

Inhalt

Abhandlungsteil

Christian Polke

Selbstbeschränkung aus religiöser Gewissheit – Politischer Liberalismus aus dem Geist des Christentums 155

Pascal König

Menschliche Potentiale und Hindernisse für demokratische Deliberation 170

Themenschwerpunkt Chantal Mouffe

Oliver Flügel-Martinsen, Oliver Marchart

Editorial der Gastherausgeber: Chantal Mouffe in der Diskussion 197

Gabriele Wilde

Der Kampf um Hegemonie – Potentiale radikaler Demokratie aus feministisch-theoretischer Perspektive 203

Vincent Rzepka, Grit Straßenberger

Für einen konfliktiven Liberalismus – Chantal Mouffes Verteidigung der liberalen Demokratie 217

Martin Ebeling

Wenn der Spaten sich zurückbiegt: Mouffes Wittgensteinianische Analyse radikalen Dissenses und darüber hinaus 234

Portrait

Martin Oppelt

Der Kampf gegen Hegemonien vermag ein Menschenherz ausfüllen – Eine kurze Einführung in das Werk Chantal Mouffes 253

Interview

Martin Oppelt

“Thinking the World Politically” – An interview with Chantal Mouffe 263

Review Essay

Ulrike Spohn

Aktuelle Kontroversen im politiktheoretischen Diskurs: „Multikulturalismus“ und „Methoden“. Rezension zu: *Heins, Volker: Der Skandal der Vielfalt, Campus, Frankfurt (Main) 2013. Zapf, Holger: Methoden der Politischen Theorie, Barbara Budrich, Opladen 2013.* 279

Tagungsberichte

André Häger, Gregor Ritschel

Theorie in Bewegung

Tagungsbericht zu: *Animal Politics. Politische Theorie des Mensch-Tier-Verhältnisses* der DVPW-Sektion Politische Theorie und Ideengeschichte, Universität Hamburg vom 12.–14. März 2014 285

Johannes Schulz

Kant, ein Republikaner?

Tagungsbericht zur Internationalen Konferenz *Kant and Republicanism*, Universität Hamburg vom 8.–10. April 2014 291

Tobias Müller, Michael Hein

„Bullets und Ballots“ – Die Transformation des Wählens in modernen Demokratien

Tagungsbericht zu: *Kultur und Praxis der Wahlen. Eine Geschichte der modernen Demokratie*, Ernst-Moritz-Arndt-Universität Greifswald vom 15.–16. Mai 2014 296

Selbstbeschränkung aus religiöser Gewissheit

Politischer Liberalismus aus dem Geist des Christentums

Christian Polke*

Schlüsselwörter: Liberalismus, Religion, Christentum, John Rawls

Abstract: Der Beitrag geht der Frage nach den Bedingungen religiöser Liberalität in sich selbst als neutral verstandenen politischen Gemeinwesen nach. Die These lautet, dass Selbstbeschränkung aus religiöser Gewissheit möglich ist. Unter Bezug auf das Frühwerk von John Rawls wird zunächst auf die theologischen Ressourcen sowohl seiner späteren Gerechtigkeitstheorie als auch des Politischen Liberalismus verwiesen, um dann vor diesem Hintergrund Elemente eines politischen Liberalismus aus dem Geiste des Christentums zu skizzieren. In reformatorischer Tradition kann ein selbstreflexiv begriffenes Sündenbewusstsein wie auch ein in sich differenziertes Gesetzesverständnis wesentliche Motive zur religiösen Selbstbeschränkung und damit zur Pluralismusfähigkeit des Christentums bereitstellen.

Abstract: The article asks for conditions of religious liberalism in plural societies. The author argues for a successful self-constraint of religious traditions out to their own world-views. In a discussion of John Rawls's Senior Thesis on the *Meaning of Sin and Faith* it can be shown that – at least for Christianity – a combination of the self-reflexive consciousness of man as a sinner and an understanding of what can be called the double sense of *Lex Dei* provides a set of arguments and convictions that does not only develop a political liberalism out of the Spirit of Christianity but also helps the latter to become more open to pluralism.

Für Rolf Schieder

Am Anfang steht eine Vermutung, ein begründeter Anfangsverdacht: Könnte es nicht sein, dass religiöse Liberalität zu den elementaren Bedingungen politischer Neutralität gehört, also zu jenem Vorsatz neuzeitlicher Verfassungsstaaten, den diese zur Aufrechterhaltung des sozialen Friedens in weltanschaulich pluralen Gesellschaften eingehen? Vorausgesetzt, diese Liberalität ließe sich aus den jeweiligen religiösen Traditionen entwickeln, dürfte dann nicht Selbstbeschränkung aus religiöser Gewissheit selbst als eine Form politischer Liberalität gelten? „Originäre religiöse Liberalität“ wäre dann „der nachhaltigste Schutz des liberal-demokratischen Rechtsstaates“ (Fischer 2009: 233). Beide Vermutungen setzen ein spezifisches Differenzverhältnis von religiösem Anspruch und Selbstbild der Gläubigen einerseits und politischer Aufgabe der Regierenden wie der Regierten an-

* Dr. Christian Polke, Universität Hamburg
Kontakt: Christian.Polke@uni-hamburg.de

dererseits voraus. Quer zu diesen Erwartungen steht der gegenwärtig allseits beliebte Verdacht, dass insbesondere monotheistische Semantiken die Ambivalenz des Religiösen, das heißt seine Anfälligkeit für Gewalt, erhöhen und daher nachgerade dem Grundanliegen originärer Liberalität entgegenstehen.

Vor diesem Hintergrund bemüht sich der vorliegende Beitrag um eine genauere Analyse der systematischen Schnittstellen von Christentum und politischer Liberalität. Schon die Verwendung der Gewissheitskategorie markiert dabei die protestantische Färbung seines Verfassers. Gewissheiten finden dabei ihre praktische Bewährungsprobe in der Lebenswirklichkeit, wobei sie im Urteil des Gewissens stets neu in situative Entscheidungen überführt werden müssen.¹ Es geht somit um die Frage, inwiefern und inwieweit religiöse Überzeugungen, das heißt Ansichten über das Wohl und Wehe der Wirklichkeit im Ganzen, des sozialen Gemeinwesens und des Menschen in beidem, selbst ein Ethos der politischen Selbstbeschränkung motivieren und orientieren können. Gefragt wird nach einem Politischen Liberalismus aus dem Geiste des Christentums. Daher erfordert die Aufgabenstellung die Bestimmung des individuellen und gesellschaftlichen Verhältnisses von Politik, Moral und Glaube (Religion), wofür zunächst ein Blick in typologische Konstellationen hilfreich sein mag.

1. Der Gesetzesgott – oder: die höchste Form religiöser Selbstbeschränkung

Religionen deuten die Wirklichkeit aus einer transzendent-transzendentalen Perspektive, christlich gesprochen: *sub conditione Dei*. Das heißt, sie stellen eine Sicht auf das Leben der Menschen und die natürliche und soziale Ordnung der Welt dar, in der es um deren Letztgültigkeit und Sinnhaftigkeit geht. Dabei generieren sie stets Normen, die für die Alltagspraxis ihrer Anhängerinnen und Anhänger maßgeblich sind. Ohne eine solche lebensweltliche Verortung von Religion verlöre diese ihre Legitimation. Ganz unabhängig, wie man nun diese gesellschaftliche Funktion von Religion beschreiben mag, nicht unwichtig bleibt die Frage nach dem Status, der dabei dem Göttlichen oder dem Letztgültigen als der absoluten oder unbedingten Wirklichkeit zukommt und wie dessen abschließende Deutungskompetenz aufgefasst werden muss. Es ist ein besonderes Merkmal aller achsenzeitlichen und bestimmter nachachsenzeitlichen Religionskulturen, dass sie diese transzendente Wirklichkeit als supramundane, als weltüberlegene und weltenthobene vorstellen, und zwar dergestalt, dass sich eo ipso eine Spannung von transzendenter (transzendentaler) Vision und faktischer Weltordnung einstellt. Das erst erlaubt eine Kritik am *status quo* gesellschaftlicher Zustände aus religiösen Motiven. „Aus den Vorstellungen von einer Kluft zwischen dem Transzendenten und dem Profanen erwuchs das Bestreben, die profane Welt – die menschliche Persönlichkeit, die sozio-politische und die wirtschaftliche Ordnung – nach Maßgabe der transzendenten Vision zu gestalten, die in Religion, Metaphysik oder Ethik formulierten Prinzipien einer höheren Ordnung in dieser Welt zu verwirklichen“ (Eisenstadt 2006: 253 f.).

Was Shmuel N. Eisenstadt unter maßgebender transzendenter Vision versteht, kann mit Fug und Recht als soziologische Übersetzung der religiösen Kategorie des Gesetzes

1 Zur historisch verwurzelten Verbindung von Gewissheit und Gewissen als Kern neuzeitlicher Protestantismuskultur vergleiche Barth (2014).

gelten. Damit verbunden ist in monotheistischen Religionssystemen die Vorstellung von Gott als einem Gesetzgeber, der freilich selbst wiederum primär als Schöpfer der Welt verstanden wird. Für Judentum wie Christentum (aber auch für den Islam) ist dieser Vorstellungskomplex entscheidend und die Wurzel für alle Überzeugungen von der Tora als göttlicher Weisung ins Leben oder der Vorstellung der *Lex Dei*, die sowohl den natürlichen wie den politischen und den im engeren Sinne religiös-moralischen Bereich umfasste (vgl. Graf 2006: 22 ff.). Der Gesetzesbegriff fungiert dabei in der Theologiegeschichte bis in die Neuzeit hinein in einer doppelten Rolle: einerseits als *deskriptive* Beschreibung derjenigen Lebensordnungen, in die hinein sich der Mensch gestellt findet und zu deren Bearbeitung er aufgerufen ist; andererseits als *normative* Orientierung, ohne die die oben genannte produktive Spannung von Konstruktion und Kritik zwischen transzendenter Vision und faktischer Weltordnung gar nicht gegeben wäre. Das beide Dimensionen verbindende Moment ist dabei die Freiheit, die schon in den biblischen Schriften als Bestimmung des Menschen zwischen Beschreibung und Anspruch changiert. Ohne den als *Imago Dei* zu Freiheit und Verantwortung befähigten Menschen verlöre die Rede vom Gesetz wie die darin eingeschriebene Spannung zwischen transzendenter Vision und profaner Wirklichkeit ihren Sinn und normative Kraft. Urgeschichte, Dekalog, Exodusüberlieferung sowie der gesamte Prophetenkomplex belegen dabei je auf ihre Weise – narrativ, symbolisch – jene Grundspannung zwischen göttlichem Gebot und irdischer Wirklichkeit, und zwar unter Maßgabe menschlicher Verantwortungsfähigkeit. So ist Freiheit „nicht bloß Idee, sondern der politische Stoff, aus dem das Leben der Sozialität besteht“ (Rendtorff 1978: 9).

Es liegt nun auf der Fluchtlinie dieser Verbindung von Gottesbild, religiöser Kosmologie und Anthropologie, dass die Wirklichkeit menschlicher Autonomie in einer bestimmten, nämlich ethisch qualifizierten Fähigkeit zur Selbstbeschränkung liegt. Dabei geht es nicht ausschließlich um die Selbstbeschränkung eigener wie fremder Ansprüche. Diese liegen gewiss auf der Linie eines Verständnisses der *Lex Dei*, die als Anweisung zum gelingenden Leben immer auch unhintergehbare Schranken aufzeigt. Doch sind schon der Schöpfungsakt wie der durch die Gabe der Tora besiegelte Bundesschluss darüber hinaus als Formen göttlicher Selbstbeschränkung zum Wohle der Geschöpfe anzusehen. Bereits mit der Erschaffung der Welt begrenzt nämlich Gott seine eigene umfassende Wirklichkeit, indem er Freiraum für andere Geschöpfe zulässt, ohne freilich sich beziehungslos von ihnen zu distanzieren. Wenn etwa in den mittelalterlichen Debatten darum gestritten wurde, ob dem Moment des Willens oder dem der Vernunft bei der Bestimmung des göttlichen Wesens Vorrang zukomme, so ließe sich der sachliche Kern dieser metaphysischen Auseinandersetzung auch so bestimmen: Gott als absoluter Wille bindet sich in seiner Weisheit selbst an die *lex aeterna*, die wiederum seine „transzendente Vision“ für die natürliche und sittliche Ordnung der Weltwirklichkeit darstellt.² Dann aber wäre bereits hier ein *Akt göttlicher Selbstbeschränkung* zu erkennen, *Freiheit* gewissermaßen nicht als emphatische Form von Willkür und im Gegensatz zu Bindung, sondern als *Ordnung in Verantwortung* gesetzt. Alle diese Momente sind mit gemeint, wenn in der Tradition des liberalen Protestantismus der Gedanke der *Theonomie* zur Leitkategorie (vgl. Graf 1988: 231–240) für den Versuch wird, göttliche und menschliche Freiheit unter dem Gesichtspunkt pluraler Kulturgestaltung integrativ denken zu können: „Gelebte Freiheit, so lautet deswegen die erste Folgerung, kann immer nur Freiheit in Gemeinschaft

2 Zur theologischen Figur der *lex aeterna*, ihrer stoischen Vorgeschichte und ihrem Verständnis bei Augustin, Thomas und Melancthon vergleiche Wieland (1974: 514–516).

sein. Die Freiheit des einzelnen ist politisch realisierbar immer nur in der Gestalt von Verantwortung“ (Rendtorff 1978: 11).

Man mag dies für steile Theologie halten. Aber man kann darin eine erste Auskunft über die religiösen Gründe erkennen, die für ein politisch relevantes Ethos der Selbstbeschränkung sprechen könnten. Sie liegen in nichts Geringerem als einer ursprünglicheren, nämlich göttlichen Zurückhaltung, der es um die Freiheit der geschaffenen Wirklichkeit geht. Dem entspricht eine Einstellung seitens des ebenbildlichen Geschöpfes, die auf einer Verbindung von *Selbstbeschränkungsethos* und Sündenbewusstsein beruht, wie im Folgenden deutlich gemacht werden soll. Doch um die Eigenart politischer Zurückhaltung beziehungsweise *Selbstbeschränkung* aus religiösen Gründen genauer zu profilieren, scheint es sinnvoll, diese mit jenem klassischen Modell des Politischen Liberalismus zu kontrastieren, das im Werk von John Rawls seinen Ausdruck gefunden hat.

2. Selbstbeschränkung und die Idee des Politischen Liberalismus: Anmerkungen zu John Rawls

John Rawls (1921–2002) gilt zu Recht als Begründer des Politischen Liberalismus. Mit seiner *Idee des Politischen Liberalismus* hat er die Debattenlage seit den späten 1980er Jahren bis auf den heutigen Tag nachhaltig geprägt.³ Sein Neuansatz stellt bekanntlich eine Korrektur missverständlicher Tendenzen seiner eigenen Gerechtigkeitstheorie dar, die er 1971 mit seiner *Theory of Justice* vorgelegt hatte. Darin schien es, als wenn nur jener allgemeine und umfassend liberale Moralansatz zu einer angemessenen Theorie der wohlgeordneten Gerechtigkeit führen würde, die Rawls dort selbst unterbreitet hatte: also jener Vorstellung von *Gerechtigkeit als Fairness*, die von ihm selbst im Sinne einer umfassenden Moraltheorie als kantischer Konstruktivismus bezeichnet wurde. Rawls hatte sich mit alledem nach eigenem Befinden eine zu hohe Beweislast aufgebürdet, die der eigentlichen Intention seines Ansatzes, dem Nachweis von allgemein aufweisbaren Gerechtigkeitsgrundsätzen als Normen für gesellschaftliche Ordnungen, zuwiderzulaufen drohte. Im Zuge der Konzeption seiner Theorie des Politischen Liberalismus korrigierte er sowohl Reichweite als auch Begründungsanspruch seiner Gerechtigkeitstheorie. Die Programmformel „Gerechtigkeit als Fairness“ wurde nunmehr nur noch politisch, und nicht (mehr) metaphysisch, verstanden. Dazu wird mit der Einführung der Differenz von „vernünftig“ und „wahr“, der Anspruch dessen, was Politische Philosophie hinsichtlich eines gelingenden Gemeinwesens sagen kann, deutlich abgemildert. In *Eine Theorie der Gerechtigkeit*

„wird die Konzeption der Gerechtigkeit als Fairness dort als eine umfassende liberale Lehre vorgestellt (obwohl der Ausdruck ‚umfassende Lehre‘ im Buch nicht benutzt wird), der zufolge alle der von ihr wohlgeordneten Gesellschaft dieselbe Lehre bejahen. Diese Art von wohlgeordneter Gesellschaft widerspricht dem Faktum des vernünftigen Pluralismus. Deshalb wird diese Gesellschaft in *Politischer Liberalismus* als unmöglich betrachtet. In *Politischer Liberalismus* geht es daher um eine andere Frage, nämlich: Wie ist es für diejenigen, die religiöse oder nichtreligiöse umfassende Lehren bejahen und insbesondere solche Lehren, die auf einer religiösen Autorität beruhen, wie zum Beispiel der Kirche oder der Bibel, möglich, auch eine vernünftige politische Gerechtigkeitskonzeption zu haben, die eine konstitutionelle demokratische Gesellschaft stützt? Die politischen Konzep-

3 Noch der jüngste, prominente Entwurf einer Theorie der Gewissensfreiheit und damit einer politischen Theorie im Horizont des religiösen Pluralismus von Martha C. Nussbaum (2008: 57 f., 64 f., 316 f.) ist in wesentlichen Punkten von Rawls beeinflusst; dazu auch: Polke (2010).

tionen werden als eigenständig und liberal und nicht als umfassend betrachtet, während die religiösen Lehren umfassend sein können, aber nicht liberal“ (Rawls 2002b: 217 f.).

Eine Variante von *political, not metaphysical* bildet somit die Ausgangsbasis für die Theorie des *Politischen Liberalismus*. Für diesen bleibt die Frage entscheidend, wie unter dem Faktum der Pluralität einer religiös, weltanschaulich und kulturell diversifizierten Öffentlichkeit ein normativer *common sense* über die gerechte Ordnung der Gesellschaft, vor allem hinsichtlich der Institutionen eines demokratischen Verfassungsstaates, möglich sein soll. Es geht dabei um die Begründung eines nicht nur faktischen, sondern vernünftigen Pluralismus, seiner gesellschaftlichen Ordnung, sowie um die dazu notwendigen Verfahrensregeln (etwa zur Generierung von Normen und Gesetzen). Wie kann „eine gerechte und stabile Gesellschaft von freien und gleichen Bürgern dauerhaft bestehen, wenn diese durch ihre vernünftigen religiösen, philosophischen und moralischen Lehren einschneidend voneinander geschieden sind?“ (Rawls 1998: 67). Mit der bloßen Behauptung einer Reduzierung der normativen Geltungsansprüche liberaler Gesellschaftstheorien auf Fragen politischer Gerechtigkeit ist es jedenfalls nicht getan. Vielmehr bedarf es zweierlei: *Zum einen* müssen die grundlegenden Prinzipien, Normen und Werte einer gerechten Verfassung der Gesellschaft bestimmt werden können; *zum anderen* ist der Frage nachzugehen, wie sich etwaige Begründungen für diese Grundstruktur zu den verschiedenen umfassenden, säkularen und religiösen Lehren verhalten, die in der Regel – so darf ergänzt werden – als normative Theorien des Guten auch eine Vision über das Gelingen von sozialer Ordnung beinhalten.

Um Antworten auf beide Fragen geht es dem Politischen Liberalismus im Sinne von Rawls. Einerseits muss er also diejenigen grundlegenden Werte und Normen eines demokratischen Verfassungsstaates herausarbeiten, die dem Ideal des/der freien und gleichen Bürgers/-in sowie der Vorstellung von Gesellschaft als sozialem Kooperationsgefüge entsprechen. Dabei kommen ihm die grundlegenden, intuitiven Gedanken zugute, „von denen wir annehmen, daß sie latent in der öffentlichen politischen Kultur einer demokratischen Gesellschaft vorhanden sind“ (Rawls 1998: 302). Das meint sein *common sense*-Charakter. Andererseits rückt das Prinzip der Toleranz und die Gewissensfreiheit in den Fokus (vgl. Rawls 1979: 234 ff., 241 ff., 246 ff.), da nur auf diese Weise bei andauernder Divergenz sich mitunter widersprechender, umfassender Lehren (Weltanschauungen, Religionen) die Gemeinwohlorientierung des politischen Gemeinwesens unter „fairen Bedingungen der sozialen Kooperation“ (Rawls 1998: 303) aufrechterhalten werden kann.

Mit dem Gedanken des *overlapping consensus* wird an beide Punkte insofern angeschlossen, als zwar ausgeschlossen werden soll, die politische Gerechtigkeitskonzeption (das heißt die Inhalte der Öffentlichen Vernunft) aus weltanschaulich umfassenden Lehren abzuleiten. Wohl aber können die verschiedenen *comprehensive doctrines* darin übereinkommen, sich je von ihrem eigenen Traditionszusammenhang in ein konstruktives Verhältnis zum demokratischen Verfassungsstaat zu setzen. Entscheidend ist, dass religiöse wie säkulare Lehren formulieren können, wie „die Gewissensfreiheit und das Toleranzprinzip mit der gleichen Gerechtigkeit für alle Bürger in einer vernünftigen demokratischen Gesellschaft zusammengehen können“ (ebd.: 188). Es geht im Letzten also darum, Selbstbeschränkungsfordernungen in das je eigene Set an Überzeugungen einzubauen. Gelingt ihnen dies, so sind sie aus der Sicht der Öffentlichen Vernunft „vernünftig“, da sie vor der grundlegenden Ordnung politischer Liberalität als gerechtfertigt erscheinen. Dies wiederum stellt eine notwendige Bedingung dar, damit die öffentliche politische Kultur und die verschiedenen Hintergrundkulturen, als welche umfassende Traditionen fungie-

ren, in einer Zivilgesellschaft zueinander finden können, und zwar ohne ineinander aufzugehen. Darin vollzieht sich das, was Rawls den *overlapping consensus* nennt.

