Auseinandersetzung mit dem vielschichtigen empirischen Material erweist sich diese binäre Konzeption von 'Kritik' allerdings als unzureichend. Bedall betont, dass weder die einzelnen Hegemonieprojekte noch die einzelnen Forderungen stets eindeutig als hegemonie-anfechtend oder hegemonie-reproduzierend charakterisiert werden können. Statt dessen können Hegemonieprojekte durchaus sowohl affirmative als auch kritische Forderungen artikulieren. Darüber hinaus zeigen sich auf der Ebene der einzelnen Forderungen qualitative Unterschiede bezüglich der Tiefe ihrer Kritik. Um diesen Befunden gerecht zu werden dekonstruiert Bedall die binäre Logik des Kritik-Begriffs (vgl. Kapitel VI.3 und VI.4). Dazu untersucht er die artikulierten Forderungen im Hinblick darauf, was mit ihnen sichtbar gemacht wird und was gleichzeitig (weiterhin) ausgeschlossen bleibt. Diese dekonstruktive Reformulierung des eigenen Kritik-Begriffs ist äußerst plausibel und ermöglicht einen differenzierten Blick auf die Strategien und Artikulationen von Hegemonieprojekten.

Wie die Organisationsform – als zweite Artikulationsebene des (gegen-)hegemonialen Charakters eines Akteurs/ einer Akteurin – analysiert und hinsichtlich ihres kritischen Gehalts eingeschätzt werden soll, bleibt allerdings unbestimmt und bedarf m. E. weiterer theoretisch-konzeptioneller Arbeit. Bedall verweist diesbezüglich allein auf den formalen Institutionalierungsgrad von Organisationen (vgl. Bedall 2014: 355f). Eine systematische Analyse des kritischen oder affirmativen Gehalts der konkreten Organisationsformen der untersuchten Akteur\_innen und Diskurskoalitionen bleibt aus.

Was die empirischen Ergebnisse betrifft, bestätigt sich – trotz der bewusst offenen Herangehensweise – die gängige These: Stärker institutionalisierte Gruppen reproduzieren tendenziell die hegemoniale Struktur, wohingegen Angehörige loser organisierter Gruppen tendenziell kritische Forderungen artikulieren (vgl. Kapitel VI.2 und VII.1).

## **Bedalls Beitrag zur Operationalisierung der diskurstheoretischen Hegemonieanalyse**

Über die empirischen und theoretisch-konzeptionellen Ergebnisse hinaus liefert Bedalls Dissertation einen innovativen Beitrag zur Operationalisierung der diskurstheoretischen Hegemonieanalyse. Ausgangspunkt seines Methodologie-Kapitels ist die Feststellung, dass in der Diskursforschung oftmals entweder ausschließlich theoretisch oder ausschließlich empirisch geforscht wird (vgl. Kapitel V). Insofern mangelt es in der

Diskursforschung an Arbeiten, die Theorie und Empirie sinnvoll miteinander verknüpfen und dabei methodologische Fragen reflektieren sowie das eigene Vorgehen offen legen. Diese Leerstelle in Bezug auf die methodische Operationalisierung findet sich laut Bedall insbesondere bei diskurstheoretischen Studien im Anschluss an Laclau und Mouffe (vgl. Bedall 2014: 199f). Um so bemerkenswerter ist, mit welcher Stringenz Bedall ein methodisches Vorgehen entwickelt und anwendet, das mit den diskurs- und hegemonietheoretischen Prämissen kompatibel und auf seine Forschungsfrage und das konkrete Untersuchungsmaterial angepasst ist (vgl. Kapitel V und VI). Dabei nimmt Bedall die Forderungen nach Transparenz, die aus der postpositivistischen Absage an die Möglichkeit eines 'objektiven' Standpunkts folgt, sehr ernst. Die Nachvollziehbarkeit, die sich aus der Offenlegung der normativen und theoretischen Prämissen (vgl. Vorwort, Kapitel I und II) sowie des methodischen Vorgehens (vgl. Kapitel V) ergibt, erzeugt zum einen eine hohe Plausibilität und lädt zum anderen zur Reflexion methodischer und theoretischer Fragen ein.