Durch die Favorisierung des überlappenden Konsenses als Modell für das Verhältnis von weltanschaulich-religiösen und öffentlichen Gründen in einer pluralistischen Demokratie wird zugleich bloßen *modus vivendi*-Ansätzen eine klare Absage erteilt. Denn *modus vivendi*-Konzeptionen verfehlen schon von ihrem Grundimpuls das Ziel einer dauerhaften Stabilisierung der demokratischen Verfassungsordnung, da sie sich der *prinzipiellen* Zustimmung aller zur Legitimität derselben programmatisch entziehen. Ihnen geht es stattdessen lediglich um die Aufrechterhaltung eines einigermaßen friedlichen Zustandes des Gemeinwesens ohne Suche nach Konsensen jenseits oder gar innerhalb harter Differenzen und Divergenzen. Im Zentrum stehen Eigen- und Gruppeninteressen, die freilich *on the long run* zu starken, Demokratie und Pluralismus gefährdenden Verschiebungen führen können.⁴ Demgegenüber liegt Rawls viel daran, die Inhalte und Prozeduren der Öffentlichen Vernunft, welche die Grundprinzipien⁵ des Politischen Liberalismus generieren, als freistehende Auffassungen auch ohne Einbettung in umfassende Lehren zu rechtfertigen. Denn das Faktum des Pluralismus besagt ja zunächst, dass keine einzelne umfassende Lehre mehr in der Lage ist, die politische Gerechtigkeitskonzeption einer demokratischen Gesellschaft für alle zu begründen. Daher darf eine um die Idee von *Justice as Fairness* kreisende Konzeption politischer Gerechtigkeit in ihrer inhaltlichen Ausgestaltung, um „bindende Kraft“ zu gewinnen, sich selbst „keine doktrinalen Hindernisse in den Weg“ (ebd.: 111) legen. Deshalb kann es für den vernünftigen – im Unterschied zum faktischen – Pluralismus auch wünschenswert sein, wenn die „umfassenden philosophischen und moralischen Lehren, auf die wir in Auseinandersetzungen über grundlegende politische Probleme zurückzugreifen pflegen, sich aus dem öffentlichen Leben zurückziehen“ (ebd.: 75). Doch damit versucht Rawls lediglich das Problem zu umgehen, wie sich dies mit der von ihm nur wenige Sätze zuvor befürworteten Vorstellung vom überlappenden Konsens verträgt. Auch wird nicht klar, wie hinsichtlich der Differenz von „vernünftig“ und „wahr“ Kriterien angegeben werden können, wann und inwiefern etwas als „vernünftig“ gelten kann und wann nicht. Es ist dies, wie Habermas zurecht moniert hat, die „Forderung praktischer Vernunft, der sich Weltbilder *beugen* müssen, wenn ein übergreifender Konsens möglich sein soll, [...] offensichtlich nur kraft einer epistemischen Autorität gerechtfertigt [...], die von der Autorität der Weltbilder unabhängig ist“ (Habermas 1997: 117).⁶ Man wird daher fragen müssen, ob die Vorrangstellung des Rechten im Sinne der politischen Gerechtigkeitskonzeption vor dem Guten nicht das Modell des *overlapping consensus* geradewegs wieder unterläuft, da Letzterer ja seinen Ausgangspunkt von genau denjenigen umfassenden Lehren nimmt, die sich auf beide Sphären, des Rechten wie des Guten, beziehen.⁷ Träfe meine Vermutung zu, dann hätte dies zur Folge, zwischen zwei Modellen politischer Selbstbeschränkung, der freischwebenden und der weltanschaulich verorteten, zu unter-

4 Dabei ist es erwähnenswert, dass Rawls (2008: 57 f., 64 f., 316 f.) in seinen beiden Einleitungen zu *Politischer Liberalismus* von 1993 und 1995 immer wieder auf die Religionskriege sowie die Bedeutung von Glaubensfreiheit und Toleranzprinzip zu sprechen kommt.

5 Diese Spezifizierung ist zentral. Denn die Idee der Öffentlichen Vernunft betrifft nicht alle politischen Fragen, sondern lediglich diejenigen, welche die fundamentale Struktur der demokratischen Gesellschaft und ihrer Wohlordnung betreffen.

6 Dazu auch die Replik von Rawls (1997).

7 Die systematischen Schwierigkeiten, die sich Rawls (1998: 249–265) damit einhandelt, treten sehr deutlich in den § 6–8 der 4. Vorlesung des *Politischen Liberalismus* zutage.

scheiden und nach der Möglichkeit der ethischen Vorzugswürdigkeit eines der beiden Modelle zu fragen. Faktisch sprechen bereits die gesellschaftlichen Realitäten, selbst in den westlichen Demokratien, eindeutig für den Weg einer Einbettung demokratischer Sittlichkeit, das heißt der Kultivierung der ‚Pflicht zur Bürgerlichkeit‘⁸, in und durch die verschiedenen religiösen und weltanschaulichen Hintergrundkulturen.

3. Selbstbeschränkung aus Sündenbewusstsein? – Notizen zum frühen Rawls

In der bisherigen Beschäftigung mit Rawls blieb unerörtert, worin die liberale Ausrichtung seiner Theorie begründet ist. Genau genommen sind es zwei Grundmomente, die für diese Ausrichtung eintreten: zum einen die Vorstellung von Bürgerinnen und Bürgern als *freie und gleiche Personen*, zum anderen ein Verständnis von Gesellschaft als sozialer Ordnung und als *sozialer Kooperationszusammenhang*.⁹ Nun wissen wir seit einiger Zeit, dass diese normativen Grundlagen der späteren Politischen Philosophie von Rawls bis weit in die Anfänge seines akademischen Werdegangs zurückreichen. Mit der Veröffentlichung seiner Princeton Examensarbeit (Senior Thesis) *A Brief Inquiry into the Meaning of Sin & Grace* (vgl. Rawls 2009) aus dem Jahre 1942 liegt uns nicht nur ein eindrucksvolles Zeugnis seiner frühen Beschäftigung mit Fragen von Religion und Christentum vor. Vielmehr belegt sie auch deutlicher als zuvor die religiöse Grundierung seiner Theorie. Zu Recht stellen daher die Herausgeber dieses Textes, Joshua Cohen und Thomas Nagel, das „religiöse Naturell“ heraus, „das sein Leben und seine Schriften durchdrang, was auch immer seine Überzeugungen gewesen sein mögen“ (Cohen/Nagel 2010: 13). Dass dies jedoch nicht nur seiner persönlichen Stimmung entsprach, sondern sich gerade auch auf Elemente bezog, die sich in gleichsam säkularer Übersetzung als Fundamente der späteren Theorie wiederfinden lassen (vgl. Reidy 2010), wird ausgerechnet durch den von Rawls in seinem Frühwerk in den Mittelpunkt gestellten Sündenbegriff deutlich. Ihn ziehe ich im Folgenden heran, um zu zeigen, dass Selbstbeschränkung aus religiöser Gewissheit eines sich als Sünder wissenden Menschen keineswegs den Grundgedanken des Politischen Liberalismus widersprechen muss.

Der frühe Rawls fokussiert seine Abhandlung über die Bedeutung von Sünde und Glauben auf den Begriff der Gemeinschaft. Darin kommt zum einen die für die nordamerikanische Philosophie und Theologie zeitgenössische Prägung, etwa durch den Pragmatismus, mit zum Ausdruck.¹⁰ Zum anderen nimmt Rawls Argumentationen vorweg, die

8 Zum Ideal des öffentlichen Vernunftgebrauchs, besser gesagt: zum Ideal des/der Staatsbürgers/-in und dessen/deren moralischen (nicht rechtlichen) Pflichten, gehört die Pflicht zur Bürgerlichkeit. Zu den damit verbundenen Schwierigkeiten vergleiche den Kommentar von Nicholas Wolterstorff (Audi/Wolterstorff 1997: 90 ff.).

9 Zu den normativen Grundlagen der politischen Kultur bei Rawls vergleiche Seibert (2004: 132–148).

10 Darüber gibt Adams (2010) Auskunft, nicht ohne dabei auf die kontinentalen Referenzen (unter anderem Barth, Brunner, Nygren) zu verweisen. Dabei ist zu beachten, dass die Semantik des Gemeinschaftsbegriffs in den USA sich deutlich von denjenigen in Frankreich oder Deutschland unterscheidet. Gemeinschaft spielt als Grundbegriff eine entscheidende Rolle für pragmatistische Philosophien der Demokratie, die – nicht nur bei Dewey und Royce – stets mehr sind als Staatstheorien. Mit ihnen verbinden sich anthropologische und sozialphilosophische Ansichten. Auch diese Tradition ist beim frühen Rawls durchgängig zu spüren. Zur Differenz der Gemeinschaftssemantik vergleiche Joas (1993).

Reinhold Niebuhr, seinerzeit einer der einflussreichsten US-Theologen, kurze Zeit später populär gemacht hat.¹¹ Im Modell personaler Gemeinschaft sieht Rawls die grundlegende Wirklichkeitsorientierung des Christentums begründet, und zwar als Gemeinschaft Gottes mit dem Menschen, wie auch der Gemeinschaft der Menschen untereinander. Damit geht eine grundlegende Kritik an allen teleologischen, oder wie Rawls selbst betont: naturalistischen, Ethikkonzeptionen einher, die nicht vom personalen und darin dann auch deontologischen Verständnis von Moral ausgehen. Mit der so zurückgewiesenen Form des Naturalismus ist jedoch nicht derjenige Ansatz von Welterklärung gemeint, den wir heute üblicherweise damit verbinden.¹² Vielmehr zählen für Rawls auch alle diejenigen Moralverständnisse dazu, die sich die zwischenmenschliche Gemeinschaft, mehr noch aber die Gemeinschaft mit Gott als eine bestimmte Form der Beziehung des Menschen auf natürliche oder jedenfalls unpersönliche, und seien es ‚höchste‘, Güter vorstellen.¹³ Dabei stellt ein weiteres Merkmal des moralischen Naturalismus seine Fokussierung auf Motivationen dar, die sich affektiv und von Interessen geleitet an Gütern ausrichten.¹⁴ Die Leitunterscheidung ist dementsprechend jene zwischen personalen und natürlichen Beziehungen: „Personale Beziehungen werden als Beziehungen zwischen zwei Personen beschrieben, natürliche Beziehungen als solche zwischen einer Person und einem Objekt“ (Rawls 2010a: 213).

Grundlegend für die natürlichen Beziehungen ist das Begehren des Menschen, welches als solches Teil des natürlichen und guten Kosmos ist. Allerdings folgt aus diesen Beziehungen keine personale Gemeinschaft. Daher kann die Sünde, die Rawls gut kantisch in der Geltungs- und Selbstsucht des Menschen, vor allem aber in ersterer erblickt, auch nicht Teil des natürlichen Kosmos sein. Geltungssucht (*egotism*) zerstört per se Gemeinschaft und sie betrifft daher die Vorstellung der Person als verantwortliches Wesen, zu dem der Mensch als *Imago Dei* geschaffen ist. Daher ist jedes „personale Böse“, das der guten Veranlagung der Gott ebenbildlichen Person widerspricht, Sünde. Die Geltungssucht missbraucht das andere „Du“, „versucht das ‚Du‘ unter sich zu stellen, ‚Du‘ zu einem Bewunderer oder zu einem Objekt der Bewunderung zu machen. Wurde der andere erst einmal missbraucht, dann kann er auch gebraucht, benutzt werden“ (ebd.: 230). Die Geltungssucht zieht Selbstsucht (*egoism*) und andere Sünden nach sich. Sünde als „Zurückweisung und Verneinung der Gemeinschaft“ (ebd.: 243)¹⁵ mit Gott und den Mitmen-

11 Gedacht ist an Niebuhrs (1945) liberalismuskritische aber offensive Verteidigung der Demokratie.

12 Dies hätte der frühe Rawls unter das Stichwort ‚Materialismus‘ subsumiert.

13 Als klassische Figuren dieser fehlgeleiteten (wohl gemerkt auch: christlichen) Ethik gelten für ihn Platon und Augustinus. Man wird aber auch Aristoteles und Thomas dazu zählen dürfen. Zugespißt und in Variation eines Motivs der Barth'schen Religionskritik formuliert: Die religiösen Begierden, die nach Gott als Objekt oder als einer Idee des Guten streben, „sollte[n] nicht erlaubt sei[n]“. Eine solche Begierde zu haben, bedeutet zu sündigen. Dem Autor erscheint es als reine Gottlosigkeit, nach Gott als Objekt zu verlangen“ (Rawls 2010a: 216). Zu Recht bemerken sowohl Jürgen Habermas (2010: 318 ff., 322 ff.) in seinem Nachwort als auch Adams (2010: 55 ff., 66 ff.) in seiner Studie, dass darin bereits die spätere Zurückweisung von Theorien des Guten als Begründung für eine Moralphilosophie anklingt.

14 Adams (2010: 47) gebraucht die Formulierung einer Reduzierung der „menschlichen Motivationen auf ‚Verlangen‘ und ‚Begierde“.

15 Zur wichtigen Unterscheidung von Geltungssucht (*egotism*) und Selbstsucht (*egoism*) vergleiche Rawls (2010a: 180 ff.). Egoismus als Selbstsucht ist für Rawls Teil der natürlichen *conditio humana* und macht daher noch nicht das Spezifikum dessen aus, was unter dem Stichwort Sünde als personales Moment des Freiheitsgebrauchs beziehungsweise genauer -missbrauchs gefasst wird. Zur Übernahme dieser Basisdifferenz unter Bezug auf den britischen Philosophen Philip Leon vergleiche Adams (2010: 49 ff.).

schen führt im Letzten zum selbstverschuldeten Alleinsein des Menschen unter Menschen, kurzum: zu seiner Isolation.

Der frühe Rawls betrachtet Sünde demnach weniger als Fehlhandlung, sondern als grundlegend verkehrte Einstellung¹⁶, aus der falsche, asoziale Verhaltensweisen folgen. Man muss dies in Betracht ziehen, um den Spitzensatz seiner Abhandlung zu verstehen, wonach das „Problem der Ethik wie auch der Politik lautet: Wie kann angesichts der Sünde in der Welt Gemeinschaft hergestellt werden?“ (ebd.: 156). Wenigstens für den Gläubigen hängen alle personalen Beziehungen miteinander zusammen, „weil wir alle vor Gott existieren und durch diese Verbindung mit ihm alle miteinander verbunden sind, auch wenn wir uns vielleicht noch nie begegnet sind“ (ebd.: 142). Daher ist Geltungssucht auch mehr als eine bloß moralische Verfehlung des Menschen, sie prägt als Sünde alle personalen Beziehungen des Menschen. Deswegen macht sie auch „eine Trennung zwischen Religion und Ethik unmöglich“ (ebd.: 243). Beide beziehen sich sowohl hinsichtlich des Grundproblems des Moralischen wie hinsichtlich der moralpsychologischen Grundlagen des Menschen auf analoge Ausgangskonstellationen.¹⁷

Wie stellt sich der junge Protestant Rawls die Wiederherstellung von personaler Gemeinschaft durch den die Liebe hervorrufenden Glauben vor? Knapp zusammengefasst: Ist es „die Sünde, die einen von der Gemeinschaft trennt“, so schweißen „Glaube und Liebe [...] die Gemeinschaft zusammen“ (ebd.: 294). Dies bedürfte einer längeren Kommentierung, doch will ich mich hier auf den in systematischer Hinsicht entscheidenden Punkt der Verhältnisbestimmung der Größen von Religion, Moral und Politik beschränken. Selbst wenn zuzugestehen ist, dass dem Rawlsschen Frühwerk in keiner Weise die Bedeutung zukommt, die seinen späteren Werken beigemessen werden darf, so sind doch mehrere Punkte beachtlich: *Erstens* zeigt sich in ihm, wie früh bereits die entscheidenden normativen Grundlagen für die spätere Gerechtigkeitstheorie gelegt wurden, und zwar unter dezidierter Bezugnahme auf theologische beziehungsweise religiöse Traditionen.¹⁸ *Zweitens* bleibt, sehe ich es recht, die darin ausgesprochene Grundproblematik des Moralischen wie des Politischen über alle Phasen seines Werkes hinweg konstant. Trotz der säkularen Übersetzung (beziehungsweise Einklammerung) geht es noch in den späteren Werken stets um das prekäre Verhältnis der Menschen als Personen untereinander und mit Blick auf das Gelingen von Gemeinschaft.¹⁹ *Drittens*: Wenn beides zutrifft, dann lässt sich mit Rawls gegenüber dem von ihm selbst favorisierten späteren Modell des *overlapping consens* ein Alternativmodell hinsichtlich der Selbstbeschränkung religiöser Überzeugungen zugunsten eines pluralismusaffinen demokratischen Verfassungsstaates unterbreiten.

Das Modell des „übergreifenden Konsenses“ setzt bekanntlich voraus, dass nur diejenigen umfassenden Lehren an ihm teilnehmen dürfen, die jene – letztlich im Vorhinein

16 Auf den genuin protestantischen Hintergrund dieser Fragestellung weist zu Recht Adams (2010: 43 f.) in seiner Einführung hin.

17 Daher verwundert es nicht, wenn Rawls (2002a: 380–400) noch in seinen Vorlesungen zur Geschichte der Moralphilosophie auf eben diese Zusammenhänge, und zwar im Kontext der Kantischen Moralphilosophie, genauer: in Form einer Auseinandersetzung mit dessen Religionsschrift, eingeht.

18 Habermas (2010: 326 f.) spricht treffend von dem in „Menschenwürde“ und „Bundesgenossenschaft“ gefassten Grundgedanken des „egalitären Universalismus“. Rawls wäre demnach selbst ein Beispiel für eine religiös konnotierte Genealogie der kognitiven Moral.

19 Insofern würde ich im Gegensatz zu Habermas (2010: 317 f., 327 f.) bei Rawls die Differenz zwischen der frühen kommunitären Ethik und der späteren gesellschaftstheoretischen Fassung nicht zu scharf setzen. Denn, wie dieser selbst betont, zehrt noch die Idee einer legitimen liberalen Gesellschaftsordnung mit dem absoluten Vorrang von personalen Grund- und Freiheitsrechten vom „christlichen Geist“ der frühen Theorie.

und ohne sie legitimierten – Inhalte der Öffentlichen Vernunft stützen. Ein demgegenüber vorteilhaftes Alternativmodell müsste daher stärker diejenigen Ausgangskonstellationen und Probleme ins Visier nehmen, die überhaupt zur Ausformulierung der Idee des Politischen Liberalismus genötigt haben. Die vorzunehmenden Korrekturen betreffen demnach die Kriterien für das, was als vernünftige Lehren im Sinne des Politischen Liberalismus Eingang in die Familie des überlappenden Konsenses finden kann. Dabei geht es mindestens um ein *Dreifaches*:

(1) Die verschiedenen *comprehensive doctrines* bedürfen weiterhin keiner einheitlichen Auffassung über das Gelingen eines politischen Gemeinwesens. Nötig ist lediglich eine Übereinstimmung hinsichtlich der *Funktion von Politik*, das heißt, es bedarf einer Übereinkunft hinsichtlich ihrer Aufgaben, soziale Kooperation durch institutionelle Garantien und Ordnungen zu ermöglichen.

(2) Dabei muss mit der prinzipiellen Gemeinschaftsgefährdung durch Menschen als zur Verantwortung gerufene Personen gerechnet werden. Es geht dabei wiederum nicht um eine spezifische (religiöse oder weltanschauliche) Anthropologie, wohl aber um eine *realistische Moralpsychologie* als Basis für jede Theorie der (politischen) Gerechtigkeit.

(3) Alle eine pluralistische Gesellschaft und ihre politische Gerechtigkeitskonzeption stützenden Ethiken und Moralbilder von Weltanschauungen und Religionen haben das *Faktum der Pluralität* und die *personale Eigenständigkeit jedes Individuums als Bürgers/-in* anzuerkennen und in ihre Theorie zu integrieren.

Der Vorteil eines solchen Ansatzes läge darin, dass er am Modus wie an den liberalen Prinzipien des Rawlsschen Konsensmodells festhalten kann. Denn mit ihm können und sollen sich übergreifende Konsense von freien und gleichen Bürgerinnen und Bürgern in sozialer Kooperation einstellen. Darüber hinaus ist das Alternativmodell aber frei von den Begründungslasten, die sich aus der Vorstellung freischwebender Argumente und der Trennung von Rechtem und Gutem ergeben. Man kann dabei von einer ‚Detranszendentalisierung‘ des Ideals des öffentlichen Vernunftgebrauchs sprechen, insofern dieses einer Bewährungsprobe in pluralen Kontexten unterzogen wird. Schließlich lässt sich mit guten Gründen argumentieren, dass die Kriterien für das, was bei Rawls missverständlich als „vernünftig“ bezeichnet wird, weniger durch inhaltliche Bestimmungen erzeugt wird, als vielmehr aufgrund formaler Strukturparallelen, die auf analoger Problemerkennung beruhen. Vor diesem Hintergrund erhält das Modell eines Politischen Liberalismus aus dem Geiste des Christentums nun abschließend seine Konturen.

4. Selbstbeschränkung aus christlicher Gewissheit: Zur reformatorischen Lehre des *duplex usus legis*

Würde man Einsichten aus Rawls' früher Religionsschrift mit seiner späteren Theorie des Politischen Liberalismus kombinieren, und zwar unter der Prämisse des oben genannten Entsprechungsmodells, dann könnte stärker als bisher an der Eigenart von Religionen und Weltanschauungen festgehalten werden, ohne sie dabei gegen politisch-liberale Konzeptionen auszuspielen und ohne den Grundsatz *political, not metaphysical* aufzuweichen. Letzteres erscheint deswegen nicht unmöglich, weil die Differenz zwischen umfassenden Lehren und solchen Ansichten, die strikt auf die politische Grundstruktur des Gemeinwe-

sens beschränkt bleiben, nunmehr auf dem Boden der verschiedenen *comprehensive doctrines* selbst vollzogen wird. Genau darin liegt ein Moment der religiösen Liberalität, mit der keineswegs eine allumfassende liberale Einstellung verbunden sein muss.²⁰

Einen Hinweis darauf, dass dies zumindest in der Fluchtlinie des späten Rawls liegen könnte, gibt seine private Notiz *Über meine Religion*, die aus den 1990er Jahren stammt. Dort fragt der sich Rechenschaft ablegende Philosoph: „Aber wenn Religions- und Gewissensfreiheit keine Fragen des Glaubens und der Moral sind, welche sind es dann? Diese Freiheiten wurden zu Fixpunkten meiner moralischen und politischen Ansichten. Schließlich wurden sie auch zentrale Bausteine meiner Auffassung von konstitutioneller Demokratie, in Institutionen verwirklicht aufgrund der Trennung von Staat und Kirche“ (Rawls 2010b: 307).²¹ Sucht man in der Christentumsgeschichte nach religiösen und theologischen Ressourcen, die jenem (späten) Bekenntnis entsprechen könnten (ohne den skeptischen Unterton übernehmen zu müssen), dann bietet sich in der reformatorischen Tradition erneut jener Lehrkomplex an, der sich auf das Verständnis des göttlichen Willens als eines guten Gesetzes für seine Schöpfung stützt. Mit der Gesetzeskategorie steht der protestantischen Theologie und Ethik ein Begriff zur Verfügung, der ganz analog zum frühen Rawls²² die Schnittstelle von Politik, Moral und Religion im ‚Problem des Bösen‘, das heißt in der Gemeinschaften wie Personen gefährdenden destruktiven Macht, erblickt. Schon weiter oben wurde darauf verwiesen, dass eine notwendige, kognitive Voraussetzung, damit Religionen überhaupt zur Selbstbeschränkung fähig sind, in der Anerkennung einer grundsätzlichen Spannung zwischen transzendenter Vision, abgekürzt in der Figur der *Lex Dei*, und faktischer Ordnung, also dem realen Zustand der Welt als solcher, begründet liegt. Damit ist die Besonderheit des reformatorischen Gesetzesverständnisses jedoch noch nicht hinreichend erfasst. Denn diese basiert auf der Theorie vom *duplex usus legis*, in der Sprache der lutherischen Bekenntnisse in der Lehre „vom beiderlei Gebrauch des Gesetzes“. Was ist damit gemeint?

Allgemein fasst die Rede vom Gesetz den „gerechte[n], unwandelbare[n] Wille[n] Gottes“ zusammen. Ihr entspricht ein Bild, „wie der Mensch in seiner Natur, Gedanken, Worten und Werken geschaffen sein *sollte*“ (BSLK 1998: 957, 12–15, Hervorhebung des Autors). In der religiösen Verkündigung macht sich damit der Sachverhalt des Gesetzes in zweifacher Weise bemerkbar. *Zum einen* als Erinnerung und Vergegenwärtigung derjenigen *ethischen beziehungsweise sozialmoralischen Normen*, die für das friedliche Zusammenleben aller Menschen, nicht nur der Gläubigen, grundlegend sind und für die die staatliche Ordnung durch ihr Gewaltmonopol einzustehen hat. Dieser sogenannte politische Gebrauch des Gesetzes (*usus politicus*) deckt sich in der klassischen Variante bei den Reformatoren mit dem Inhalt des Naturrechts, ist aber durchaus von dessen historischen Ausprägungen in sei-

20 Dies geschieht im politischen Alltag öfters als angenommen. So gibt es gerade in den USA zahlreiche evangelikale Gruppen, die aus Überzeugung (!) für die Ausweitung liberaler Grundrechte plädieren und sich konsequent beispielsweise gegen jedes Verbot gleichgeschlechtlicher Partnerschaften stellen, aber zugleich in ihren eigenen Reihen Homosexualität als Verwirrung oder Sünde bewerten. Dies darf nicht einfach als Inkonsequenz gelesen, sondern kann gerade im hier vertretenen Sinne als echte Ambiguitätstoleranz gedeutet werden; eine Tugend, die für einen liberalen Rechtsstaat in pluralistischen Gesellschaften immer wichtiger wird.

21 Es soll nicht unterschlagen werden, dass in diesem Rückblick Rawls auch klar und deutlich die biographischen Momente berücksichtigt, die zu seinem Abschied vom klassischen Christentum geführt haben. Der Holocaust und die Erfahrungen des Zweiten Weltkriegs sind hierfür ausschlaggebend.

22 Noch der späte Rawls (2010b: 307) verwendet die Kategorie des Bösen mit Blick auf die Verweigerung von „religiöser Freiheit und Gewissensfreiheit“.

ner Funktion – etwa mit Blick auf eine liberale politische Gerechtigkeitstheorie – ablösbar. Zum anderen, und dem *usus politicus* in religiöser Hinsicht vorgeordnet, ist die theologische Funktion (*usus theologicus* oder *elenchticus*) zu beachten, mit der das Gesetz die Situation des Menschen vor Gott und in der Welt aufklärt. Die Gesetzespredigt dient dem *Aufbau von Sündenbewusstsein*, der Einsicht in das Dasein des Menschen als personaler Sünder, und zwar in einer Gemeinschaft von Sündern. Auch in dieser Hinsicht richtet sich das Gesetz an alle Menschen, zielt es doch auf die Erkenntnis nicht nur der Universalität von Sünde, sondern mehr noch auf die Allgemeinheit der Sünde im Sinne des Sünderseins jedes einzelnen Menschen (vor Gott). Die beiden Funktionen des Gesetzes mögen sich hinsichtlich ihrer Wirkungsart unterscheiden, sind aber nicht voneinander zu trennen, wie das folgende längere Lutherzitat aus einer Vorlesung über Gal 3,19 illustriert:

„Hier muß von dem zweifachen Gebrauch des Gesetzes geredet werden. Einmal ist da der bürgerliche Gebrauch. Gott hat die bürgerlichen, überhaupt alle Gesetze geordnet, um die Übertretung in Grenzen zu halten. So ist das ganze Gesetz gegeben, um die Sünden zu verhindern. [...] Dieser bürgerliche Zwang ist höchstnötig und von Gott geordnet, einmal wegen des öffentlichen Friedens und überhaupt [...] Der andere Gebrauch des Gesetzes ist der theologische oder der geistliche [...] Um den geht es hauptsächlich im Gesetz des Mose; denn durch das Gesetz soll die Sünde wachsen und vermehrt werden, zumal im Gewissen [...] So ist das wahre Amt und der hauptsächlichliche und eigentliche Gebrauch des Gesetzes, daß es dem Menschen seine Sünde, Blindheit, Elend, Gottlosigkeit, Unwissenheit, Haß, Gottesverachtung [...] offenbar macht [...] Wenn das Gesetz anklagt und Gewissen erschreckt: das hättest du tun sollen und hast es nicht getan, darum bist du schuldig des Zornes Gottes und des ewigen Todes!; dann ist es in seinem eigentlichen Werk und Amt. Da wird das Herz bis zur Verzweiflung gebracht“ (Luther 1987: 183 ff.).²³

So bilden sich an den beiden Gebräuchen des Gesetzes Berührungspunkte wie Differenzen von Sünde und Schuld, Religion und Moral ab. Dabei zeigt sich, dass im doppelten Gebrauch des Gesetzes sowohl die kognitiven wie die motivationalen Ressourcen für ein Ethos der Selbstbeschränkung, das um die Vorläufigkeit und prinzipielle Fehlbarkeit menschlicher Ordnungen weiß, bereitliegen. *Kognitiv* geht es um jene bereits öfters erwähnte *Spannung zwischen Faktizität und Geltung*, von der gilt, dass das *Gesetz als Ordnung der Freiheit* im Sinne der biblischen Bundesvorstellung ein gutes Leben in gerechter und solidarischer Gemeinschaft benennt. *Motivational* zielt es auf die *individuelle Einsicht des Menschen* in seine verstellte, von *Egozentrik geprägte Grundhaltung gegenüber dem Leben als verantwortliche Person in der Gemeinschaft vor Gott, den Mitmenschen und sich selbst*. Es geht um die Anerkennung nicht nur der eigenen moralischen Schwäche, sondern der prinzipiellen Fehlgeleitetheit der eigenen Lebensführung, was von Rawls als Geltungssucht und vom Apostel Paulus als das falsche Sich-Rühmen (vgl. Röm 2,17; 3, 27) bezeichnet wird.

Den beiden Funktionen des Gesetzes korrespondieren in der reformatorischen Tradition zwei Arten von Gerechtigkeit²⁴. Die eine, geistliche Gerechtigkeit wird nur im Glauben dem Menschen zugänglich, was wiederum die Einsicht in das Sündersein des Men-

23 Der letzte Satz dieses Zitates markiert, dass das Gesetz nicht das letzte Wort (Gottes) ist. In seinem geistlichen Sinn kommt ihm vielmehr eine rein vorbereitende Bedeutung zu, insofern es die Herzenszerknirschung und Verzweiflung im Gewissen auslöst und das Herz damit für die Botschaft des Evangeliums von der Gotteskindschaft und Sündenvergebung öffnet (vgl. BSLK 1998: 960, 43 f.).

24 Streng genommen korrespondiert beiden Paaren zudem die Lehre von zwei Reichen beziehungsweise den beiden Regimentern Gottes. Das kann hier unberücksichtigt bleiben, da ich dies an anderer Stelle ausgeführt habe (vgl. Polke 2009: 146–159).

schen zur Voraussetzung hat. Die andere, weltliche oder bürgerliche Gerechtigkeit verweist dagegen auf den für alle Menschen (unabhängig ihrer Glaubensüberzeugung) gültigen wie einsichtigen materialen Kern des Gesetzes, worauf der *usus politicus* abzielt. In diesem Sinne kann Luther (1969: 178) in seiner frühen Römerbriefvorlesung von 1515/16 formulieren: „Gerechtigkeit‘ und ‚Ungerechtigkeit‘ wird in der Heiligen Schrift ganz anders verstanden, als die Philosophen und Juristen sie auffassen. Das liegt auf der Hand, denn sie machen die Eigenart der Seele usw. geltend. Die ‚Gerechtigkeit‘ in der Heiligen Schrift dagegen hängt mehr ab von dem Urteil Gottes als vom Wesen des Beschuldigten.“ In der christlichen Glaubensgewissheit, wie sie sich im Gewissen des Einzelnen bildet, lassen sich somit *iustitia Dei* und *iustitia civilis* in etwa einem religiösen und einem ethischen Gerechtigkeitsbegriff zuordnen.

Im Gewissen erfährt der zur Verantwortung Gerufene sein Vor-Gott-Stehen wie das undelegierbare Bezogen-Sein auf seine Mitwelt und auf sich selbst.²⁵ Fokussiert der Gewissensbegriff die innere Mitte der verantwortlichen Person und zeigt der politische Gebrauch des Gesetzes die intersubjektive, ja soziale Verflochtenheit der menschlichen Existenz an, so dient die im eigentlichen Sinne religiöse Funktion des Gesetzes der Einsicht in die notwendige Selbstbescheidung des Menschen, auch und gerade des als *simul iustus et peccator* sich der Sünde bleibend ausgesetzt wissenden Gläubigen. Somit warnt das Gesetz ihn vor jeder Form der Absolutsetzung der eigenen Überzeugung und kann ihn dann auch, wenn er durch das Evangelium zu der nicht selbst gewährten Zusage von Sündenvergebung und Heil gelangt ist, entlasten.²⁶ So bleibt der Glaube als göttliches Geschenk dem Zugriff der Menschen wie auch des Wirkens von Religionsgemeinschaften entzogen. Das darin sich gründende Rechtfertigungsgeschehen ist allein Gott zuzuschreiben, die damit verbundene Rechtfertigungsbotschaft als Zentrum der christlich-religiösen Überzeugung fordert von sich aus die Glaubens- und Gewissensfreiheit.

Fassen wir zusammen und blicken wir dabei auf das von uns alternativ vorgeschlagene Entsprechungsmodell für liberale Selbstbeschränkungskonzeptionen. Der reformatorischen Überlieferung gelingt es, jene Elemente zu berücksichtigen, die sich aus der Problemsichtung für liberale Ordnungskonzeptionen stellen:

- (1.) wird eine Aufgabenbestimmung von Ethik und Politik geliefert, die den *Erhalt von Gemeinschaft* und zwar als *soziale Größe von zur Verantwortung gerufenen Menschen zum Ziel* hat. Der reformatorische Freiheitsbegriff ist ein *kommunikativer*;
- (2.) wird der *Mensch als ambivalentes Macht- und Gewaltwesen* begriffen, das zur Fremd- und Selbstzerstörung nicht nur fähig ist, sondern davon immer wieder Gebrauch macht; und schließlich gelingt

25 Zur Funktion des Gewissensbegriffs innerhalb einer Verantwortungsethik vergleiche Polke (2008: 183 ff.). Die relationale Struktur der dreifachen Bezogenheit auf Gott, Mitwelt und Selbst entspricht der Ausrichtung des sogenannten biblischen „Doppelgebots der Liebe“, das nach Mt 22, 37–40 den Kern des „Gesetzes und der Propheten“ ausmacht.

26 So liegt der Beitrag der christlichen Glaubensgewissheit für die Ethik nicht nur in einem Ausbuchstabieren des Gesetzesbegriffes, sondern in gleichem Maße – was hier allerdings nicht mehr als angezeigt werden kann – in einer Hermeneutik der lebensbefreienden Wirkungen des Zum-Glauben-gekommen-Seins. Daran knüpfen auch alle Bemühungen um ein Starkmachen des sogenannten tertius *usus legis*, das heißt des dritten Gebrauchs des Gesetzes für die wiedergeborenen Christen (*usus in renatis*), an, wie er insbesondere die reformierte Tradition kennzeichnet. Mit Luther geht es dann um jene „Verhaltensregeln zur Bewährung des Glaubens in der Welt“ (Hirsch 1958: 77; aus dem Kleinen Galaterbriefkommentar von 1519 zu den Stellen Gal 1,11 f., 13 f.).

- (3.) durch die Fokussierung auf das *individuelle Gewissen*, gepaart mit der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium die *Anerkennung der prinzipiellen Pluralität* von Menschen sowie die Achtsamkeit auf die *Nichterzwingbarkeit religiöser oder weltanschaulicher Einstellungen*.

So zeigt sich der überraschende Befund, dass sich die Lehre vom *duplex usus legis* als genau derjenige Ort verstehen lässt, an dem das christliche Glaubensbewusstsein Auskunft über die Gründe und Motive seiner politischen Selbstbeschränkung gibt. Das geschieht im Alltag weniger in abstrakter Hermeneutik religiöser Semantiken als in der *Kultivierung von Gewissensbildung und Gewissenserforschung*, im Religionsunterricht ebenso wie im gottesdienstlichen Sündenbekenntnis. Gerade darin liegt ein Vorzug, den gelebte Religionen gegenüber im Abstrakten bleibenden politischen Überzeugungen haben: Sie wissen nicht nur um die *Notwendigkeit lebenspraktischer Vermittlung*, sondern sie üben diese *individuell und gemeinschaftlich, institutionell und rituell* fortlaufend ein.

Entgegen des ersten Anscheins lassen sich Vorstellungen über Sünde und Gesetz nicht nur als reaktionäre, konservative dogmatische Größen interpretieren. Vielmehr können sie in gleichem Maße und mit besseren Gründen als Ressourcen für eine realistische ‚Politische Ethik‘ des Christentums herangezogen werden. Für einen Politischen Liberalismus aus dem Geiste des Christentums sind sie insofern von Mehrwert, weil sich aus ihnen ein Verständnis individueller Freiheit entwickeln lässt, welches um deren innere Ambivalenzen und äußeren Perversionen weiß. So zeigt sich, dass zum viel beschworenen „Preis des Monotheismus“ eben jene „Erfindung des inneren Menschen“ gehört, die allererst die Möglichkeit eröffnet, von Sünde, Glaube und Moral als personalen Größen und kommunikativen Einstellungen zu reden (vgl. Assmann 2003: 154 ff.²⁷). Dies in Erinnerung zu rufen, dürfte für einen liberaldemokratischen Rechtsstaat, der sich gegenüber den eigenen Wertquellen und deren Begründung zur Neutralität verpflichtet hat, weiterhin von nicht geringer Bedeutung sein. Auch dazu lädt eine tiefer gehende Beschäftigung mit dem Erstlingswerk von Rawls ein.

Literatur

- Adams, Robert M., 2010: Die theologische Ethik des jungen Rawls und ihr Hintergrund. In: John Rawls, *Über Sünde, Glaube und Religion*. Mit einem Nachwort von Jürgen Habermas, Berlin, 35–121.
- Assmann, Jan, 2003: *Die Mosaische Unterscheidung, oder: der Preis des Monotheismus*, München.
- Audi, Robert / Wolterstorff, Nicholas, 1997: *Religion in the Public Square. The Place of Religious Convictions in Political Debate*, Landham / London.
- Barth, Ulrich, 2014: Theologischer und philosophischer Gewissensbegriff. Variationen eines lutherschen Grundgedankens: Wolff, Kant, Fichte. In: Ders., *Kritischer Religionsdiskurs*, Tübingen, 52–76.
- Cohen, Joshua / Nagel, Thomas, 2010: Einleitung. In: John Rawls, *Über Sünde, Glaube und Religion*. Mit einem Nachwort von Jürgen Habermas, Berlin, 9–34.
- BSLK, 1998: *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, hg. im Gedenkjahr der Augsburgischen Konfession 1930, 12. Auflage, Göttingen.
- Eisenstadt, Shmuel N., 2006: Die Achsenzeit in der Weltgeschichte. In: Ders., *Theorie und Moderne. Soziologische Essays*, Darmstadt, 253–275.
- Fischer, Karsten, 2009: *Die Zukunft einer Provokation. Religion im liberalen Staat*, Berlin.

27 Man sollte Assmanns Thesen daher nicht vorschnell auf die Behauptung einer gewaltfördernden Politischen Theologie des Alten Testaments verkürzen.

- Graf, Friedrich W., 1988: *Theonomie. Fallstudien zum Integrationsanspruch neuzeitlicher Theologie, Gütersloh.*
- Graf, Friedrich W., 2006: *Moses Vermächtnis. Über göttliche und menschliche Gesetze, München.*
- Habermas, Jürgen, 1999: ‚Vernünftig‘ versus ‚Wahr‘ oder die Moral der Weltbilder. In: Ders., *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie, Frankfurt (Main), 95–127.*
- Habermas, Jürgen, 2010: Das „gute Leben“ eine „abscheuliche Phrase“. Welche Bedeutung hat die religiöse Ethik des jungen Rawls für dessen Politische Theorie. In: John Rawls, *Über Sünde, Glaube und Religion. Mit einem Nachwort von Jürgen Habermas, Berlin, 315–336.*
- Hirsch, Emanuel, 1958: *Hilfsbuch zum Studium der Dogmatik, 3. Auflage, Berlin.*
- Joas, Hans, 1993: *Gemeinschaft und Demokratie in den USA. Die vergessene Vorgeschichte der Kommunitarismus-Diskussion. In: Micha Brumlik / Hauke Brunkhorst (Hg.), Gemeinschaft und Gerechtigkeit, Frankfurt (Main), 49– 62.*
- Luther, Martin, 1969: *Vorlesungen über den Römerbrief (1515/16), In: Kurt Aland (Hg.), Luther Deutsch. Die Werke Martin Luthers in neuer Auswahl für die Gegenwart, Band 1: Die Anfänge, Stuttgart / Göttingen, 107–262.*
- Luther, Martin, 1987: *Der Galaterbrief. Vorlesung von 1531 (Studienausgabe herausgegeben von Hermann Kleinknecht), 2. Auflage, Göttingen.*
- Niebuhr, Reinhold, 1945: *The Children of Light and the Children of Darkness. A Vindication of Democracy and a Critique of its traditional Defense, New York.*
- Nussbaum, Martha C., 2008: *Liberty of Conscience. In Defense of America’s Tradition of Religious Equality, New York.*
- Polke, Christian, 2008: *Verantwortungsethik als Kunst der Unterscheidung: Ein anthropologischer Versuch über evangelische Gesellschaftstheorie. In: Werner Veith / Axel Bohmeyer / Alexander Filipovic / Christoph Krauß (Hg.), Anthropologie und christliche Sozialethik. Theologische, philosophische und sozialwissenschaftliche Beiträge, Münster, 179–193.*
- Polke, Christian, 2009: *Öffentliche Religion in der Demokratie. Eine Untersuchung zur weltanschaulichen Neutralität des Staates, Leipzig.*
- Polke, Christian, 2010: *Gewissensfreiheit als Dissidentenschutz. Martha C. Nussbaums Verteidigung der amerikanischen Verfassungstradition. In: Evangelische Theologie 70, 262–277.*
- Rawls, John, 1997: *Erwiderung auf Habermas. In: Zur Idee des politischen Liberalismus. John Rawls in der Diskussion, Frankfurt (Main), 196–262.*
- Rawls, John, 1998: *Politischer Liberalismus, Frankfurt (Main).*
- Rawls, John, 2002a: *Geschichte der Moralphilosophie. Hume – Leibniz – Kant – Hegel, Frankfurt (Main).*
- Rawls, John, 2002b: *„Nochmals: Die Idee der Öffentlichen Vernunft“ (1997/9). In: Ders., Das Recht der Völker, Berlin / New York, 165–218.*
- Rawls, John, 2009: *A Brief Inquiry into the Meaning of Sin & Grace. With “On my Religion”, Cambridge (Mass.) / London.*
- Rawls, John, 2010a: *Eine kurze Untersuchung über die Bedeutung von Sünde und Glaube. In: Ders., Über Sünde, Glaube und Religion. Mit einem Nachwort von Jürgen Habermas, Berlin, 131–300.*
- Rawls, John, 2010b: *Über meine Religion (1997). In: Ders., Über Sünde, Glaube und Religion. Mit einem Nachwort von Jürgen Habermas, Berlin, 303–312.*
- Reidy, David, 2010: *Rawls’s Religion and Justice as Fairness. In: History of Political Thought 31, 309–344.*
- Rendtorff, Trutz, 1978: *Politische Ethik und Christentum, München.*
- Seibert, Christoph, 2004: *Politische Ethik und Menschenbild. Eine Auseinandersetzung mit den Theorieentwürfen von John Rawls und Michael Walzer, Stuttgart.*
- Wieland, Georg, 1974: *Art. Gesetz, ewiges. In: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Band 3, 514–516.*

Menschliche Potentiale und Hindernisse für demokratische Deliberation

*Pascal König**

Schlüsselwörter: Deliberation, deliberative Demokratie, Affekt, Emotionen, Rhetorik

Abstract: Inwieweit trifft demokratische Deliberation auf förderliche und hinderliche grundlegende Dispositionen, Eigenschaften und Fähigkeiten bei ihren TeilnehmerInnen? Diese Frage gewinnt insbesondere mit der zunehmenden empirischen und praktischen Relevanz der Forschung zu Deliberation an Gewicht. So ist für ihre praktische Umsetzung, aber auch für ihren normativen Anspruch entscheidend, dass Menschen ihren Erfordernissen überhaupt genügen können. Der vorliegende Aufsatz systematisiert die einschlägigen Auffassungen und Aussagen in der Literatur hierzu anhand von drei zugespitzten Positionen: einem vorsichtig optimistischen, einem skeptischen bis ablehnenden und einem optimistisch-versöhnlichen Standpunkt. Im Anschluss daran erfolgt eine Extraktion und Diskussion zentraler Argumentationsfiguren.

Abstract: To what degree does democratic deliberation face conducive and obstructive fundamental dispositions, attributes and capabilities of its participants? This question is getting more important especially in light of the increased empirical and practical relevance of deliberation studies. It is essential with regard to its practical as well as its normative application that individuals can actually meet its requirements. This paper aims to systematize the pertinent views and statements existing in the literature in the form of three positions: a cautiously optimistic, a skeptical, and a conciliatory-optimistic stance. The major arguments are extracted and discussed subsequently.

1. Einleitung

Im Zuge der intensiven und in den vergangenen zwei Jahrzehnten zunehmenden Rezeption, Diskussion und Kritik von Ansätzen deliberativer Demokratie hat die einschlägige Literatur eine ungemeine Ausdifferenzierung erfahren. Einen besonderen Schub erfuhr dieser Prozess durch eine Reihe von Kritiken und theoretischen Konzeptionen seit etwa Mitte der 1990er Jahre, die insbesondere die Rolle von nichtargumentativen, expressiven und affektiv basierten Kommunikationsformen in den Fokus rückten (Jörke 2005: 85; Schaal/

* Pascal König, M. A., Albert-Ludwigs-Universität Freiburg
E-Mail: pascal.koenig@politik.uni-freiburg.de

Ritzi 2009: 14; Bächtiger et al. 2010: 35 ff.). Angestoßen von der Beargwöhnung einer einseitig kognitivistischen Ausrichtung von Deliberation – sei es, weil sie dadurch unrealistisch eng aufgefasst werde oder weil andere Modi besondere Potentiale und Vorzüge in sich bergen würden – haben sich teils sehr unterschiedliche Auffassungen davon herausgebildet, welche Art von Deliberation für die BürgerInnen die angemessene und realistische ist und welche Dispositionen dafür förderlich oder aber abträglich sind. Deliberation bildet dabei längst nicht mehr nur einen kritischen Maßstab. Mittlerweile hat die Forschung zu demokratischer Deliberation einen unverkennbaren empirischen Anspruch sowie Relevanz für die partizipatorische Praxis.

Mit den skizzierten Entwicklungen wird verstärkt die Frage nach den menschlichen Potentialen und Hindernissen von Deliberation aufgeworfen. Die Literatur zu dem damit aufgespannten Feld aufzuarbeiten und einer Bewertung zu unterziehen, ist der Zweck der vorliegenden Arbeit. Sie soll dazu beitragen, das heterogene, kaum noch zu überschauende Forschungsfeld mit einem Schwerpunkt auf den menschlichen Potentialen und Hindernissen von Deliberation zu systematisieren. Neben politisch-theoretischen Arbeiten finden auch empirische Studien Berücksichtigung, wobei jedoch der nach wie vor gültige Einwand von Mutz (2008) zu beachten ist, dass eine kumulative empirische Forschung und ein entsprechender integrativer Analyserahmen bislang noch ausstehen.

Nachfolgend kann (demokratische) Deliberation grundsätzlich als offener, inklusiver und egalitärer kommunikativer Austausch verstanden werden, bei dem (auch) gemeinsame Argumente abgewogen werden und der unter Bedingungen des gegenseitigen Respekts stattfindet (Benhabib 1995; Habermas 1998; Gutmann/Thompson 2004; Fishkin 2009; Dryzek 2010; Chappell 2012). Als minimaler Anspruch von Deliberation in diesem Sinn kann die Läuterung von Ansichten und Präferenzen und in der Folge die Steigerung des Begründungsniveaus und der Qualität von Entscheidungen angesehen werden, wovon wiederum eine höhere Legitimation erhofft wird. Diese Definition ist absichtlich breit gewählt, um die vorhandene Literatur möglichst weit abdecken zu können. Demokratische Deliberation kann demnach von eher informellen über institutionell geregelte Gruppenkontexte bis hin zu weiter reichenden Konzepten der deliberativen Systeme oder der deliberativen Demokratie auf dem höchsten Abstraktionsniveau reichen.