Ein solcher Reflexionsanstoß betrifft beispielsweise die – von Bedall zu Recht als „Neuland“ (Bedall 2014: 15) titulierte – Erhebung und Auswertung von qualitativen Interviews innerhalb eines diskurs- und hegemonietheoretischen Rahmens. Bedall begründet seine Entscheidung für Interviews mit der Möglichkeit, durch die Auswahl von Interviewpartner\_innen und Interviewfragen systematisch und gezielt das für die jeweilige Fragestellung relevante Untersuchungsmaterial generieren zu können (für den gesamten Absatz vgl. Bedall 2014: 361f). Dabei fügt er einschränkend hinzu, dass durch die damit verbundene Selektion von vornherein nur ein begrenzter Ausschnitt des Diskurses in den Blick gerät. Als einen weiteren Vorteile von Interviews betont Bedall ihre Eignung zur Analyse diskursiver Muster und Narrative, mit denen verschiedene Forderungen verknüpft und von Akteur\_innen (re-)produziert werden. In dem Zusammenhang verweist er aber auch auf das grundsätzliche Problem, dass die Antworten der Interviewpartner\_innen nicht unbedingt repräsentativ für die Akteursgruppen sein müssen, über die man Aussagen treffen möchte. Diesen Bedenken möchte ich anfügen, dass sich Interviews nur sehr bedingt zur Analyse von Hegemoniestrategien eignen, da diese nicht mit den strategischen Überlegungen einzelner Akteur\_innen zusammenfallen müssen (vgl. Nonhoff 2007: 184f). Grundsätzlich haben Interviews den Nachteil, dass sie die Mechanismen des Diskurses, die zur Durchsetzung bestimmter Deutungs- und Handlungssysteme führen, nur indirekt erfassen können (über die Effekte des Diskurses auf einzelne Diskursträger\_innen). Somit eignen sich Interviews m. E. nur für wenige diskurstheoretische Fragestellungen und nur unter der Bedingung, dass die Forscher\_innen über ein umfassendes Kontextwissen verfügen, dass sie dazu befähigt die (Grenzen der) Aussagekraft der Interviews einschätzen zu können.

Im Falle von Bedalls Dissertation trägt eine ebensolche genaue Kenntnis des empirischen



Feldes entscheidend zur Plausibilität der differenzierten Analyse von Kämpfen um Hegemonie bei. Darüber hinaus überzeugt die Arbeit durch die Kohärenz und Transparenz des methodischen Vorgehens, welches sinnvoll auf die Forschungsfragen abgestimmt ist. Im Fokus des empirischen Erkenntnisinteresses steht dabei die Herausarbeitung der fantasmatischen Dimension von Diskursen als „grundlegende[s] Mittel hegemonialer Praxis über das sich Ensembles von Forderungen über Subjekte verbreiten“ (Bedall 2014: 55). Für die sehr anschauliche Darstellung der Bandbreite an fantasmatischen Narrativen innerhalb des zivilgesellschaftlichen Spektrums eignet sich das von Bedall erhobene Interviewmaterial durchaus. Allerdings lassen sich aus dem Material keine Aussagen über die Effekte gegenhegemonialer Strategien auf den Status quo der Global Climate Governance – und damit über den Erfolg gegenhegemonialer Praxen – treffen. Konsequenterweise beschränkt sich Bedall deshalb auf die Analyse der Verbreitung der Forderung nach Klimagerechtigkeit/ Climate Justice innerhalb von NGOs und sozialen Bewegungen. Dabei kommt er zu dem Schluss, dass sich zwar einerseits ein Projekt herausgebildet hat, in dessen Zentrum die Forderung nach Climate Justice steht (vgl. Kapitel IV.3), dass sich aber andererseits die Diskurskoalition, die das gegenhegemoniale Projekt vorantreibt, im Kontext der COP 15 kaum erweitert hat (vgl. Kapitel VI.4).

## Literatur

Krüger, Timmo (2015): Die Forderung nach Klimagerechtigkeit in den internationalen Klimaverhandlungen – NGOs und soziale Bewegungen im Spannungsfeld von Hegemonie und Gegen-Hegemonie, in: *Forschungsjournal Soziale Bewegungen*, Jg. 28, Nr. 1.

Laclau, Ernesto/ Mouffe, Chantal (2001) [1985]: *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*, London/ New York.

Nonhoff, Martin (2007): Politische Diskursanalyse als Hegemonieanalyse, in: ders. (Hg.): *Diskurs, radikale Demokratie, Hegemonie. Zum politischen Denken von Ernesto Laclau und Chantal Mouffe*, Bielefeld, 173-193.