Die diversen Positionen und Aussagen in der Literatur zu menschlichen Hürden und Potentialen der Deliberation resümiert der zweite Abschnitt entlang von drei zugespitzten Positionen: eine vorsichtig optimistische, eine skeptische sowie eine versöhnlich optimistische Position, die sich ansatzweise als dialektische Folge aus den ersten beiden verstehen lässt. So sollen dem recht heterogenen Feld der einschlägigen Literatur zunächst klare Konturen gegeben werden. Im daran anschließenden Diskussionsteil erfolgt eine Extraktion und kritische Rekonstruktion der zentralen Argumente aus diesen drei Positionen.

2. Drei Positionen zu menschlichen Potentialen und Hindernissen in der Deliberation

2.1 Die vorsichtig optimistische Position

Eine Vielzahl von Arbeiten zu demokratischer Deliberation ist insofern als eher optimistisch zu bezeichnen, als sie zumindest grundsätzlich ein reflexives wie integratives Poten-

tial von Deliberation in einem gemeinsamen Rasonieren begründet sieht. Die dieser Position zuzurechnenden AutorInnen erkennen zwar teilweise durchaus die möglichen positiven Wirkungen nichtargumentativer Kommunikationsmodi an. Sie halten jedoch an einer im Kern argumentativen Variante fest (Benhabib 1995; Bohman 1996; Gutmann/Thompson 2004; Dryzek 2010; Parkinson 2012: 153; Steiner 2012). Expressive Kommunikationsweisen, affekt- und emotional-basierte Modi gelten darin, wenn überhaupt, als Inputs, die im besten Fall der eigentlichen Deliberation zuträglich sind (Parkinson 2006: 171, 2012: 153; Bächtiger et al. 2010; Dryzek 2010: 66 ff.; Bohman 2012; Steiner 2012: 254). Als Inputs kommt ihnen aber kein eigenständiger Platz in der Deliberation selbst zu, so etwa bei Bächtiger et al. (2010) in der Konzeption eines sequenziellen Ablaufs mit einer zweiten, eigentlich argumentativ-deliberativen Phase nach einer offeneren ersten Phase. Der fundamentale, wiederholt geäußerte Vorbehalt gegenüber beispielsweise der Rhetorik besteht dabei in deren manipulativem Potential. Zwar mögen nichtargumentative Modi eher den weniger privilegierten TeilnehmerInnen alternative, für sie geeignetere Äußerungskanäle darstellen; hierin konvergieren theoretische Überlegungen (Kulynych 1997; Young 2000: 72; Barnes 2008) und empirische Arbeiten (Polletta/Lee 2006: 718; Steiner 2012: 78). Es ließe sich aber auch argumentieren, dass ohnehin in privilegierter Position befindliche Personen oder Gruppen jene Mittel sogar besser für ihre Zwecke nutzen könnten. Insofern verwundert es nicht, dass ‚rein‘ argumentative Deliberation damit verteidigt wird, dass sie Parteilichkeit und Verzerrungen wengleich nicht mit Garantie ausschließen, sie ihnen doch immerhin sicherer vorbeugen könne als nichtargumentative Kommunikation (Martí 2006: 43–44). Vor allem aber wird Deliberation als gemeinsames Abwägen von Gründen mit einem besonderen normativen Anspruch versehen. Sie erlaube unter Wahrung der Reziprozität und Gleichheit unter den TeilnehmerInnen ein intersubjektives Engagement in Urteilsprozessen zur Auflösung von Dissens (Habermas 1998; 2009: 53; Gutmann/Thompson 2004; Fishkin 2009; Chappell 2012: 46–50). Unter diesen Bedingungen könne letztlich ein menschliches Vernunftpotential geweckt werden.¹ Kurzum: „Deliberation increases the rationality and reasonableness of decisions by requiring deliberators to justify their judgments and preferences publicly“ (Chappell 2012: 48).

Dass die entsprechend verstandene rationale Deliberation eine motivational wie kognitiv anspruchsvolle Interaktionsform darstellt, wird nicht bezweifelt – wengleich nicht immer explizit ausgesprochen. Trotzdem lässt sich eine optimistische Position anhand einiger Belege für die Möglichkeit argumentativer demokratischer Deliberation stützen. Dieser Aspekt ist bisher zwar nur wenig empirisch erforscht, die bisherige Erfahrung mit deliberativen Arrangements spricht allerdings für eine verbreitete grundsätzliche Neigung zur Diskussion und einer allgemeinen Zufriedenheit der TeilnehmerInnen mit diesen Beteiligungsformen (Levine et al. 2005; Neblo et al. 2010).

Auch muss die politikwissenschaftliche Einsicht, dass die meisten BürgerInnen allgemein wenig politisch interessiert und/oder informiert sind, nicht bedeuten, dass sie nicht die nötigen Voraussetzungen für Deliberation zu einem spezifischen Gegenstand zu erbringen vermögen (Talisie 2004). Das zeigt vor allem die Studie von Reykowski (2006), der explizit menschliche Fähigkeiten unter dem Gesichtspunkt der möglichen Hindernisse für Deliberation zu prüfen sucht. Dazu untersucht er die Deliberationsprozesse von Eltern

1 Besonders deutlich wird dieser Gedanke in Habermas' Universalpragmatik und seinem emphatischen Begriff von Vernunft als der menschlichen Sprachverwendung eingeschrieben (zu den mehr oder minder impliziten anthropologischen Annahmen in dieser Konzeption vgl. Jörke 2005).

über den Sexualkundeunterricht ihrer Kinder an polnischen Schulen. Der Autor kommt zu dem Ergebnis, dass ‚gewöhnliche BürgerInnen‘ grundsätzlich selbst bei einem strittigem Thema in der Lage sind, die Anforderungen deliberativen Austauschs zu erfüllen: „In other words, limited cognitive competencies should not be looked upon as insurmountable barriers to meaningful participation in certain kinds of deliberation“ (Reykowski 2006: 343). Auch soziale Unterschiede zwischen den TeilnehmerInnen müssen sich keinesfalls, darauf deutet Hickersons und Gastils (2008: 294 ff.) empirische Studie zu amerikanischen Jurys hin, in einer argumentativ geregelten Deliberation negativ oder gar, wie es von einigen (in Abschnitt 2.2 zitierten) AutorInnen eingewendet wird (vgl. auch Bowers et al. 2001; Molster et al. 2013: 8), exkludierend auswirken: Die von Hickerson und Gastil befragten JuryteilnehmerInnen hätten den Jury-Prozess nicht systematisch als von bestimmten Gruppen beeinflusst wahrgenommen. Ebenso folgert Pedrini (2014: 17) in ihrer Untersuchung, dass „sociodemographic characteristics are negligible predictors of deliberative capacity“, und auch Steiner (2012: 78, 212, 242) schließt aus seinen Befunden, dass Unterschiede im Bildungsgrad sich nicht grundsätzlich in merklichen Unterschieden in der Argumentationsanstrengung niederschlagen. Seine Befunde zeigen auch, dass in den betrachteten Deliberationsprozessen Argumentation, also die Rechtfertigung unter Angabe von Gründen und Rückbindung von Schlussfolgerungen an Prämissen, wenngleich sie relativ selten vorkommt, immerhin auszumachen ist. Für den Fall, dass doch das Problem sehr unterschiedlicher deliberativer Fähigkeiten auftritt, besteht immerhin die Möglichkeit, dass die benachteiligten Personen und Gruppen ihre Anliegen an VertreterInnen mit hoher deliberativer Kompetenz delegieren (Gutmann/Thompson 2004: 50; Ryfe/Stalsburg 2012: 51–52).

Für die Möglichkeit rationaler Deliberation spricht auch eine Reihe von Fällen aus der Praxis, in denen Deliberation die erkennbaren Züge eines gemeinsamen Abwägens von Gründen trage (zum Beispiel Gutmann/Thompson 2004; Bohman/Luskin 2005; Fishkin 2009; Black 2012: 69; Steiner 2012: 150, 213). Die Folgen dessen seien zudem Präferenzänderungen, eine bessere Informiertheit sowie andere wünschenswerte Konsequenzen, wie es vor allem Fishkin und Kollegen in ihrer empirischen Forschung behaupten (Luskin et al. 2002; Bohman/Luskin 2005; Fishkin 2009). Allgemeiner lässt sich zudem empirisch nachweisen, dass argumentative Deliberation bei der Lösung objektiv messbarer Probleme und Anliegen zu besseren Ergebnissen oder zumindest zu höheren Informationsniveaus führt (Laughlin et al. 2006; Esterling et al. 2011; Hess et al. 2012). Mercier und Landemore (2012: 249) greifen den Befund auf, dass solcherart deliberierende Gruppen häufig zu besseren Ergebnissen kommen als ihre besten Mitglieder alleine. Die AutorInnen schließen daran mit einer Argumentation an, die im Wesentlichen Deliberation als einen durch evolutionäre Bewährung entstandenen Koordinationsmechanismus auffasst. Sie betonen dabei jedoch auch, dass dieses Potential menschlichen Zusammenwirkens nur unter bestimmten Bedingungen freigesetzt werden könne, ja argumentativer Austausch (evolutionär) nur an bestimmte Umstände angepasst sei. Daher dürfte man Deliberation auch nicht an falschen Maßstäben messen und dann allgemein als ein für den Menschen unpassendes Werkzeug begreifen (ebd.: 248).

Der Aspekt der kontextuellen und institutionellen Einbettung von Deliberation nimmt generell eine zentrale Stellung bei Ansätzen ein, die an einem argumentativen Deliberationsprozess festhalten. Dessen Möglichkeit wird dahingehend qualifiziert, dass erst geeignete Regeln auf die Entfaltung eines möglichst argumentativen deliberativen Austauschs hinlenken und sich so systematisch hinderliche Einflüsse (siehe Abschnitt 2.2) maßgeb-

lich eindämmen lassen (Habermas 1998; Nieuwenburg 2004: 464; Munro 2007: 466; Fishkin 2009; Black 2012; Pincock 2012: 147). Einige AutorInnen folgern dies zudem auf der Grundlage ihrer empirischen Befunde aus der deliberativen Praxis (Smith/Wales 2000: 58; Reykowski 2006: 329 ff.; Hangartner et al. 2007; Fishkin 2009; Walmsley 2009; Steiner 2012: 215–216, 253–254; Pedrini 2014). Als günstige Bedingungen werden – wenig verwunderlich – Einstellungen der Offenheit, Toleranz, Empathie sowie gegenseitiger Respekt angesehen (Luskin et al. 2002; Gutmann/Thompson 2004: 84; Morrell 2010: 114 ff.; Steiner 2012: 216). Dabei seien, so argumentieren Forester und Kahane (2010), selbst diese Bedingungen durch die Strukturierung des Kontexts beeinflussbar. Längerfristig denkbar ist in diesem Zusammenhang Fitzpatrick (2008: 317) zufolge auch eine gezielte „education for discourse“, die zum Erkunden, Denken, Sprechen und Zuhören befähige (vgl. auch Krause 2008: 135; Aikin/Clanton 2010; Griffin 2011b; Steiner 2012: 246). Unmittelbarer durch Regeln und Prozeduren zu kontrollieren sein dürften nach Lehren aus Empirie und Praxis jedoch die folgenden als förderlich behaupteten Faktoren: eine geringe Gruppengröße, angemessenes Informationsmaterial, geschulte ModeratorInnen und festgelegte und anerkannte Interaktionsregeln (Smith/Wales 2000; Reykowski 2006; Hangartner et al. 2007; Fishkin 2009; Walmsley 2009; Black 2012; Chappell 2012; Pincock 2012: 147; Steiner 2012: 215–216, 253–254; Pedrini 2014). Selbst Gruppendynamiken wie Polarisierungstendenzen scheinen durch einen geeigneten Rahmen vermeidbar (Hamlett/Cobb 2006; Fishkin 2009). Nach bisherigen empirischen Einsichten scheinen jene Tendenzen und Einflüsse vor allem bei einer pluralistischen Gruppenzusammensetzung (Sunstein 2008; Mercier/Landemore 2012) und dem Vorhandensein verschiedener Perspektiven oder Frames (Sniderman/Theriault 2004; Chong/Druckman 2007a; 2012) unterbunden zu werden.

Mit Levine et al. (2005: 2) lässt sich festhalten, dass eine inklusive, informierte, bewusste, von neutralen ModeratorInnen begleitete und möglichst auch sozial/politisch relevante wie einflussreiche Ausgestaltung eine gelingende Deliberation bedeutend wahrscheinlicher macht. Etwas schwieriger gestaltet sich dies anscheinend jedoch, wenn die Ergebnisse von deliberativen Prozessen mit politischen Anliegen verbunden sind, bei denen für betroffene Personengruppen viel auf dem Spiel steht (Levine et al. 2005: 5; Papadopoulos/Warin 2007: 457). Da bei der Einrichtung von deliberativen Beteiligungsmöglichkeiten bislang jedoch eine gewisse Zurückhaltung hinsichtlich der Übertragung von politischem Einfluss festzustellen ist, lassen sich keine gesicherten Schlüsse im Hinblick auf die Anwendungen unter solchen Umständen ziehen.

Insgesamt dürfte aber feststehen, dass argumentative Deliberation, wie es nachdrücklich etwa Mercier und Landemore (2012) zu bedenken geben, nicht per se, sondern nur in einem relativ engen Bereich auf passende Voraussetzungen stößt. Keineswegs von einer haltlosen oder naiven Zuversicht geleitet, werden in der umrissenen vorsichtig optimistischen Position gewichtige Herausforderungen und Hindernisse durchaus anerkannt, grundsätzlich gilt jedoch argumentative Deliberation unter bestimmten Bedingungen und durch passende kontextuelle Ausgestaltung als realisierbar und wünschenswert.

2.2 Die skeptische bis ablehnende Position

Anders verhält es sich bei der nachfolgend beschriebenen Position, die selbst gegen die grundsätzliche Möglichkeit und normative Angemessenheit rationaler Deliberation Bedenken ins Feld führt. Ein wesentlicher Kritikpunkt setzt daran an, dass argumentative Deliberation sehr voraussetzungsvoll sei. Dass deren kognitive Anforderungen für einen beträchtlichen Kreis der TeilnehmerInnen zu hoch oder zu belastend sein könnten, wird wiederholt hervorgehoben. Zudem könne nicht jedem gleichermaßen das notwendige Reflexionsniveau für Deliberationsprozesse abverlangt werden; die notwendige kognitive Fähigkeit werde nur von einem Teil aller Personen erreicht (Webler 1995; Posner 2003: 203 ff.; Talisse 2004; Rosenberg 2005; Reykowski 2006; Somin 2010; Richey 2012). Damit geht die Befürchtung einher, dass Bildung, sozialer Status und die Fähigkeit zur Artikulation ex ante die faktische Teilnahmeintensität und/oder die Überzeugungskraft von TeilnehmerInnen bestimmen und ihnen so ein ungebührliches Gewicht verleihen (Mansbridge 1983; Young 2000: 52–56; Olson 2006: 111 ff.; 2011: 528, 537–538; Ryfe/Stalsburg 2012). Immerhin erlaubt das Merkmal Bildung offenbar recht zuverlässig Rückschlüsse auf die Fähigkeit zur deliberativen Problembearbeitung, wenn man solche Probleme in Experimentalstudien an objektiven Sachfragen misst (Hess et al. 2012: 38; Dijkstra et al. 2013).

Des Weiteren scheint in der unvermeidlichen Grundvoraussetzung gelingender Deliberation, dass nämlich Menschen überhaupt den Willen zur Teilnahme zeigen, nach verbreiteter Auffassung ein wesentliches Problem zu bestehen (Chowcat 2000; Parkinson 2003: 181; Ryfe 2005: 56; Hall 2007: 90; Munro 2007: 448; Svensson 2008: 204, 215; Kim/Kim 2008: 53; Krause 2008: 146–150; Mansbridge et al. 2010: 73; Garsten 2011: 167–168). Wiederholt wurde auf ein spezifisches Dilemma verwiesen: Die DeliberationsteilnehmerInnen müssten, um den Anforderungen zu genügen (etwa bei Annahme eines möglichst unparteiischen Blickwinkels), gerade die Präferenzen und Dispositionen ablegen, die sie zur Teilnahme antreiben könnten. Die schwache Motivation in Form des Strebens nach Verständigung, wie bei Habermas beschrieben, sei alleine nicht ausreichend (Munro 2007: 453 ff.; Svensson 2008: 210 ff.).² Schließlich haben Unterschiede in der Bereitschaft und Motivation zur Teilnahme an Deliberation gegebenenfalls Auswirkungen auf die Zusammensetzung von entsprechenden Foren. Denn womöglich sind darin nur TeilnehmerInnen vertreten, die sehr starke Interessen haben, wodurch nur ein selektives Spektrum von Perspektiven und Argumenten in den Deliberationsprozess einging (Weeks 2000; Ryfe/Stalsburg 2012; Molster et al. 2013).

Die Empirie zur Frage nach der Motivation fällt bislang eher spärlich aus. Rosenberg (2005) hat diesen Aspekt daher sogar explizit auf die Agenda gesetzt. Bisher identifizierte Faktoren scheinen mehr oder minder intuitiv einzuleuchten. Bekanntlich gehen formale höhere Bildung und höherer sozioökonomischer Status allgemein mit einer höheren Partizipationsrate einher (Brady et al. 1995; Schäfer 2010) und begünstigen auch die Deliberationsbereitschaft (Mutz 2006: 30; Jacobs et al. 2009: 48). Dieser Sachverhalt hängt eng mit einem anderen motivierenden Faktor zusammen, nämlich der Wahrnehmung des eigenen Einflusses („efficacy“) sowie des wahrgenommenen Einflusses des kollektiven (deliberativen)

2 Dass rational verfahrenende deliberative Austauschprozesse eine nur schwache natürliche motivationale Basis haben, hat bereits Habermas (1991: 135; 1998: 366; 2009: 106 ff.) eingewandt. Die nötigen Dispositionen müssten ihm zufolge im Zuge der Sozialisation internalisiert werden, wobei sich diese notwendigerweise aus affektiven Quellen speisen würden (Habermas 1991: 24, 44).

Handelns auf den politischen Prozess (Burkhalter et al. 2002; Morrell 2003; Carpini et al. 2004: 328; van Stokkom 2005: 398 ff.). Daneben scheinen individualpsychologische Merkmale wie ein „need for cognition“ (Mendelberg 2002: 166), eine Art Bedürfnis nach tieferer Reflexion, sowie extremere und/oder intensivere Einstellungen (Mutz 2006: 135–136) eine motivierende Rolle zu spielen. Dabei handelt es sich allerdings um individuell stark variierende Merkmale, bei denen zudem fraglich ist, inwieweit sie per se wünschenswert sind.

Selbst oder gerade bei ausreichender Motivation ergeben sich jedoch andere Probleme für die Deliberation in Form von psychologischen Mechanismen, die grundlegend im menschlichen Verstand verankert zu sein scheinen. Es gilt als erwiesen, dass Menschen in vielen Handlungsbereichen zum unreflektierten Gebrauch von Heuristik oder „cues“ neigen, anstatt die psychisch stärker belastende Aktivität der bewussten Reflexion auszuüben (Mondak 1993; Taber/Lodge 2006; Erisen et al. 2013). Derartige ‚Vorwegnahmen‘ in Urteilsprozessen sind aus der Persuasionsforschung (Petty/Cacioppo 1986; Chen/Chaiken 1999; Erb/Kruglanski 2005) gut bekannt. Darüber hinaus können Urteilsprozesse allein durch unterschiedliche Präsentation von substanzuell identischen Sachverhalten in eine bestimmte abweichende Richtung gelenkt werden, wie es insbesondere die Forschung zu Framing-Effekten zeigt (Chong/Druckman 2007b; Matthes 2007).

Das Spektrum solcher subtiler, insbesondere über Sprache wirksamer psychologischer Mechanismen reicht dabei sehr weit und gilt als fest in der menschlichen Psyche verankert (Mendelberg 2002). Besonders schwer dürfte dabei wiegen, dass die Überzeugungskraft von SprecherInnen bereits durch einen bestimmten Sprachstil vorgegeben wird und dieser zugleich mit deren Status korreliert sein kann (Kohn 2000: 412–417; Mendelberg 2002: 165–174). Jüngst hat Richey (2012) unter Bezugnahme auf eine Reihe empirischer Forschungen den Mechanismus des „motivated reasoning“ als fundamentalen Einwand gegen die Möglichkeit von „rationalen“ Urteilsprozessen in der Deliberation lanciert. Der Mechanismus bezeichnet einen zugleich kognitiven wie affektiven Prozess, bei dem neue Informationen selektiv im Zusammenspiel mit bereits bestehenden Überzeugungen verarbeitet werden. Dies geschieht derart, dass (gültige) Informationen, die bestehenden Überzeugungen widersprechen, erst bei hochgradiger Nichtübereinstimmung zu einer entsprechenden Aktualisierung führen. Teils kann es sogar umgekehrt zur Verhärtung von Einstellungen und Überzeugungen kommen – ein Mechanismus also, der offenkundig der Idee von über Argumentation erreichbarer Überzeugung oder Konsens entgegensteht.

In eine ähnliche Richtung weisen die kritischen Überlegungen in Arbeiten, die sich sozialpsychologischen Prozessen widmen. Im Wesentlichen gehen diese davon aus, dass bestimmte emotionale Dynamiken bei Gruppeninteraktionen endemisch seien und den Deliberationsprozess systematisch beeinflussten. Auf solche Prozesse bezieht sich auch die These von Sunstein (2003), dass sich Gruppen in Deliberationsprozessen entsprechend bereits bestehender unterschiedlicher Urteile und Ansichten weiter polarisieren. Thompson und Hogett (2001: 352) behaupten allgemeiner, dass Gruppendynamiken in Deliberationsprozessen unumgänglich seien und häufig eine Normierung von akzeptablen Emotionen in der Gruppe mit sich führten. Zudem würden sich, folgt man van Stokkom (2005: 404), üblicherweise Führungspersönlichkeiten herausbilden, die der Gruppe als emotionale Orientierungspunkte dienten. Von einem (noch) subtileren Einfluss von Gruppenidentitäten geht Fraser-Burgess (2012: 483) aus. Gruppenmitglieder seien nicht nur durch ihre Loyalität gebunden, sondern ihre Identitäten bestimmten den soziokulturellen Hintergrund, aus dem die TeilnehmerInnen Verstandeskategorien entlehnten. Letztlich

seien Personen dadurch nicht mehr für bestimmte Gründe zugänglich, denn die Gruppenidentität entsprechend in Frage zu stellen sei psychologisch belastend (ebd.: 488–489). Ähnlich argumentiert Olson (2011: 530–531), latent wirksame gruppenbedingte Hintergrundverständnisse würden die Wahrnehmungen und Erfahrungen entsprechend färben. Nicht zuletzt habe dies ein (oft unbemerkt bleibendes) „social patterning of speech“ zur Folge (ebd.: 532). Dazu zähle auch das Phänomen, dass die Äußerungswahrscheinlichkeit und Überzeugungsfähigkeit mit der sozial begründeten und implizit geteilten (Selbst-)Wahrnehmung von der Kompetenz einer Person verweben sei.

Eine empirische Veranschaulichung der beschriebenen behaupteten Dynamiken bietet etwa die Studie von Martin (2011) über ein britisches deliberatives Forum zu einem Programm des National Health Service. Im Zuge der von ihm untersuchten Beratungsprozesse habe sich allmählich eine kollektive Identität in der Gruppe der Delibrierenden herausgebildet, die eine Verfestigung der Rollen sowie eine begleitende geteilte Vorstellung hinsichtlich der Angemessenheit von Beiträgen herbeigeführt habe. Im Prozess entstandene, die Eintracht betonende Gruppennormen hätten bei einer hauptsächlich emotionalen Verständigung die Beiträge gesteuert – mit der Folge einer ausschließenden Tendenz: „the argument was quickly closed down“ (ebd.: 14). Ähnlich bewertet Weeks (2000: 369) eine Reihe von ambitionierten deliberativen Projekten US-amerikanischer Städte. Trotz teils reger Beteiligung und Interesse verfehlten die Projekte das Ideal und verliefen die Prozesse nicht immer informiert und streng deliberativ ab.

Den Vorwurf einer mangelnden Berücksichtigung affektiver Aspekte verbindet Mouffe (2002: 8; 2010: 97–98) mit einer allgemeineren Kritik. Deliberative Demokratie vernachlässige ihr zufolge Praktiken, die die Loyalität gegenüber der Demokratie stützen und die vor jeder rational akzeptierten Überzeugung zunächst internalisiert werden müssten (vgl. auch Tully 1999; 2003; Kim/Kim 2008). Dabei nähmen Leidenschaften und Affekte eine wichtige Stellung ein. Der Einbezug affektiver und emotionaler Elemente in der Deliberation wird darüber hinaus von einer Reihe von AutorInnen angemahnt, um eine potenziell exkludierende Funktion und das Perpetuieren von Machtungleichgewichten zu vermeiden (Bohman 1996: 57 ff.; Kulynych 1997; Sanders 1997: 370; Remer 1999: 55–56; Tully 1999; Young 2000; 2001; Kohn 2000; Davies/Burgess 2004; Yack 2006: 429; Barnes 2008: 472; Mouffe 2010).

Teilweise wird dieser Einwand unter Bezugnahme auf die grundlegende Ebene der Sprache vorgebracht. Damit sind zweifellos die Voraussetzungen der Deliberation in Form fundamentaler Eigenschaften ihrer TeilnehmerInnen betroffen. So beurteilen Mouffe (2010: 37–38) wie Tully (1999) ein Festhalten an argumentativer, auf Einvernehmen zielender Deliberation als abwegig und gar gefährlich. Unter Bezugnahme auf Wittgenstein verweisen beide darauf, dass Sprache auf elementare Weise unauflösbar mit inkommensurablen Positionen verbunden ist. Überzeugungen seien letztlich in Praktiken verwurzelt, die nicht weiter einer Rechtfertigung zugänglich seien, wodurch argumentative, auf Verständigung zielende Deliberation sich als illusorisch erweise – ein grundsätzliches Element von Unvereinbarkeit zwischen unterschiedlichen Perspektiven bleibe immer bestehen und Ausschlüsse würden über Sprache unvermeidlich produziert. Mouffe (2010: 100) schreibt dies sehr deutlich, wenn sie sich vehement gegen die Idee eines totalen Verstehens wendet und freie und gleiche Deliberation zur „konzeptuellen Unmöglichkeit“ erklärt. Sie begründet dies damit, dass in einer solchen Situation sozusagen keine Reibung vorhanden sei und Sprache nicht operieren könne. Man könnte sagen, für Sprache würde der Anlass in Form einer produktiven Spannung überhaupt fehlen. Rationale Deliberation

hält sie entsprechend für ungeeignet, um politische Kontroversen zu behandeln. Auch Tully (1999: 164–171; 2003) betont eine in der Sprache angelegte Unabschließbarkeit und eine unausweichlich strategische Komponente und fordert daher eine Vielzahl von demokratischen Praktiken weit über bloße argumentative Deliberation hinaus.

In eine ähnliche Richtung gehen die Überlegungen von Rancière (2002: 66): Er argumentiert, jede gesellschaftliche Diskussion sei durch eine Struktur geprägt, die ein „Unvernehmen“ zwischen unterschiedlichen Positionen ausdrücke. Im Bereich des Politischen sei eine unüberbrückbare Widersetzlichkeit dem Menschen unvermeidlich in die Sprache (oder den Logos) eingeschrieben (ebd.: 55). Entsprechend habe der Sprachgebrauch dann über Argumentation hinauszugehen und müsse auch metaphorische und expressiv-ästhetische Gehalte einbeziehen. Nur so ließen sich demokratische Ideale der Gleichheit und Freiheit auf dem Weg der Herausforderung von bestehenden Verhältnissen der Anerkennung verwirklichen (ebd.: 67–72). Demnach wären auch nach Rancière schon sprachlich begründet kaum Voraussetzungen für rationale Deliberation gegeben, noch wäre dies demokratiethoretisch per se wünschenswert.

Alternative, vermeintlich für die Voraussetzungen der politischen Kommunikation zwischen den BürgerInnen besser geeignete Modi sind der Gegenstand eines weiteren Strangs in der Literatur. Diese Arbeiten, die Rhetorik als politischen Kommunikationsmodus aufgreifen und teils rehabilitieren, können laut Garsten (2011: 163) als direkte Reaktion auf die deliberative Demokratietheorie mit ihrem Fokus auf Argumentation angesehen werden. Zwar ist Rhetorik nicht in jedem Fall an Emotionen gebunden, doch scheint es immerhin, sie befände sich „[a]t the heart of aesthetic-affective modes of communication“ (Dahlberg 2005: 119). So werden ihr auch diverse affektiv basierte positive Effekte wie das Erzeugen von Vertrauen (Allen 2006) und Verständnis und das Überbrücken von Gegensätzen (Young 2000; Dryzek 2010) attribuiert. Außerdem wohne Rhetorik das Potential inne, die Änderung von Urteilen sowie überhaupt erst zur Teilnahme an politischen Aushandlungsprozessen zu motivieren (Abizadeh 2007).

Vor diesem Hintergrund wird Rhetorik gegen eine vermeintliche kognitivistische Verengung von Deliberation in Stellung gebracht. So weist Yack (2006) darauf hin, dass Rhetorik bei Aristoteles im Zentrum ‚politischer Deliberation‘ als Prozess des gemeinsamen Findens von Entscheidungen zum Handeln stehe. Neben Argumenten bediene sich diese zum Zweck der Überzeugung der Emotionen sowie Verweisen auf den Charakter von Personen (ebd.: 428). Desinteresse und Unparteilichkeit („impartiality“) seien für politische Deliberation hingegen fatal; Emotionen seien in den von Aristoteles thematisierten politischen Entscheidungen auch nie von Urteilen zu trennen. Das sollten sie laut Yack auch nicht, denn „deliberation about what serves the common advantage requires a living reason, reasoning informed by the emotions that interest us in the consequences of our decisions“ (ebd.: 433; vgl. auch Abizadeh 2007: 463). Ähnlich charakterisiert Remer (1999) Ciceros ‚deliberative Rhetorik‘, die für diesen die einzig für die Politik angemessene sei. Sie steht für eine agonale und mit Emotionalität verbundene Kommunikationsform, die letztlich auch Personen zum Handeln bewegen solle. Aber Cicero kannte auch eine dem heutigen Deliberationsbegriff verwandte ‚Konversation‘, die als konsensorientiertes rationales Gespräch unter Gleichen unter Ausschluss von Emotionen geführt werde (Remer 1999: 47–48). Selbst dieser Ausschluss bedeute jedoch nicht Apathie, sondern Ruhe als emotionales Gleichgewicht.

Ähnlich wie beispielsweise bei Mouffe (2010) laufen diese Gedanken darauf hinaus, dass politischen Gegensätzen über Argumente oder mit Deliberation kaum beizukommen

ist. Leidenschaften etwa spielen eine bedeutende Rolle in der Vermittlung politischer Positionen. Grundsätzlich bildeten affektiv verankerte Werte, Haltungen und Ähnliches die Basis von Unvereinbarkeiten, die deliberativ nicht aufzulösen seien. Ziemlich sicher dürfte, folgt man Dryzek (2009) Überlegungen, Deliberation bei starren Gegensätzen wie durch dogmatische Haltungen und Konformismus nicht weit kommen. Auch die Praxis zeigt: Sind die Fronten klar definiert und eine entsprechende Konflikthaftigkeit schon – offen oder latent – vorhanden, stößt Deliberation an Grenzen und es ist gar mit Zurückhaltung, Unzufriedenheit, Verärgerung und/oder Irritation bei den Teilnehmenden zu rechnen (Mansbridge 1983: 7; Mansbridge et al. 2012: 24; Steiner 2012: 234–235; Wojcieszak/Price 2012). Aber auch schon innerhalb solcher Grenzen gibt es, wie die zuvor angeführte Literatur zeigt, Einwände gegen die Möglichkeit demokratischer Deliberation in Form von Faktoren kognitiver, motivationaler und elementar-sprachlicher Art.

Insgesamt lässt die beschriebene skeptische bis ablehnende Position keine vermittelnden Ansätze erkennen. Der argumentativ-deliberativen Meinungs- und Urteilsbildung werden weder bedeutende Chancen eingeräumt, noch wird argumentativ verfahrenende Deliberation als passend für den kommunikativen Austausch über politische Fragen angesehen.

2.3 Die optimistisch-versöhnliche Position

Die dritte Perspektive wehrt sich ebenfalls gegen eine kognitivistische Verengung von Deliberation. Argumentativ verfahrenende Deliberation sei unter Bedingungen von Ungleichheiten zwischen den TeilnehmerInnen oder durch die Vorschrift eines bestimmten Kommunikationsstils potentiell repressiv, weil bereits die unterschiedlichen Fähigkeiten bestimmte Personen und Positionen bevorteilen könnten. Sie sei daher um andere, nichtargumentative Kommunikationsweisen, die deutlich affektive Elemente aufweisen, zu *ergänzen* (Young 2000; Hall 2007; Krause 2008; Forester/Kahane 2010; Griffin 2011b; Roald/Sangolt 2012). Argumentative Deliberation trägt in dieser Perspektive dem Spektrum menschlicher Interaktionsweisen und Dispositionen nicht angemessene Rechnung.

Derartige affektiv basierte Modi der Kommunikation sowie die ihnen zugrunde liegenden menschlichen Dispositionen werden dabei sogar als notwendig für die Verwirklichung des Potentials von Deliberation und des Ziels der Verständigung erachtet. So müsse der Einbezug emotionaler Gehalte Deliberation keineswegs behindern, sondern würde gar das ‚epistemische Niveau‘ von Deliberation heben (Benhabib 1995: 189; Young 2000: 57 ff.; Barnes 2008: 475–477; Krause 2008: 117–122, 201; Griffin 2011a). Klammere die Deliberation, so Benhabib (1995: 177–178), mit einem überhöhten Universalitätsanspruch den konkreten Anderen in seiner partikularen affektiv-emotionalen Konstitution aus, so entäußere sie sich dadurch gerade der Grundlagen, die für einen deliberativen Universalisierungstest von Normen notwendig seien. Ähnlich möchte Young (2000) in ihrer ‚communicative democracy‘ deliberative Demokratie um die affektiven Kommunikationsmodi ‚greeting‘, ‚rhetoric‘ und ‚storytelling‘ wegen ihrer inkludierenden und Verständnis erzeugenden Wirkungen ergänzt sehen. In diesem Sinn lassen sich auch die Überlegungen von Barber (2003) lesen. Er verankert in seiner wesentlich republikanischen Demokratiekonzeption eine starke deliberative Komponente. Das deliberative Kernstück seiner ‚Starken Demokratie‘, ‚political talk‘, habe neben der kognitiven auch die affektive Dimension einzubeziehen, durch die die BürgerInnen erst wirklich eine gemeinsame Basis finden könnten (Barber 2003: 176). Wegen des Potentials von Empfindungen, den

persönlichen Horizont zu erweitern und Gemeinsamkeiten zu finden, so schreibt Krause (2008: 201), würden Affekt und Empfindung in der Deliberation erst zu einem inklusiven und unparteilichen Standpunkt, den sie als „affective impartiality“ bezeichnet, führen. Ohne affektive Komponente, darin stützt sich die Autorin auf Humesche Überlegungen, seien Urteilsprozesse gar nicht möglich.

Die darin enthaltene Einsicht, dass Vernunft und Affekt letztlich nie zu trennen sind, wird ebenfalls deutlich in Aufsätzen, die hinterfragen, wie die Übernahme von Normen und Gründen überhaupt motiviert werden könne. Diese Aufsätze konstatieren diesbezüglich in den Worten von Helm (2001: 191) ein „motivational gap“, dessen Überwindung letztlich immer auch eine affektive Basis habe (vgl. auch Munro 2007: 453–454). Konkreter zeigt Tarnopolsky (2007: 307) eine solche Basis in der Form der Platonischen Scham als psychisch-emotionalen Mechanismus auf: Diese sei entscheidend, um eine Veränderung des Selbst und dessen Sichtweisen zu motivieren (vgl. auch Nieuwenburg 2004). Jene Scham („shame“) als schmerzliches Bewusstsein über die eigene Inadäquatheit könne eine positive Form der Perplexität evozieren. Sofern diese von einer aktiven (durch Phantasie angeregten) Reflexion zu einem neuen Selbstentwurf, einem neuen Sehen-als (vgl. hierzu auch Young 2000: 139) begleitet würde, käme es zu einer Transformation des Selbst. Argumente würden Tarnopolsky (2007: 307) zufolge nicht unmittelbar ‚rationale‘ Lernprozesse auslösen, sondern hätten entsprechend jenem Mechanismus der Scham einen emotionalen Widerstand zu überwinden (vgl. auch Helm 2001: 463) – ein Vorgang also, der Zeit brauche. Nieuwenburg (2004: 463) argumentiert ähnlich auf der Basis des Begriffs der „Scham“ bei Aristoteles, streicht jedoch deren Bedeutung im Zusammenhang mit Aufrichtigkeit stärker heraus: „[S]hame, or a sensitivity to one’s reputation, supplies the process of becoming truthful with a ‚direction of fit‘“.³

Die zuvor zitierten Arbeiten konvergieren in dem Verständnis, dass Emotionalität von Urteilsprozessen nicht zu trennen sei. Aufschlussreich sind in diesem Zusammenhang theoretisch-konzeptuelle Überlegungen wie die von Helm (2001: 197 ff.): Urteile und Motivation verleihende Emotionen auf der Basis von Wertschätzungen seien, so Helms stark skizzierte Konzeptionen, in kohärenten Mustern untrennbar miteinander verbunden, und dies mache gerade ‚Rationalität‘ aus (Nussbaum 2001; Krause 2008; Adloff/Jörke 2013: 37). Das Problem des oben erwähnten „motivational gap“ sei damit auch überwunden, es stelle sich erst gar nicht. Solch eine Konzeptualisierung scheint empirisch immerhin durch Erkenntnisse der Neurobiologie (Damasio 1994; Marcus 2002; Bechara/Damasio 2005) gestützt zu werden. Damit kann der Verweis auf die Bedeutung von Emotionen kaum per se als Einwand gegenüber argumentativer Deliberation formuliert werden. Wenn nämlich gilt, „[e]motions are always present“ (van Stokkom 2005: 404), dann ist die eigentlich relevante Frage, *inwieweit konkret* Affekt und Emotionen der Deliberation schaden oder nützen können.

Eine Reihe von AutorInnen erkennen Affekt und Emotionen als eher unproblematischen Teil von Deliberation an, denn diese baue unvermeidlich auf emotionale Kapazitäten wie Empathie und Mitgefühl (Mansbridge 1996; Griffin 2011a). Gemäß der Lesart von Dahlberg (2005: 116–117) zeige sich, dass mit dem Einebnen der starren Dichotomie von Ratio und Emotionalität Emotionen sogar mit Habermas’ argumentativem Ansatz zu

3 Damit verwandt sind auch die Überlegungen von Kohn (2000), Kulynych (1997) und Rancière (2002), in denen das Potential zur Bloßstellung per ästhetischer, rhetorischer oder performativer Kommunikationsmodi zum Ausdruck kommt.

vereinbaren sind. An Dahlbergs Überlegungen anknüpfend lässt sich gar die Vorstellung der ‚Scham‘ als motivierender Faktor (siehe oben) mit Habermas’ (1998: 145–146) Idee der Verankerung der motivierenden Kraft von Gründen in passenden internalisierten Über-Ich-Strukturen in Einklang bringen. Ähnlich müsse Hall (2007) zufolge die Anerkennung, dass Deliberationen immer schon Emotionen involviert hätten, auch einer ‚strengen‘, rationalistischen Konzeption von Deliberation nicht entgegenstehen. Die Autorin zeigt dies am Begriff der Leidenschaft („passion“) auf.⁴ Sie beinhalte immer schon eine emotionale Besetzung, ebenso wie eine kognitiv-evaluative Komponente (Hall 2007: 87). Ohne jene erste Komponente, ohne die Sorge für und Wertschätzung von etwas, sei jedes Urteilen notwendigerweise ‚leer‘. Zugleich müsse Leidenschaft im Deliberationsprozess reflektiert werden. Kurzum, in Halls (ebd.: 92) Worten: „Deliberation requires both thinking carefully and caring thoughtfully.“

Nicht nur die Argumente der zitierten AutorInnen, sondern auch der Blick auf die Praxis deutet darauf hin, dass Argumentation und Urteilsprozesse von Emotionen und Affekt nicht zu trennen sind (Baber/Bartlett 2005: 144; Hickerson/Gastil 2008; Bächtiger et al. 2010; Forester/Kahane 2010: 223; Roald/Sangolt 2012). Mutz’ (2006: 76 ff.) empirische Untersuchungen bieten weitere Evidenz für einen ebenso affektiven wie einen kognitiven Mechanismus im deliberativen Prozess. Parkinson (2006) veranschaulicht in seinen Fallstudien, dass diverse nichtargumentative Kommunikationsformen einen Platz in der real stattfindenden Kommunikation haben. Hinzu kommt, dass das Denken und Sprechen von Personen stark von Narrativen im Sinne von interpretativen Rahmen, die das Verständnis von (politischen) Themen leiten, beherrscht sein dürften (Boswell 2013). Solche Narrative ergeben sich aus der sozialen Interaktion und seien nach Boswell (ebd.: 6–10) insbesondere im Kontext weiter gefasster deliberativer Systeme ernst zu nehmen. Auch Ryfe (2006: 73) betont, dass Narration in demokratischer Deliberation ein wiederkehrender Kommunikationsmodus sei. Zudem könne eine breiter angelegte deliberative Demokratie schon konzeptuell nicht auf die Einlösung der ‚idealen Sprechsituationen‘ bauen und beinhalte notwendigerweise asymmetrische Kommunikationsverhältnisse, so Boswell (2013). Narrative, schreibt Boswell weiter, würden als spezifische Form von Rhetorik den Teilnehmenden als stützender, sinnstiftender und strukturierender Mechanismus dienen. Neben der Funktion der Komplexitätsreduktion würden sie TeilnehmerInnen auch Anknüpfungspunkte liefern, wie auch von Young (2000) behauptet. Dies dürfte zumindest dann gelten, wenn erzählende Elemente einen moralischen Charakter haben und an der Norm der Reziprozität ausgerichtet sind (Krause 2008: 143, 156, 173; Steiner 2012: 86). Die Rolle von Narrativen bleibt aber letztlich ambivalenter Art, insoweit sie auch exkludierende Wirkungen zeitigen sowie Ungleichheiten evozieren und/oder verstärken können (Boswell 2013: 13). Steiners (2012: 84) Bestandsaufnahme und seine eigenen Untersuchungen suggerieren immerhin, dass narrative Elemente nicht nur häufig von DeliberationsteilnehmerInnen eingebracht werden, sondern eine deutliche, überwiegend positive Rolle – selbst unter schwierigen Voraussetzungen – erfüllen, indem sie die Perspektivübernahme auf eine nicht intrusive Weise fördern und Anknüpfungspunkte etablieren.

Steiner (2012) wie auch andere AutorInnen, die nichtargumentative Modi für relativ problemlos mit Deliberation vereinbar halten, geben jedoch keineswegs die Argumentation als den/einen Kernbestandteil von Deliberation auf. Eine bewusste Abkehr von argu-

4 Im Übrigen greift Hall (2007: 87) zwar auf den Begriff der Leidenschaft zurück, verwendet diesen dabei jedoch nahezu identisch wie Nussbaum (2001) den Begriff Emotion.

mentativem Austausch wird dann gefordert, wenn die Bedingungen und die Form des Austauschs bereits der Ausdruck verfestigter repressiver Machtverhältnisse sind (Young 2001; Olson 2011: 543–544; Parkinson 2012: 158). Eine explizite Formulierung dieses Gedankens findet sich im Übrigen auch bei Habermas (1991: 116). Überhaupt ist Habermas' Konzeption demokratischer Deliberation nicht so einfach auf eine ‚rein‘ argumentative Position festzunageln, wie es an manchen Stellen anklingen mag. So schreibt er, dass Solidarität die erforderliche Kehrseite von Gerechtigkeit in jedem Argumentationsspiel darstelle (ebd.: 19, 70). Der betreffende Passus liest sich gar recht ähnlich wie eine Stelle etwa bei Krause (2008: 163), obgleich sich die Autorin von Habermas insgesamt eher abgrenzt. Auch ihre Idee, dass für die Möglichkeit moralischer Urteile DeliberationsteilnehmerInnen auch ihre Bedürfnisse ausdrücken müssten (ebd.: 119 ff.), ist keineswegs neu – Habermas (1973) sah dies im Prozess des diskursiven Austauschs ebenfalls vor, nur sollten die eigentlichen Überzeugungsprozesse an Argumente geknüpft sein.

Diese knappen Bemerkungen mögen verdeutlichen, dass die vorangehende Unterscheidung in drei Positionen eher Tendenzen darstellt, die bei differenzierter Betrachtung verschiedener Werke alsbald schwammig werden. Offenbar kommen teils bei derselben AutorIn verschiedene Überlegungen und Argumente vor, die sich je unterschiedlichen Positionen zuordnen ließen. Das macht die ohnehin schon vielfältige Literatur noch komplexer. In der nachfolgenden Diskussion findet für ein Mehr an Klarheit eine systematische Extraktion und kritische Betrachtung zentraler Argumente statt.

3. Diskussion

Aufbauend auf der vorangehenden Zusammenschau findet im Folgenden eine systematisierende Rekonstruktion und kritische Bewertung zentraler Argumentationsfiguren statt. Für die angestrebte Systematisierung ist es zweckmäßig, sich zunächst des Sinns von Deliberation zu vergewissern. In letzter Instanz hat Deliberation eine (sozial-)integrative Funktion (sehr deutlich so benannt zum Beispiel bei Mercier/Landemore 2012): Unterschiedliche Einstellungen, Ansichten et cetera werden im Deliberationsprozess abgewogen und auf die Möglichkeit ihrer Vereinbarkeit (gegebenenfalls nach Änderung) geprüft. Dabei muss nicht Konsens das Ziel sein. Ein höheres argumentatives oder ‚epistemisches‘ Niveau (Habermas 1998: 369; 2009: 56), eine geteilte „public philosophy“, die Respekt gegenüber moralischen Positionen anderer involviert (Gutmann/Thompson 2004: 90–94), ein Metakonsens (Dryzek 2010; Knight/Johnson 2011) oder ein besseres Verständnis und das Anerkennen der Argumente anderer TeilnehmerInnen als (gleichermaßen) vernünftig (Steiner 2012: 90–94) können ebenso am Ende des Prozesses stehen.

Diese integrative Rolle soll zudem, darin besteht im Wesentlichen Übereinstimmung, nicht oder zumindest nicht allein affektiv fundiert sein. Ergebnisse des Deliberationsprozesses dürften demnach nicht durch ‚Vorwegnahmen‘ von Ergebnissen, zum Beispiel allein auf der Basis von gemeinsamem Empfinden oder einer vorherrschenden Identität, vorherbestimmt werden. Stattdessen basiert die integrative Leistung demokratischer Deliberation im Kern, wenngleich dies nicht immer explizit so genannt wird, auf *Reflexivität* (deutlicher etwa bei Habermas 1998; Bohman 2003; Gutmann/Thompson 2004; Olson 2006; Knops 2007; Dryzek 2010). Reflexivität kann dabei allgemein als ein bewusstes Selbst-Verhältnis verstanden werden, durch das eine kritische Haltung und eine Relativierung des Selbst ermöglicht wird. Entsprechend lassen sich Einflussfaktoren danach unter-

scheiden, ob sie Reflexivität begünstigen oder ihr entgegenstehen. Weiterhin lässt sich eine Unterscheidungsdimension zwischen Argumenten, die einen *strukturellen* Einfluss von bestimmten Merkmalen postulieren, und solchen, die einen *intentionalen* Einfluss zum Gegenstand haben, ausmachen. Beide genannten Dimensionen ergeben zusammen die Zusammenstellung in Tabelle 1. Darin sind die in den vorangehenden Abschnitten erwähnten sowie nachfolgend näher beschriebenen Einflussfaktoren zusammenfassend aufgeführt.

Tabelle 1: Typen des Einflusses von TeilnehmerInnenmerkmalen in der Deliberation

		Bedeutung für Reflexivität	
		vermindert	erhöht
Art des Einflusses	strukturell	kognitive Grenzen, affektiv basierte Informationsverarbeitung und Urteilsprozesse repressiver Stil (der Sprache) und Form der Kommunikation verfestigte Positionen und Identitäten, Dogmatismus	reflexive Haltung der Personen: Offenheit, Toleranz, Änderungsbereitschaft Kontingenz und Ambiguität, komplex überlappende Positionen und Zugehörigkeiten,
	intentional	Instrumentalisierung affektiver Prozesse, etwa gezielte Evokation von Emotionen wie Furcht Verschärfung affektiv verankerter Unterschiede (Identitäten) oder Erzeugung einer hegemonialen Identität	Brücken ausbilden, Verständnis, Empathie und Perspektivübernahme fördern affektive Aspekte und Emotionen inhaltlich thematisieren starre Positionen und die Bedingungen des Austauschs herausfordern

Quelle: Eigene Zusammenstellung.

3.1 Struktureller Einfluss, der Reflexivität vermindert

Als der vielleicht fundamentalste Einwand gegen rationale Deliberation ist die Behauptung zu sehen, dass ihr die konzeptuelle und gewissermaßen menschliche Unmöglichkeit bereits auf sprachlicher Ebene eingeschrieben sei. Das integrative Potential von argumentativer Deliberation sei demnach wegen der Differenz und der Ausschlussmechanismen am Grund der Sprache nicht einzulösen, so das Argument in zugespitzter Form (Rancière 2002; Tully 2003; Mouffe 2010). Mouffe wie Tully rekurrieren auf Wittgenstein, um zu zeigen, dass Verständigung durch Argumentation und Konsens als Ergebnis von Deliberation letztlich undenkbar seien. Allerdings scheinen die AutorInnen dabei eine der Sprache immanente Eigenschaft von der abstraktesten Ebene auf die Ebene konkreter Kommunikation zu projizieren. Selbst wenn Sprache ein unauslöschliches Element der Differenz zueignet, bedeutet dies nicht die Unmöglichkeit der Verständigung. Wenn solche Differenz immer schon gegeben ist, dann gilt dies ja gleichermaßen für tiefe Konflikte wie für Meinungsverschiedenheiten im banalsten Sinn – wobei die Überwindbarkeit Letzterer wohl kaum zu bestreiten ist.

Es scheint zutreffender, davon auszugehen, dass in Sprache ein trennendes wie zugleich ein verbindendes Element liegt.⁵ Wie Knops (2007) dargelegt hat, muss auch Mouffe mit ihrer Auffassung von agonalen Spielen die Möglichkeit eines geteilten Hintergrunds und damit eines konsensualen Elements konzidieren (zur Spielhaltung vgl. Huizinga 1987). Der Wittgensteinsche Pragmatismus sei gar, so Knops (2007: 123) wei-

5 Oder wie Habermas (2009: 19) schreibt: „Wir finden uns immer schon im Element der Sprache vor. Nur weil wir von Haus aus mit anderen verbunden sind, können wir uns vereinzeln.“

ter, problemlos mit rationaler Deliberation vereinbar. Unübersehbar bezieht sich immerhin auch Habermas (vgl. insbesondere 2009: 73) auf Wittgensteins Überlegungen, um in die entgegengesetzte Richtung wie Mouffe zu argumentieren und die Annahme des integrierenden Charakters argumentativer Sprachspiele zu stützen. So lässt sich auch auf der Basis von Wittgenstein argumentieren, dass die schon in der Sprache und den ihr zugrunde liegenden Praktiken (und Lebensformen) angelegten Unterschiede, statt Verständigung unmöglich zu machen, für diese (nach Habermas im Diskurs) erst den Anlass bilden.

Aus dieser Warte kann auch Einwänden gegenüber der Möglichkeit von Deliberation begegnet werden, die sich auf kognitive Heuristiken, Gruppendynamiken und andere affektiv basierte psychologische Mechanismen stützen. Den entsprechenden, oben angeführten Studien ist gemein, dass sie Reflexivität insofern eingeschränkt sehen, als jene Mechanismen (zum Beispiel *motivated reasoning*) der Bereitschaft von Personen zur unvoreingenommenen Informationsaufnahme und Urteilsbildung im Wege stünden. Dabei scheint es sich um universelle menschliche Eigenschaften zu handeln, die bei jeder und jedem mehr oder minder stark ausgeprägt und kaum auszuräumen sind (vgl. auch Willingham 2008). Allerdings ist auch dieser Einwand gegen die Möglichkeit von rationaler Deliberation zu qualifizieren. Es handelt sich zwar um ernstzunehmende Hindernisse. Aber das Wissen über die weiter oben beschriebenen hinderlichen kognitiven Prozesse stammt erstens aus Studien, die allgemeine Prozesse untersuchen, wie sie insbesondere im Alltag wirksam sein dürften. Geregelte Deliberation stellt jedoch kaum eine alltägliche Interaktionsform dar. Außerdem kann das Vorhandensein der genannten hinderlichen Einflüsse gerade den Anlass für Deliberation bilden. Diese zielt ja darauf, die entsprechenden Haltungen und Prozesse zu überwinden und Reflexivität einzuführen.

Ähnliches gilt für sozialpsychologisch begründete Gruppendynamiken. Da Deliberation unvermeidlich eine soziale Situation impliziert, können sie ein grundlegendes Problem darstellen. Nicht auszuschließen sind entsprechende Prozesse auf der Basis latenter Machtstrukturen, die sich in Form existierender Ungleichheiten in der Deliberation mehr oder minder unbemerkt auswirken (Young 2001; Olson 2011). Dieser Einwand ist jedoch mit einem epistemologischen Problem behaftet: Er lässt sich praktisch immer behaupten und seine empirische Prüfung dürfte insofern äußerst schwierig sein, als per definitionem Unbemerktens zu messen wäre. Hierin liegt dasselbe Problem wie das des Foucaultschen Machtbegriffs, der aufgrund seiner Ubiquität droht, unbrauchbar zu werden (Merquior 1991) – wenn alles Macht ist, ist Macht an und für sich bedeutungslos. Eindeutige Evidenz für die negative Auswirkung von Ungleichheiten gibt es jedenfalls bisher nicht (vgl. weiter oben). Entscheidend sind jene machttheoretischen Erwägungen jedoch insofern, als sie auf mögliche Verzerrungen aufmerksam machen sowie darauf, wann diese am ehesten zu vermuten sind.

Es kommt letztlich darauf an, wie sich Unterschiede und Ungleichheiten konkret auswirken. Als kritisch dürfte sich die damit angedeutete Herausforderung für die Deliberation dann herausstellen – und darin zeichnet sich eine klare Grenze von Deliberation ab –, wenn affektiv stark verankerte Werte und Identität sowie dogmatische Haltungen vorhanden sind und diese in der Deliberation ins Spiel kommen. Unter diesen Bedingungen dürfte in der Regel nur sehr eingeschränkt deliberativer Austausch möglich sein, da die Bereitschaft zu Lern- oder Transformationsprozessen, auf die Deliberation zur Erfüllung ihrer integrativen Funktion angewiesen ist, dann hochgradig eingeschränkt wird. Allerdings lassen sich auch gegenteilige Auffassungen (Schoem 2003; Soutphommasane 2005: 409–410) sowie Gegenbeispiele aus der Empirie (O’Flynn 2006; Bole/Gordon 2009: 279 ff.;

Steiner 2012) finden. Die empirische Forschung hierzu ist, wie auch Steiner (2012: 215) anmerkt, bisher jedoch spärlich.

Es ist davon auszugehen, dass die Relevanz tief verwurzelter Einstellungen und Haltungen von der Thematik der Deliberation abhängt. Nicht für jeden Anlass müssen vorhandene Einstellungen Reflexivität einschränken, weil sie als indiskutable Positionen in Erscheinung treten. Jeder bleibt bei bestimmten Anlässen und Anliegen stur, bringt es etwa Chappell (2012: 83) auf den Punkt. Auf einer gesamtgesellschaftlichen Ebene scheinen Reflexivität entgegenstehende Haltungen unter Bedingungen vorzuherrschen, unter denen Personen fest in soziale Strukturen eingebettet sind, die zugleich deren Weltbilder prägen. Die soziologische Beschreibung eines solchen Zustands verweist dabei immer wieder auf die Perpetuierung von relativ wenig differenzierten starren Strukturen durch die Herstellung und Erhaltung von Uniformität (Archer 2012: 18–23) – Konventionalismus, der mit derartigen Strukturen einhergeht, sei zugleich affektiv verankert und führe mitunter zu Abwehrreaktionen gegen deren Veränderung: „[D]iscordant elements have the capacity to move ordinary people because they are emotionally registered as *offensive*“ (Archer 2012: 22–23, Hervorhebung im Original). Diese Konfiguration dürfte somit den Umgang mit andersartigen, inkommensurablen Haltungen erschweren und in diesem Sinn Reflexivität einschränken.

3.2 Struktureller Einfluss, der Reflexivität fördert

Die Chancen für Deliberation stehen sozialstrukturell wesentlich besser, wenn bereits vorhandene Dispositionen mehr auf Reflexivität eingestellt, die Individuen also aus festen sozialen Strukturen freigesetzt sind. Die durch beschleunigte Veränderungen, Differenzierung und hohe Kontingenz geprägte Moderne oder Spätmoderne, so die soziologische Beschreibung, gehe mit einer Vervielfältigung von Perspektiven ebenso wie einer erhöhten Bereitschaft zur Veränderung zwecks Anpassung einher. Dabei müsse sich das Selbstständig reflexiv neu aushandeln (Giddens 1991; Beck 2011; Archer 2012).⁶ Bei der strukturell erhöhten Wahrnehmung von Kontingenz und Disponiertheit zu Reflexivität gälten Einstellungen eher als diskutabel, die Bereitschaft und Fähigkeit zu einer selbstkritischen Haltung nähmen insgesamt zu (Archer 2012: 43).⁷

Folgt man dieser soziologischen Beschreibung, so dürften tendenziell vermehrt Einstellungen Verbreitung finden, die als individuelle begünstigende Faktoren (zum Beispiel Offenheit und Toleranz; vgl. weiter oben) für Deliberation gelten, insoweit sie Reflexivität fördern. Wichtiger noch als die Gesamtheit solcher individueller förderlicher Merkmale ist aber das systematische Zusammenspiel von Eigenschaften verschiedener Personen. Besonders günstig scheint für deliberative Prozesse eine Konstellation zu sein, bei der sich Positionen und Zugehörigkeiten vielfältig überlappen und es keine scharfen (mehrfa-

6 In der Terminologie von Archer wäre an dieser Stelle von „meta-reflexivity“ zu sprechen, da sie auch mit über Traditionen und Konventionen integrierten festen sozialen Strukturen eine Form von „Reflexivität“ verbindet: „communicative reflexivity“ (Archer 2012: 17–41). Es handelt sich dabei allerdings um Prozesse der Selbstverständigung und Selbstvergewisserung durch den Austausch mit Gleichgesinnten.

7 Auch Habermas (1991: 45) hat in seinen soziologischen Beschreibungen der Moderne neben dem Faktum des Pluralismus betont, dass die Moderne in ihrem posttraditionalistischen Charakter mit der Entbindung der Individuen aus starren Strukturen zugleich auch die Voraussetzungen bereitstelle, um die soziale Integrationsleistung in einem reflexiven Modus wieder einzuholen.

chen) Abgrenzungen von Gruppen gibt. Ausführlich argumentiert dies Young (2000), ähnliche Überlegungen gibt es aber auch in der Politischen Soziologie („bridging social capital“ bei Putnam 2000: 22–23) und der Sozialpsychologie (Roccas/Brewer 2002; Brewer/Pierce 2005). Insbesondere kann Letztere nachweisen, dass solche Muster die Schärfe der Konturen sozialer Identitäten mindern und die Herstellung von Gemeinsamkeiten erleichtern – die Verschiedenheit in einer Dimension der Zugehörigkeit kann mit Gemeinsamkeit in einer anderen einhergehen. Mit Huijer (2009) kann in diesem Zusammenhang auch treffend von „ambiguity“ im Kontext von Deliberation gesprochen werden. Ebenso dürfte, wie weiter oben bereits angeklungen ist, die Vielfalt von Perspektiven und Meinungen eine zentrale Voraussetzung für gelingenden deliberativen Austausch darstellen (Sunstein 2008; Mercier/Landemore 2012: 248–253).

Solche Bedingungen scheinen den oben erwähnten abträglichen psychologischen Mechanismen effektiv entgegenzusteuern. Entsprechende Rahmenbedingungen können dabei teils gezielt durch die institutionelle Einbettung der Deliberation sichergestellt werden. Dadurch kann diese auf Reflexivität hin ausgerichtet und die Fallibilität der Ergebnisse berücksichtigt werden, so dass strukturelle Verfestigungen vermieden werden. Auch ist denkbar, dass selbst der Einfluss hegemonialer, gruppengebundener Sprachformen und Umgangsformen so thematisiert und durch Gruppengrenzen transzendierende Geltungsansprüche herausgefordert werden kann (Hayward 2011: 483; Olson 2011: 539). Der institutionelle Kontext vermag überdies zu bestimmen, inwieweit intentionale Einflüsse bestimmter Art auftreten. Auf diese sei zunächst eingegangen, bevor schließlich die Rolle des institutionellen Rahmens in den Fokus rückt.

3.3 Intentionaler Einfluss, der Reflexivität fördert

Reflexivität kann nicht nur strukturell bedingt sein, sondern auch bewusst mittels nichtargumentativer und affektiv basierter Kommunikationsmodi induziert werden. Im Kern wird dies damit begründet, dass diese Modi die Urteilsbildung fördern, indem sie TeilnehmerInnen dabei unterstützen, untereinander Anknüpfungspunkte oder ‚Brücken‘ auszubilden (Barber 2003: 176–177; Krause 2008: 123, 128) und, allgemeiner, die Perspektiven anderer einzunehmen (Young 2000; Krause 2008; Dryzek 2010; Morrell 2010; Boswell 2013). Weiterhin besagt diese (insbesondere bei Young 2000 ausbuchstabierte) Argumentationslinie, dass die DeliberationsteilnehmerInnen bei Kenntnis von und Umgang mit mehr Perspektiven eher ihre eigene Position zu relativieren und zur Einfühlung in andere in der Lage sind (ähnlich Krause 2008: 162) – Perspektiven würden eher als kontingent anerkannt, wodurch Reflexivität und Ambiguität (Huijer 2009) erhöht werden. Die Urteilsprozesse werden quasi durch affektive Verständigungskanäle unterfüttert und dadurch zudem reicher an relevanten Informationen und potentiell inklusiver. Es gibt demnach starke Gründe für eine positive Rolle des intentionalen Einflusses affektiver menschlicher Ressourcen zu deliberativen Zwecken.⁸ Ihr Makel scheint in erster Linie darin zu bestehen, dass sie äußerst ambivalent sind.

8 Jenseits von eigentlicher Deliberation erfüllen diese Modi ebenso eine wichtige Funktion. Gegenüber verfestigten Positionen und repressiven Bedingungen, unter denen der Anspruch demokratischer Deliberation kaum zu erfüllen ist, sind expressive und stärker affektive Kommunikationsmodi wohl der einzige Weg, um diese Situation aufzusprengen (Kulynych 1997; Young 2001; Rostbøll 2008; Parkinson 2012). Dadurch werden gegebenenfalls erst die für Deliberation erforderlichen Bedingungen erreicht.

3.4 Intentionaler Einfluss, der Reflexivität vermindert

Die zuvor beschriebenen Kommunikationsweisen, die stärker Affekt und Emotionen involvieren, können der Deliberation auch entgegenwirken und Reflexivität unterminieren (Young 2000: 77–78; Martí 2006; Dryzek 2010: 69–70; Boswell 2013). Bestimmte Mittel in der Kommunikation lassen sich auch instrumentalisieren, um eigene Interessen durchzusetzen. Relativ einhellig scheint die Position, dass affektiv basierte Kommunikationsweisen nicht beliebig in Deliberation hineinspielen sollen, weil diese sonst der Willkür und Launenhaftigkeit ausgesetzt würde (zum Beispiel Benhabib 1996: 83; Bächtiger et al. 2010: 48; Garsten 2011: 166–167). TeilnehmerInnen von Deliberationsprozessen können, so die Befürchtung, gezielt Emotionen wie Furcht zu evozieren suchen oder sich etwa affektive Prozesse der Informationsverarbeitung und Urteilsfindung zunutze machen.⁹ Eine Folge dessen kann beispielsweise eine Art Konsens sein, der auf unausgesprochener Dominanz beruht und bei dem Deliberation „nicht als Form der Argumentation, sondern als gruppenspezifisches Mittel für die Schärfung des Einfühlungsvermögens und für die Stärkung sozialer Bindungen“ fungiert (Habermas 1991: 60). Der gerichtete Umgang mit Affekt und Emotionen könnte Ergebnisse als primär affektbasiert präjudizieren und somit bestimmte Personen systematisch bevorteilen. Rhetorisch geschickte TeilnehmerInnen hätten womöglich insofern einen enormen Vorteil, als sie gezielt auf der Klaviatur von Affekt und Emotionen spielen könnten, um den Deliberationsprozess in ihrem Sinn zu beeinflussen.¹⁰ Dabei ist es entscheidend, dass andere TeilnehmerInnen diesen gerichteten, instrumentellen Einsatz von Affekt und die Aufrichtigkeit der betreffenden Person nicht unmittelbar, aus einzelnen Handlungen und Ausdrücken, herauslesen können.¹¹

Um den TeilnehmerInnen nicht aufzubürden, die Intentionen anderer (ständig) zu durchschauen, hätte der institutionelle Kontext diese Problematik zu berücksichtigen. Die Regeln und Institutionen des deliberativen Austauschs müssten idealerweise alle dazu bewegen, sich kooperativ zu verhalten, auch wenn dies nicht ihren eigentlichen Intentionen und ihrem Eigeninteresse entspricht. Es genügt dabei, wenn die TeilnehmerInnen so tun, als ob sie die Regeln akzeptieren und diesen damit tatsächlich Folge leisten. Dies ist bisher in der Literatur zu Deliberation selten expliziert worden,¹² obwohl direkte Anleihen immerhin bei beispielsweise Huizinga (1987), Plessner (2002) und Sartre (1994) denkbar sind (vgl. auch Stahlhut 2005). Die genannten Autoren offerieren wertvolle Überlegungen zu der Frage, wie sich Menschen performativ auf eine Haltung einlassen und diese zumindest ‚vorspielen‘ können, ohne dass sie ihren bewussten und eigentlichen Intentionen entsprechen muss. Darin darf sicherlich auch ein menschliches Potential gesehen werden, welches für demokratische Deliberation von Bedeutung ist. Die Regeln des deliberativen Austauschs bestimmen, was als akzeptabel gilt und worauf sich die TeilnehmerInnen ein-

9 Eine Palette möglicher konkreter Kommunikationsweisen findet sich bei Johnson-Cartee und Copeland (2004: 163 ff.).

10 Vergleiche hierzu auch die Beschreibung des Soziopathen als moralphilosophische Herausforderung bei Verene (2010: 202).

11 Habermas (1973) betont, dass die Frage nach der Aufrichtigkeit von SprecherInnen nicht diskursiv, also nicht durch den sprachlichen Austausch, geklärt werden können, sondern sich dies nur in der und aus der Interaktion für die Beteiligten erweisen können – es zeige sich.

12 Am meisten vermutlich bei Habermas (1991: 132–133; 2009: 43–64) in Form der kontrafaktischen Unterstellungen, die jede TeilnehmerIn von verständigungsorientierter Kommunikation performativ immer schon vorgenommen habe.

zulassen haben, wenn sie als anerkannte TeilnehmerIn interagieren wollen. Folgt man Nieuwenburg (2004), dann werden bei Durchsetzung der Regeln diese (allmählich) von den TeilnehmerInnen internalisiert. Mit Reichenbach (2008: 94–97) kann man hinzufügen, dass selbst vorgespielte Tugenden allmählich in die Gesinnung eingehen.¹³ Bei Elster (1998: 111) findet sich hierfür auch der Ausdruck der „civilizing force of hypocrisy“. Wichtiger als die ohnehin kaum direkt und verlässlich zu ergründenden Intentionen ist demnach das tatsächliche Handeln der Personen.

Vor diesem Hintergrund kommt einer von den Intentionen abgelösten Haltung der Zivilität eine wichtige Rolle zu. Sie macht zugleich aufmerksam auf die Notwendigkeit einer Trennung erstens einer inhaltlichen Ebene und zweitens einer (geteilten) Form des Austauschs: „Because civility has its point and place precisely with respect to views that are under dispute in a society, civility norms must require civil responses to some views regardless of what individual reasoners think about them“ (Calhoun 2000: 269). Sofern in dem intersubjektiven (deliberativen) Engagement geteilte unproblematische („zivilis“) Ausdrucksformen existieren, kann Verständigung zwischen inhaltlich verschiedenen Positionen stattfinden. Eine entsprechende Zurückhaltung im Ausdruck ermöglicht ganz grundlegend das kontinuierliche Einlassen auf Deliberation, da sie so stabilisiert wird (vgl. hierzu auch Reichenbach 2008: 91). Dabei muss Zivilität keineswegs eine repressive und partikuläre Form annehmen, die sich als universell ausgibt, wie etwa bei Young (2000: 47) angemahnt. In diesem Zusammenhang mag auch die Aussage von Krause „impartiality in deliberation is not the same thing as universalism“ (Krause 2008: 161) gehaltvoll sein. Statt von *der* Zivilität als einer universellen Form auszugehen, kann diese immerhin in dem Sinn als neutral verstanden und eher negativ bestimmt werden, als dass sie eine implizit geteilte und gemeinsam praktizierte Zurückhaltung in der Ausdrucksweise kennzeichnet. Dazu gehört auch, dass jeder den anderen Raum lässt, sodass gegenseitiges Zuhören und Einfühlung stattfinden kann; Zivilität wäre damit gar Reziprozität eingeschrieben (vgl. auch Herbst 2010: 20–21). So verstanden dürfte Zivilität schwerlich per se der Verteidigung eines hegemonialen Standpunkts dienen. Es dürfte sogar umgekehrt wichtig sein, dass Personen/Gruppen in mächtigeren Positionen an Normen der Zivilität gebunden werden (Calhoun 2000: 274). Dadurch müssen im Übrigen Affekt und Emotion keineswegs ausgeschlossen werden (Herbst 2010: 21).

Entsprechenden, stärker affektiv basierten Modi kommt zweifellos ein reflexives Potential zu. Das wird nicht nur daran deutlich, dass sie Perspektiven ausweiten können, sondern auch daran, dass sie Reflexionsprozesse anzustoßen vermögen, wie etwa Adloff und Jörke (2013: 33–34) schreiben. Auch in der Praxis scheint der Austausch von Argumenten allein ohnehin nicht die feststellbare integrative Leistung von Deliberation zu erbringen: „If consensus occurs, it is hardly ever based on reasons shared by all actors“ (Steiner 2012: 150). Um auf die Verwirklichung von Reflexivitätspotentialen hin ausgerichtet zu sein, sind jedoch ebenso die nichtargumentativen Kommunikationsmodi entsprechend kontextuell einzubetten. Krause (2008: 115) schreibt dazu, die Idee, Menschen könnten gänzlich losgelöst von durch den Kontext instituierten Regeln deliberieren und urteilen, gründe auf einen „dream of transcendence“ und fügt hinzu: „that does not fit with who we are as human beings“. Damit stellt sich die Frage nach den Kriterien und Regeln, durch die der Einsatz von Affekt und Emotionen auf Reflexivität hin festge-

13 Dass dies auch umgekehrt für ‚Untugenden‘ gilt, stellt das Stanford Prison Experiment (Zimbardo 2008) vor Augen.

geschrieben wird. Es scheint sinnvoll, diese Verwendung an die Norm der Reziprozität anzubinden (Krause 2008: 173; Steiner 2012: 86). Die Orientierung an diesem Kriterium führe laut Krause (2008: 173–174) zu einem „reflective caring“ als der legitimen Form von Affekt in der Deliberation. Die Ausrichtung auf die Norm der Reziprozität, so lässt sich folgern, drängt demnach auf die Überschreitung eng gefasster Perspektiven im Zuge des Deliberationsprozesses. Diese Richtungsvorgabe muss somit nicht ‚rein‘ durch Argumentation verbürgt werden.

Um entsprechende Kontextbedingungen nicht zu aufwendig und komplex werden zu lassen, könnte es richtungsweisend sein, zur Komplexitätsreduktion sequentiell eine offenerere Phase mit diversen Kommunikationsweisen einer strikter auf Argumentation festgelegten Deliberation vorausgehen zu lassen (Kim/Kim 2008; Bächtiger et al. 2010: 53 ff.). Aber selbst in einer (zweiten) gezielt rationalen Deliberationsphase wären Affekt und expressive Modi bewusster zu berücksichtigen. Nicht nur ist Affekt letztlich nie vollkommen abwesend und unvermeidlich immerhin bereits bei der Motivation vorausgesetzt.¹⁴ Man darf sicherlich auch Dahlberg (2005: 120) darin zustimmen, dass bestimmte deutlich affektive Kommunikationsmodi wie Rhetorik ebenso wie bestimmte leidenschaftslose Kommunikationsmodi misstrauisch zu sehen sind. Die Frage der institutionellen Ausgestaltung hat also beides zu berücksichtigen, immer auch mit dem Ziel, wie Krause (2008: 25) es nennt, „to civilize the passions“.

Ein für Deliberation entscheidendes Potential ist in diesem Zusammenhang somit nicht zuletzt auch darin zu sehen, die Umstände des Miteinander-Handelns gezielt zu gestalten.¹⁵ Es bedarf immer auch eines instrumentellen Handelns, um die ohnehin stets künstliche Situation der Deliberation angemessen einzurichten.¹⁶ Im Zusammenspiel mit der grundlegenden Fähigkeit, Rollen anzunehmen, indem Personen sich sozusagen auf die Grammatik einer Situation (Goffman 1977; Willems 1997) und die Regeln eines Spiels (Huizinga 1987) einlassen, kann Deliberation auf Reflexivität hin ausgerichtet werden.

Deutlich wird das Erfordernis der sorgfältigen Ausgestaltung überdies an einem bei einigen AutorInnen auszumachenden Bestreben der Verwissenschaftlichung der Praxis demokratischer Deliberation (Mucciaroni/Quirk 2006; Hangartner et al. 2007; Fishkin 2009; Dryzek 2010; Steiner 2012). Allerdings könnte durch eine solche Herangehensweise Deliberation für die TeilnehmerInnen letztlich intransparenter werden (vgl. hierzu auch Parkinson 2012: 162), wodurch paradoxerweise Reflexivität wiederum womöglich eher vermindert statt gefördert würde.

5. Fazit

Die Forschung zu demokratischer Deliberation blickt auf eine Reihe von „turns“ (Dryzek 2010) und eine Abfolge von „Generationen“ (Elstub 2010) zurück. Parkinson (2012: 153)

14 Erst allmählich begreift die Politikwissenschaft das Verhältnis zwischen Kognition und Affekt als mehr oder minder unproblematisch, während beide in anderen Disziplinen wie beispielsweise der Markt- und Konsumentenforschung (vgl. etwa Foscht/Swoboda 2011; Kroeber-Riel/Gröppel-Klein 2013) seit Längerem als miteinander verwoben gelten.

15 Dies müsste idealerweise selbst wiederum deliberativ geschehen (Gutmann/Thompson 2004; Olson 2006; kritisch dazu Thomassen 2011).

16 Die Bedingungen, die eine solche Einrichtung zulassen, sind zumindest in letzter Instanz freilich als kontingent zu erachten.

geht gar so weit zu behaupten „deliberative scholarship has come full circle“, komme also wieder zu ihrem Ausgangspunkt zurück. Auch die Betrachtung der menschlichen Potentiale und Hindernisse in der Deliberation lenkt den Fokus auf Aspekte, denen in früheren Konzeptionen wie der von Habermas ein zentraler Stellenwert zukommt: Die prozedurale Ausgestaltung und die Kontextbedingungen der Deliberation sind entscheidend für deren Gelingen. Auf förderliche Merkmale und Dispositionen kann Deliberation nicht grundsätzlich zählen. Der Mensch ist kaum ‚von Natur aus‘ auf Deliberation eingestellt. Andererseits bildet geregelte Deliberation ohnehin kein natürliches oder alltägliches Phänomen. Nachweislich werden zudem für spezifische Anlässe die nötigen Voraussetzungen dafür erbracht und bisher gibt es keine schlagende Evidenz dagegen, dass diese breit veranlagt sind. Es bedarf jedoch einer sorgfältigen Ausgestaltung der Umstände, um ernstzunehmenden Herausforderungen hinsichtlich der Motivation, psychologischer Mechanismen, unterschiedlicher deliberativer Fähigkeiten und sozialer Dynamiken wie Polarisierung oder Gruppendenken zu begegnen. Allerdings sind der demokratischen Deliberation und deren sinnvoller Anwendung unter Berücksichtigung der genannten Faktoren auch klare Grenzen gesetzt.

Prozeduralistische Überlegungen haben weiterhin bewusst den Umgang mit Affekt, Emotionen und nichtargumentativen Modi einzubeziehen. Diese Elemente haben unvermeidlich einen Platz in Deliberationsprozessen, schon deshalb, weil die Vorstellung einer ausschließlich kognitiven Argumentation und Urteilsbildung nicht haltbar ist. Der gezielte Einsatz von Affekt und Emotion ist ebenso ambivalent und kann strategisch erfolgen, wie es für eine kühle Ratio gilt. Vor diesem Hintergrund ist Affekt nicht grundsätzlich problematisch. Stärker affektive Modi müssen außerdem keineswegs per se der Entfaltung von vernunftbasierten Urteilsprozessen in der Deliberation entgegenstehen, sondern können im Gegenteil diese unterstützen und aktivieren (indem sie beispielsweise wichtige Informationen und Perspektiven einbringen) und zu einem Mehr an Reflexivität in der Deliberation beitragen. Zu bedeutend sind also jene Kommunikationsweisen für die integrative Funktion von Deliberation, um sie auszuschließen oder schlicht unberücksichtigt zu lassen. Es scheint daher geboten, nichtargumentativen Modi expliziter einen Platz in der demokratischen Deliberation einzuräumen. Argumentation in einem engen Sinn scheint ohnehin relativ selten in der Realität der Deliberation anzutreffen zu sein und bringt Lernprozesse sowie andere wünschenswerte Effekte nicht alleine hervor. Bedeutsam sind jene Modi auch deshalb, weil häufig nicht ein argumentativ begründeter Konsens, sondern eine Art von Metakonsens, ein höheres Kenntnisniveau und/oder ein besseres gegenseitiges Verständnis und Respekt das Maximum an Verständigung sein dürften, das durch Deliberation zu erreichen ist.

Die Quellen, aus denen sich das integrative Potential von Deliberation speist, sind demnach in einem entsprechend breiten Spektrum menschlicher Anlagen und Dispositionen zu suchen (vgl. auch Adloff/Jörke 2013). Dazu ist auch eine Haltung der Zivilität zu zählen, die auf einer grundlegenden menschlichen Fähigkeit beruht, sich auf eine intersubjektiv geteilte Situation oder ein Spiel einzulassen – mitzuspielen und eine Rolle anzunehmen. Durch diese Fähigkeit erst wird der prozedurale Rahmen so entscheidend. Außerdem ist sie besonders von Belang für den Aspekt der Aufrichtigkeit: Anstatt eine unechte, aufgesetzte Haltung darzustellen, ist Zivilität, wohl ebenso wie das „Deliberations-Spiel“ allgemein, vielmehr als ein Ausdruck einer „natürlichen Künstlichkeit“ (Plessner 1975; 2002) des Menschen zu begreifen. Dies ist auch bei der jüngst stärker in den Blick gekommenen Frage nach einer deliberativen Haltung (Schaal/Ritzi 2009; Aikin/Clanton 2010; Griffin 2011b) der TeilnehmerInnen zu bedenken.

Literatur

- Abizadeh, Arash, 2007: On the philosophytoric binaries: Or, is Habermasian discourse motivationally impotent? In: *Philosophy & Social Criticism* 33, 445–472.
- Adloff, Frank / Jörke, Dirk, 2013: Gewohnheiten, Affekte und Reflexivität: Ein pragmatistisches Modell sozialer Kooperation im Anschluss an Dewey und Mead. In: *Österreichische Zeitschrift für Soziologie* 38, 21–41.
- Aikin, Scott F. / Clanton, J. Caleb, 2010: Developing Group-Deliberative Virtues: Developing Group-Deliberative Virtues. In: *Journal of Applied Philosophy* 27, 409–424.
- Allen, Danielle, 2006: *Talking to strangers: anxieties of citizenship since Brown v. Board of Education*, Chicago.
- Archer, Margaret, 2012: *The reflexive imperative in late modernity*, New York.
- Baber, Walter F. / Bartlett, Robert V., 2005: *Deliberative environmental politics: democracy and ecological rationality*, Cambridge.
- Bächtiger, André / Niemeyer, Simon / Neblo, Michael / Steenbergen, Marco R. / Steiner, Jürg, 2010: Disentangling Diversity in Deliberative Democracy: Competing Theories, Their Blind Spots and Complementarities. In: *Journal of Political Philosophy* 18, 32–63.
- Barber, Benjamin, 2003: *Strong democracy: participatory politics for a new age*, Berkeley.
- Barnes, Marian, 2008: Passionate participation: Emotional experiences and expressions in deliberative forums. In: *Critical Social Policy* 28, 461–481.
- Bechara, Antoine / Damasio, Antonio R., 2005: The somatic marker hypothesis: A neural theory of economic decision. In: *Games and Economic Behavior* 52, 336–372.
- Beck, Ulrich, 2011: *Weltrisikogesellschaft: auf der Suche nach der verlorenen Sicherheit*, Frankfurt (Main).
- Benhabib, Seyla, 1995: *Selbst im Kontext: kommunikative Ethik im Spannungsfeld von Feminismus, Kommunitarismus und Postmoderne*, Frankfurt (Main).
- Benhabib, Seyla, 1996: Toward a deliberative model of democratic legitimacy. In: Seyla Benhabib (Hg.), *Democracy and difference. Contesting the boundaries of the political*, Princeton, 67–94.
- Black, Laura, 2012: How people deliberate during deliberative events. In: Tina Nabatchi / John Gastil / Michael Weiksner / Matt Leighninger (Hg.), *Democracy in motion. Evaluating the practice and impact of deliberative engagement*, London, 59–82.
- Bohman, James, 1996: *Public deliberation: pluralism, complexity, and democracy*, Cambridge (Mass.).
- Bohman, James, 2003: Reflexive public deliberation: Democracy and the limits of pluralism. In: *Philosophy & Social Criticism* 29, 85–105.
- Bohman, James, 2012: Representation in the deliberative system. In: John Parkinson / Jane Mansbridge (Hg.), *Deliberative systems: deliberative democracy at the large scale*, Cambridge, 72–94.
- Bohman, James / Luskin, Robert, 2005: Experimenting with a Democratic Ideal: Deliberative Polling and Public Opinion. In: *Acta Politica* 40, 284–298.
- Bole, Barbara / Gordon, Mark, 2009: E Pluribus Unum: fostering a new era of citizenship by teaching civic engagement and healthy civic discourse. In: *Journal of Public Affairs* 9, 273–287.
- Boswell, John, 2013: Why and How Narrative Matters in Deliberative Systems: Narratives in Deliberative Systems. In: *Political Studies* 61, 620–636.
- Bowers, William / Steiner, Benjamin / Steiner, Maria S., 2001: Death sentencing in black and white: An empirical analysis of jurors' race and jury racial composition. In: *Pennsylvania Journal of Constitutional Law* 3, 171–274.
- Brady, Henry E. / Verba, Sidney / Schlozman, Kay Lehman, 1995: Beyond SES: A Resource Model of Political Participation. In: *The American Political Science Review* 89, 271–294.
- Brewer, Marilyn B. / Pierce, Kathleen, 2005: Social Identity Complexity and Outgroup Tolerance. In: *Personality and Social Psychology Bulletin* 31, 428–437.
- Burkhalter, Stephanie / Gastil, John / Kelshaw, Todd, 2002: A Conceptual Definition and Theoretical Model of Public Deliberation in Small Face-to-Face Groups. In: *Communication Theory* 12, 398–422.
- Calhoun, Cheshire, 2000: The Virtue of Civility. In: *Philosophy & Public Affairs* 29, 251–275.

- Carpini, Michael X. Delli / Cook, Fay Lomax / Jacobs, Lawrence R., 2004: Public Deliberation, Discursive Participation, and Citizen Engagement: A Review of the Empirical Literature. In: *Annual Review of Political Science* 7, 315–344.
- Chappell, Zsuzsanna, 2012: *Deliberative Democracy. A Critical Introduction*, New York.
- Chen, Serena / Chaiken, Shelly, 1999: The heuristic-systematic model in its broader context. In: Shelly Chaiken / Yaacov Trope (Hg.), *Dual-process theories in social psychology*, New York, 73–97.
- Chong, Dennis / Druckman, James N., 2007a: A Theory of Framing and Opinion Formation in Competitive Elite Environments. In: *Journal of Communication* 57, 99–118.
- Chong, Dennis / Druckman, James N., 2007b: Framing Theory. In: *Annual Review of Political Science* 10, 103–126.
- Chong, Dennis / Druckman, James N., 2012: Counterframing Effects. In: *The Journal of Politics* 75, 1–16.
- Chowcat, Ian, 2000: Moral Pluralism, Political Justification and Deliberative Democracy. In: *Political Studies* 48, 745–758.
- Dahlberg, Lincoln, 2005: The Habermasian public sphere: Taking difference seriously? In: *Theory and Society* 34, 111–136.
- Damasio, Antonio, 1994: *Descartes' error: emotion, reason, and the human brain*, London.
- Davies, Gail / Burgess, Jacquelin, 2004: Challenging the 'view from nowhere': citizen reflections on specialist expertise in a deliberative process. In: *Health & Place* 10, 349–361.
- Dijkstra, Koen A. / van der Pligt, Joop / van Kleef, Gerben A., 2013: Deliberation Versus Intuition: De-composing the Role of Expertise in Judgment and Decision Making: Deliberation, Intuition, and Expertise. In: *Journal of Behavioral Decision Making* 26, 285–294.
- Dryzek, John, 2009: Democratization as Deliberative Capacity Building. In: *Comparative Political Studies* 42, 1379–1402.
- Dryzek, John, 2010: *Foundations and frontiers of deliberative governance*, Oxford.
- Elster, Jon, 1998: Deliberation and Constitution Making. In: Jon Elster (Hg.), *Deliberative Democracy*, Cambridge, 97–122.
- Elstub, Stephen, 2010: The Third Generation of Deliberative Democracy. In: *Political Studies Review* 8, 291–307.
- Erb, Hans-Peter / Kruglanski, Arie W., 2005: Persuasion: Ein oder zwei Prozesse? In: *Zeitschrift für Sozialpsychologie* 36, 117–131.
- Erisen, Cengiz / Lodge, Milton / Taber, Charles S., 2013: Affective Contagion in Effortful Political Thinking: Affective Contagion. In: *Political Psychology* 35, 187–206.
- Esterling, Kevin / Neblo, Michael / Lazer, David, 2011: Means, Motive, and Opportunity in Becoming Informed about Politics: A Deliberative Field Experiment with Members of Congress and Their Constituents. In: *Public Opinion Quarterly* 75, 483–503.
- Fishkin, James, 2009: *When the people speak: deliberative democracy and public consultation*, Oxford.
- Fitzpatrick, Tony, 2008: Deliberative Democracy, Critical Rationality and Social Memory: Theoretical Resources of an 'Education for Discourse'. In: *Studies in Philosophy and Education* 28, 313–327.
- Forester, John / Kahane, David, 2010: The micropolitics of deliberation. Beyond argumentation to recognition and justice. In: David J. Kahane / Daniel Weinstock / Dominique Leydet / Melissa Williams (Hg.), *Deliberative democracy in practice*, Vancouver, 209–231.
- Foscht, Thomas / Swoboda, Bernhard, 2011: *Käuferverhalten: Grundlagen – Perspektiven – Anwendungen*, Wiesbaden.
- Fraser-Burgess, Sheron, 2012: Group Identity, Deliberative Democracy and Diversity in Education. In: *Educational Philosophy and Theory* 44, 480–499.
- Garsten, Bryan, 2011: The Rhetoric Revival in Political Theory. In: *Annual Review of Political Science* 14, 159–180.
- Giddens, Anthony, 1991: *Modernity and self-identity*, Cambridge.
- Goffman, Erving, 1977: *Rahmen-Analyse: Ein Versuch über die Organisation von Alltagserfahrungen*, Frankfurt (Main).
- Griffin, Martyn, 2011a: Deliberative Democracy and Emotional Intelligence: An Internal Mechanism to Regulate the Emotions. In: *Studies in Philosophy and Education* 31, 517–538.

- Griffin, Martyn, 2011b: Motivating Reflective Citizens: Deliberative Democracy and the Internal Deliberative Virtues. In: *The Journal of Value Inquiry* 45, 175–186.
- Gutmann, Amy / Thompson, Dennis, 2004: *Why deliberative democracy?*, Princeton.
- Habermas, Jürgen, 1973: Wahrheitstheorien. In: Helmut Fahrenbach (Hg.), *Wirklichkeit und Reflexion*, Pfullingen, 211–265.
- Habermas, Jürgen, 1991: *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt (Main).
- Habermas, Jürgen, 1998: Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats, Frankfurt (Main).
- Habermas, Jürgen, 2009: *Zwischen Naturalismus und Religion: philosophische Aufsätze*, Frankfurt (Main).
- Hall, Cheryl, 2007: Recognizing the Passion in Deliberation: Toward a More Democratic Theory of Deliberative Democracy. In: *Hypatia* 22, 81–95.
- Hamlett, Patrick W. / Cobb, Michael D., 2006: Potential Solutions to Public Deliberation Problems: Structured Deliberations and Polarization Cascades. In: *Policy Studies Journal* 34, 629–648.
- Hangartner, Dominik / Bächtiger, André / Grünenfelder, Rita / Steenbergen, Marco R., 2007: Mixing Habermas with Bayes: Methodological and Theoretical Advances in the Study of Deliberation. In: *Swiss Political Science Review* 13, 607–644.
- Hayward, Clarissa, 2011: What Can Political Freedom Mean in a Multicultural Democracy? On Deliberation, Difference, and Democratic Governance. In: *Political Theory* 39, 468–497.
- Helm, Bennett, 2001: Emotions and Practical Reason: Rethinking Evaluation and Motivation. In: *Noûs* 35, 190–213.
- Herbst, Susan, 2010: *Rude democracy civility and incivility in American politics*, Philadelphia.
- Hess, Thomas M. / Queen, Tara / Patterson, Taryn R., 2012: To deliberate or not to deliberate: Interactions between age, task characteristics, and cognitive activity on decision making. In: *Journal of Behavioral Decision Making* 25, 29–40.
- Hickerson, Andrea / Gastil, John, 2008: Assessing the Difference Critique of Deliberation: Gender, Emotion, and the Jury Experience. In: *Communication Theory* 18, 281–303.
- Huijter, Marli, 2009: Storytelling to Enrich the Democratic Debate: The Dutch Discussion on Embryo Selection for Hereditary Breast Cancer. In: *BioSocieties* 4, 223–238.
- Huizinga, Johan, 1987: *Homo ludens: vom Ursprung der Kultur im Spiel*, Reinbek (Hamburg).
- Jacobs, Lawrence / Cook, Fay Lomax / Delli Carpini, Michael X., 2009: *Talking together: public deliberation and political participation in America*, Chicago.
- Johnson-Cartee, Karen S. / Copeland, Gary, 2004: *Strategic political communication: rethinking social influence, persuasion, and propaganda*, Lanham (Md.)
- Jörke, Dirk, 2005: *Politische Anthropologie: eine Einführung*, Wiesbaden.
- Kim, Joohan / Kim, Eun Joo, 2008: Theorizing Dialogic Deliberation: Everyday Political Talk as Communicative Action and Dialogue: Theorizing Dialogic Deliberation. In: *Communication Theory* 18, 51–70.
- Knight, Jack / Johnson, James, 2011: *The priority of democracy: political consequences of pragmatism*, Princeton.
- Knops, Andrew, 2007: Debate: Agonism as Deliberation? On Mouffe's Theory of Democracy. In: *Journal of Political Philosophy* 15, 115–126.
- Kohn, Margaret, 2000: Language, Power, and Persuasion: Toward a Critique of Deliberative Democracy. In: *Constellations* 7, 408–429.
- Krause, Sharon, 2008: *Civil passions: moral sentiment and democratic deliberation*, Princeton.
- Kroeber-Riel, Werner, Gröppel-Klein, Andrea, 2013: *Konsumentenverhalten*, München.
- Kulynych, Jessica, 1997: Performing politics: Foucault, Habermas, and postmodern participation. In: *Polity* 30, 315–346.
- Laughlin, Patrick R. / Hatch, Erin C. / Silver, Jonathan S. / Boh, Lee, 2006: Groups Perform Better Than the Best Individuals on Letters-to-Numbers Problems: Effects of Group Size. In: *Journal of Personality and Social Psychology* 90, 644–651.
- Levine, Peter / Fung, Archon / Gastil, John, 2005: Future directions for public deliberation. In: *Journal for Public Deliberation* 1; <http://www.publicdeliberation.net/cgi/viewcontent.cgi?article=1003&context=jpd>, 16.04.2014.

- Luskin, Robert C. / Fishkin, James S. / Jowell, Roger, 2002: Considered Opinions: Deliberative Polling in Britain. In: *British Journal of Political Science* 32, 455–487.
- Mansbridge, Jane, 1983: *Beyond adversary democracy*, Chicago.
- Mansbridge, Jane, 1996: Reconstructing democracy. In: Nancy Hirschman / Christine Di Stefano (Hg.), *Revisioning the political: Feminist reconstructions of traditional concepts in Western political theory*, Boulder, 117–138.
- Mansbridge, Jane / Bohman, James / Chambers, Simone / Christiano, Thomas / Fung, Archon / Parkinson, John / Thompson, Dennis / Warren, Mark, 2012: A systemic approach to deliberative democracy. In: John Parkinson / Jane Mansbridge (Hg.), *Deliberative systems: deliberative democracy at the large scale, Theories of institutional design*. Cambridge, 1–26.
- Mansbridge, Jane / Bohman, James / Chambers, Simone / Estlund, David / Føllesdal, Andreas / Fung, Archon / Lafont, Cristina / Manin, Bernard / Martí, José Luis, 2010: The Place of Self-Interest and the Role of Power in Deliberative Democracy. In: *Journal of Political Philosophy* 18, 64–100.
- Marcus, George, 2002: *The sentimental citizen: emotion in democratic politics*, University Park.
- Martí, José L., 2006: The epistemic conception of deliberative democracy defended. Reason, rightness and equal political autonomy. In: Samantha Besson / José L. Martí (Hg.), *Deliberative democracy and its discontents*, Hampshire, 27–56.
- Martin, Graham, 2011: Public deliberation in action: Emotion, inclusion and exclusion in participatory decision making. In: *Critical Social Policy* 32, 163–183.
- Matthes, Jörg, 2007: *Framing-Effekte. Zum Einfluss der Berichterstattung auf die Einstellungen der Rezipienten*, München.
- Mendelberg, Tali, 2002: The deliberative citizen: theory and evidence. In: Michael X. Delli Carpini / Robert Shapiro (Hg.), *Research in micropolitics, Vol. 6: political decision-making, deliberation and participation*, Greenwich, 151–193.
- Mercier, Hugo / Landemore, Hélène, 2012: Reasoning is for Arguing: Understanding the Successes and Failures of Deliberation. In: *Political Psychology* 33, 243–258.
- Merquior, José G., 1991: *Foucault*, London.
- Molster, Caron / Maxwell, Susannah / Youngs, Leanne / Kyne, Gaenor / Hope, Fiona / Dawkins, Hugh / O’Leary, Peter, 2013: Blueprint for a deliberative public forum on biobanking policy: were theoretical principles achievable in practice? Public deliberation for policy development. In: *Health Expectations* 16, 211–224.
- Mondak, Jeffery, 1993: Public opinion and heuristic processing of source cues. In: *Political Behavior* 15, 167–192.
- Morrell, Michael, 2003: Survey and Experimental Evidence for a Reliable and Valid Measure of Internal Political Efficacy. In: *Public Opinion Quarterly* 67, 589–602.
- Morrell, Michael, 2010: *Empathy and democracy: feeling, thinking, and deliberation*, University Park.
- Mouffe, Chantal, 2002: *Politics and Passions: the Stakes of Democracy*, London.
- Mouffe, Chantal, 2010: *Das demokratische Paradox*, Wien.
- Mucciaroni, Gary / Quirk, Paul J., 2006: *Deliberative choices: debating public policy in Congress*, Chicago.
- Munro, Daniel, 2007: Norms, Motives and Radical Democracy: Habermas and the Problem of Motivation. In: *Journal of Political Philosophy* 15, 447–472.
- Mutz, Diana C., 2006: *Hearing the other side: deliberative versus participatory democracy*, Cambridge.
- Mutz, Diana C., 2008: Is Deliberative Democracy a Falsifiable Theory? In: *Annual Review of Political Science* 11, 521–538.
- Nieuwenburg, Paul, 2004: Learning to Deliberate: Aristotle on Truthfulness and Public Deliberation. In: *Political Theory* 32, 449–467.
- Nussbaum, Martha, 2001: *Upheavals of thought: the intelligence of emotions*, Cambridge.
- O’Flynn, Ian, 2006: *Deliberative democracy and divided societies*, Edinburgh.
- Olson, Kevin, 2006: *Reflexive democracy: political equality and the welfare state*, Cambridge (Mass.).
- Olson, Kevin, 2011: Legitimate Speech and Hegemonic Idiom: The Limits of Deliberative Democracy in the Diversity of its Voices. In: *Political Studies* 59, 527–546.
- Papadopoulos, Yannis / Warin, Philippe, 2007: Are innovative, participatory and deliberative procedures in policy making democratic and effective? In: *European Journal of Political Research* 46, 445–472.

- Parkinson, John, 2003: Legitimacy Problems in Deliberative Democracy. In: *Political Studies* 51, 180–196.
- Parkinson, John, 2006: *Deliberating in the real world: problems of legitimacy in deliberative democracy*, Oxford.
- Parkinson, John, 2012: Democratizing deliberative systems. In: John Parkinson / Jane Mansbridge (Hg.), *Deliberative systems: deliberative democracy at the large scale*, Cambridge, 151–172.
- Pedrini, Seraina, 2014: *Deliberative Capacity in the Political and Civic Sphere*. In: *Swiss Political Science Review*; onlinelibrary.wiley.com/store/10.1111/spsr.12074, 16.04.2014.
- Petty, Richard / Cacioppo, John, 1986: The elaboration-likelihood model of persuasion. In: Leonard Berkowitz (Hg.), *Advances in experimental social psychology*, San Diego, 123–205.
- Pincock, Heather, 2012: Does deliberation make better citizens? In: Tina Nabatchi / John Gastil / Michael Weiksner / Matt Leighninger (Hg.), *Democracy in motion: Evaluating the practice and impact of deliberative engagement*, London, 135–162.
- Plessner, Helmuth, 1975: *Die Stufen des Organischen und der Mensch: Einleitung in die philosophische Anthropologie*, Berlin.
- Plessner, Helmuth, 2002: *Grenzen der Gemeinschaft: eine Kritik des sozialen Radikalismus*, Frankfurt (Main).
- Polletta, Francesca / Lee, John, 2006: Is Telling Stories Good for Democracy? Rhetoric in Public Deliberation after 9/11. In: *American Sociological Review* 71, 699–721.
- Posner, Richard A., 2003: *Law, pragmatism, and democracy*, Cambridge.
- Putnam, Robert, 2000: *Bowling Alone*, New York.
- Rancière, Jacques, 2002: *Das Unvernehmen: Politik und Philosophie*, Frankfurt (Main).
- Reichenbach, Roland, 2008: „Von dem erlaubten moralischen Schein“ – Zur Bedeutung von Zivilität und Anstand. In: Ingrid Plath / Ines Graudenz / Heiko Breit (Hg.), *Kultur – Handlung – Demokratie*, Wiesbaden, 89–107.
- Remer, Gary, 1999: Political Oratory and Conversation: Cicero Versus Deliberative Democracy. In: *Political Theory* 27, 39–64.
- Reykowski, Janusz, 2006: Deliberative Democracy and ‘Human Nature’: An Empirical Approach. In: *Political Psychology* 27, 323–346.
- Richey, Mason, 2012: Motivated Reasoning in Political Information Processing: The Death Knell of Deliberative Democracy? In: *Philosophy of the Social Sciences* 42, 511–542.
- Roald, Vebjørn / Sangolt, Linda, 2012: *Deliberation, rhetoric, and emotion in the discourse on climate change in the European Parliament*, Delft.
- Roccas, Sonia / Brewer, Marilynn B., 2002: Social Identity Complexity. In: *Personality and Social Psychology Review* 6, 88–106.
- Rosenberg, Shawn, 2005: The Empirical Study of Deliberative Democracy: Setting a Research Agenda. In: *Acta Politica* 40, 212–224.
- Rostbøll, Christian, 2008: *Deliberative freedom: deliberative democracy as critical theory*, Albany.
- Ryfe, David, 2005: Does deliberative democracy work? In: *Annual Review of Political Science* 8, 49–71.
- Ryfe, David, 2006: Narrative and Deliberation in Small Group Forums. In: *Journal of Applied Communication Research* 34, 72–93.
- Ryfe, David / Stalsburg, Brittany, 2012: The participation and recruitment challenge. *Democracy in motion: Evaluating the practice and impact of deliberative engagement*, London, 42–58.
- Sanders, Lynn, 1997: *Against Deliberation*. In: *Political Theory* 25, 347–376.
- Sartre, Jean-Paul, 1994: *Das Sein und das Nichts: Versuch einer phänomenologischen Ontologie*, Reinbek (Hamburg).
- Schaal, Gary S. / Ritzki, Claudia, 2009: *Empirische Deliberationsforschung*, MPIfG Working Paper, 09 /9, Köln.
- Schäfer, Armin, 2010: Die Folgen sozialer Ungleichheit für die Demokratie in Westeuropa. In: *Zeitschrift für Vergleichende Politikwissenschaft* 4, 131–156.
- Schoem, David, 2003: Intergroup Dialogue for a Just and Diverse Democracy. In: *Sociological Inquiry* 73, 212–227.
- Smith, Graham / Wales, Corinne, 2000: Citizens’ Juries and Deliberative Democracy. In: *Political Studies* 48, 51–65.

- Sniderman, Paul / Theriault, Sean, 2004: The Structure of Political Argument and the Logic of Issue Framing. In: Willem Saris / Paul Sniderman (Hg.), *Studies in Public Opinion*, Princeton, 133–165.
- Somin, Ilya, 2010: Deliberative Democracy and Political Ignorance. In: *Critical Review* 22, 253–279.
- Soutphommasane, Tim, 2005: Grounding Multicultural Citizenship: From Minority Rights to Civic Pluralism. In: *Journal of Intercultural Studies* 26, 401–416.
- Stahlhut, Marco, 2005: *Schauspieler ihrer selbst: das Performative*, Sartre, Plessner, Wien.
- Steiner, Jürg, 2012: *The foundations of deliberative democracy: empirical research and normative implications*, Cambridge.
- Van Stokkom, Bas, 2005: Deliberative group dynamics: power, status and affect in interactive policy making. In: *Policy & Politics* 33, 387–409.
- Sunstein, Cass, 2003: The law of group polarization. In: James Fishkin / Peter Laslett (Hg.), *Debating deliberative democracy*, Oxford, 80–101.
- Sunstein, Cass, 2008: *Infotopia: how many minds produce knowledge*, Oxford.
- Svensson, Jakob, 2008: Expressive Rationality: A Different Approach for Understanding Participation in Municipal Deliberative Practices. In: *Communication, Culture & Critique* 1, 203–221.
- Taber, Charles / Lodge, Milton, 2006: Motivated Skepticism in the Evaluation of Political Beliefs. In: *American Journal of Political Science* 50, 755–769.
- Talisso, Robert B., 2004: Does public ignorance defeat deliberative democracy? In: *Critical Review* 16, 455–463.
- Tarnopolsky, Christina, 2007: Platonic Reflections on the Aesthetic Dimensions of Deliberative Democracy. In: *Political Theory* 35, 288–312.
- Thomassen, Lasse, 2011: Deliberative democracy and provisionality. In: *Contemporary Political Theory* 10, 423–443.
- Thompson, Simon / Hoggett, Paul, 2001: The emotional dynamics of deliberative democracy. In: *Policy & Politics* 29, 351–364.
- Tully, James, 1999: The agonic freedom of citizens. In: *Economy and Society* 28, 161–182.
- Tully, James, 2003: The grammar of politics. Understanding practices of critical reflection. In: Cressida Heyes (Hg.), *The grammar of politics. Wittgenstein and political philosophy*, Ithaca, 17–42.
- Verene, Donald P., 2010: The Sociopath and the Ring of Gyges: A Problem in Rhetorical and Moral Philosophy. In: *Philosophy and Rhetoric* 43, 201–221.
- Walmsley, Heather, 2009: Biobanking, public consultation, and the discursive logics of deliberation: Five lessons from British Columbia. In: *Public Understanding of Science* 19, 452–468.
- Webler, Thomas, 1995: “Right” discourse in citizen participation: an evaluative yardstick. In: Ortwin Renn / Thomas Webler / Peter Wiedemann (Hg.), *Fairness and competence in citizen participation: evaluating models for environmental discourse, Risk, Governance and Society*, Dordrecht, 35–86.
- Weeks, Edward, 2000: The Practice of Deliberative Democracy: Results from Four Large-Scale Trials. In: *Public Administration Review* 60, 360–372.
- Willems, Herbert, 1997: *Rahmen und Habitus: zum theoretischen und methodischen Ansatz Erving Goffmans: Vergleiche, Anschlüsse und Anwendungen*, Frankfurt (Main).
- Willingham, Daniel T., 2008: Critical Thinking: Why is it So Hard to Teach? In: *Arts Education Policy Review* 109, 21–32.
- Wojcieszak, Magdalena E. / Price, Vincent, 2012: Perceived Versus Actual Disagreement: Which Influences Deliberative Experiences? In: *Journal of Communication* 62, 418–436.
- Yack, Bernard, 2006: Rhetoric and Public Reasoning: An Aristotelian Understanding of Political Deliberation. In: *Political Theory* 34, 417–438.
- Young, Iris M., 2001: Activist Challenges to Deliberative Democracy. In: *Political Theory* 29, 670–690.
- Young, Iris M., 2000: *Inclusion and democracy*, Oxford / New York.
- Zimbardo, Philip, 2008: *Der Luzifer-Effekt: die Macht der Umstände und die Psychologie des Bösen*, Heidelberg.

Editorial der Gastherausgeber: Chantal Mouffe in der Diskussion

*Oliver Flügel-Martinsen / Oliver Marchart**

Chantal Mouffes Demokratietheorie hat sich wie ihr politisches Denken insgesamt in den Theoriediskursen der Gegenwart als ein wichtiger Ansatz kritischer politischer Theorie etabliert. Viele der von ihr angesprochenen Denklinien erweisen sich heute als entscheidende Gesichtspunkte und Herausforderungen einer politischen Theorie, die nicht nur die Analyse, sondern auch die Kritik gesellschaftlicher und politischer Entwicklungen zu ihrer Aufgabe macht. Dabei gehört Mouffe zu jenen seltenen VertreterInnen einer kritischen politischen Theorie, deren Überlegungen nicht primär im innerakademischen Diskurs verbleiben. Vielmehr werden sie nicht allein dem Anspruch, sondern vor allem auch der Wirkung nach in der breiteren Öffentlichkeit einer emanzipatorisch ausgerichteten Zivilgesellschaft lebhaft aufgegriffen und diskutiert. Das führt aber keineswegs dazu, dass Mouffe den Kontakt zu einer protestierenden Öffentlichkeit auf eine affirmative Weise sucht. Der kritische Sinn ihres politischen Denkens richtet sich stattdessen in einer dreidimensionalen Perspektive gleichermaßen erstens auf andere theoretische Ansätze, gegen die sie Einwände erhebt, zweitens auf politisch-institutionelle Zusammenhänge, die sie einer radikalen Befragung unterzieht, wie auch schließlich drittens auf das politische Handeln von Protestbewegungen, denen zwar ihre Sympathie gilt, die sie aber dennoch unnachgiebig durchleuchtet und mit Kritik konfrontiert.¹

Diese besonderen Konturen von Mouffes politischer Theorie lassen sich mithilfe eines Fünf-Punkte-Telegramms verdeutlichen, das auf die wesentlichen *topoi* ihres kritischen Denkens fokussiert ist:

1. An erster Stelle steht hier eine Repolitisierung linker Theorie, emblematisch in der These eines Primats des Politischen zum Ausdruck gebracht, die bereits in dem mit Ernes-

* PD Dr. phil. Oliver Flügel-Martinsen, Universität Bielefeld
Kontakt: oliver.fluegel-martinsen@uni-bielefeld.de
Prof. Dr. Oliver Marchart, Kunstakademie Düsseldorf
Kontakt: oliver.marchart@kunstakademie-duesseldorf.de

1 Das wird in der öffentlichen Diskussion, in der Mouffes Diskussionsbeiträge ebenso wie in der akademischen Sphäre aufmerksam diskutiert werden, auch durchaus so wahrgenommen. Vergleiche hierzu nur die von Robert Misik (2014) verfasste, jüngst in der *taz* erschienene Rezension der deutschen Ausgabe von Mouffes neuer Studie *Agonistik. Die Welt politisch denken* (Mouffe 2014).

to Laclau gemeinsam verfassten, mittlerweile zu einem Klassiker der zeitgenössischen Linken gewordenen Buch *Hegemonie und radikale Demokratie* aus dem Jahre 1985 (Laclau/Mouffe 2012) eine zentrale Rolle spielt.² Ausgehend von der historischen Erfahrung der Neuen Sozialen Bewegungen erkannten Laclau und Mouffe, dass politische beziehungsweise soziale Artikulation nicht länger um einen stabilen Klassenkern herum organisiert war, sondern nichtklassenbasierte politische Forderungen etwa entlang der Achsen von Ökologie, Geschlechtsidentität oder sexueller Orientierung in den Vordergrund traten, weshalb orthodoxe marxistische Klassentheorien – wie der marxistische ökonomische Determinismus im Allgemeinen – einer grundlegenden Kritik unterzogen werden mussten. Laclaus und Mouffes Projekt einer Dekonstruktion des Marxismus wurde bald mit dem Schlagwort des ‚Postmarxismus‘ belegt, wobei ihnen immer daran gelegen war, sich von einem simplen Antimarxismus abzugrenzen. Die Wende zum Politischen ergab sich an dieser Stelle aus der Zurückweisung des Ökonomismus marxistischer Provenienz, dessen AnhängerInnen politische Artikulationen in das Reich des ‚Überbaus‘ verwiesen hatten. Wenn aber, so Laclaus und Mouffes Argument, soziale Verhältnisse nicht durch die Vorgänge der ökonomischen Basis oder eine andere Instanz determiniert werden, dann müssen sie als grundsätzlich kontingent verstanden und in ihrer je spezifischen Gestalt immer aufs Neue politisch *artikuli*ert werden. Der von Antonio Gramsci – ihm hatte Mouffe bereits den ersten von ihr herausgegebenen Sammelband gewidmet (vgl. Mouffe 1979) – entlehnte Name für die Logik von politischer Artikulation unter Kontingenzbedingungen lautet ‚Hegemonie‘, worunter man in den Kategorien der von Laclau und Mouffe entwickelten hegemonietheoretischen Diskursanalyse die Verknüpfung heterogener Elemente (wie zum Beispiel politischer Forderungen) zu einer ‚Äquivalenzkette‘ verstehen kann. Solche Äquivalenzketten, man denke nur an politische Allianzen, ließen sich jedoch nur gegenüber einem jedes einzelne Moment der Kette negierenden Außen – zum Beispiel dem politischen Feind – vorübergehend stabilisieren. Diese Instanz der Negativität, die zur Stabilisierung sozialer wie politischer Verhältnisse in wiewohl unterschiedlichem Ausmaß immer notwendig sein wird, bezeichnen Laclau und Mouffe als Antagonismus, die den Begriff des Politischen nun näher bestimmt.

2. Die Sprengkraft von Mouffes politischer Theorie wird durch eine originelle und weitreichende Aufnahme der Distinktion von Politik und Politischem bewirkt.³ Aus dem Gesagten dürfte schon deutlich geworden sein, dass der Primat des Politischen natürlich nicht mit einem Primat der Politik im Sinne des politischen Systems zu verwechseln ist. Jede Form gesellschaftlicher Stabilisierung ist in gewissem Ausmaß auf das ‚konstitutive Außen‘ des Antagonismus, das heißt des Politischen, angewiesen. Der Antagonismus, der der je spezifischen Formatierung sozialer Verhältnisse zugrunde liegt, kann folglich in jedem sozialen System, Diskurs oder Handlungsraum hervorbrechen. Während Mouffe zufolge die antagonistische Dimension des Politischen alle Gesellschaften charakterisiert, verweise Politik nun „auf das Ensemble von Praktiken, Diskursen und Institutionen, das eine bestimmte Ordnung zu etablieren und das menschliche Zusammenleben unter Bedingungen zu organisieren versucht, die von der Dimension des ‚Politischen‘ beeinflusst und deshalb immerzu potenziell konfliktrüchig sind“ (Mouffe 2014: 23). An dieser Stelle

2 Hieran hat übrigens Laclau noch einmal in einem Rückblick auf die Entwicklung des diskurstheoretischen Ansatzes explizit erinnert (vgl. Laclau 2007: 36).

3 Für eine Übersicht über diese in der gegenwärtigen politischen Theorie weit verbreitete Differenzierung zwischen den beiden Begriffen der ‚Politik‘ und des ‚Politischen‘ vergleiche Marchart (2010).

setzt Mouffes Demokratietheorie an, die einerseits in Abgrenzung gegenüber liberalen und deliberativen Modellen auf der ontologischen These vom Primat des Antagonismus beharrt, andererseits aber die Sublimierung des Antagonismus in *Agonismen* im Rahmen des liberaldemokratischen Institutionenmodells verficht. Letzteres stellt die Spielregeln bereit, nach denen der demokratische *agon* auf Basis der gemeinsam geteilten, jedoch unterschiedlich ausgedeuteten und miteinander nie gänzlich in Übereinstimmung zu bringenden politisch-ethischen Prinzipien von Freiheit und Gleichheit ausgefochten wird. Das von Mouffe vertretene Demokratiemodell eines „agonistischen Pluralismus“, der die Legitimität gegnerischer politischer Entwürfe anerkennt, lässt sich somit auf der Ebene der Politik, das heißt eines bestimmten Ensembles „von Praktiken, Diskursen und Institutionen“ verorten, ohne dass die Gefahr des Aufbrechens von Antagonismen, mit denen Gegnerschaft in Feindschaft transformiert würde, damit schon gebannt wäre oder sich je banen ließe.

3. Die Unterscheidung von Politik und Politischem trägt konzeptuell wesentlich dazu bei, dass Mouffe einen engen Bezug zwischen Theoriebildung und Protestbewegungspraxis herzustellen vermag. In dem Maße nämlich, in dem es ihr mithilfe des Begriffs des Politischen möglich wird, eine gleichsam tiefenwirksam ansetzende Analytik und Kritik institutioneller Gefüge zu formulieren, stellt sie einen konzeptionellen Rahmen zur Verfügung, auf dessen Grundlage die zumindest potentielle Bedeutung von Protestbewegungen eigentlich erst erschlossen werden kann. Nun nämlich können sie nicht einfach als mehr oder weniger gerichtete oder richtungslose Einwände gegen eine bestimmte politisch-institutionelle Ordnung verstanden werden, sondern sie erscheinen zumindest stets der Möglichkeit nach als gegenhegemoniale Aktivitäten, die in der Sphäre des Politischen um eine andere Einrichtung der Politik ringen. Als „radikaldemokratisch“ bezeichnet Mouffe hierbei jene Bewegungen, denen an einer Ausweitung und Vertiefung der demokratischen Prinzipien von Freiheit und Gleichheit für alle gelegen ist.

4. Die damit angedeuteten Überlegungen führen nun unmittelbar zu der Frage, wodurch sich die Möglichkeit der gegenhegemonialen Wirksamkeit von Protesten realisieren lässt. Im Lichte dieser Frage wird in aller Klarheit deutlich, warum Mouffe keineswegs einseitig auf eine außerinstitutionelle oder gar die institutionelle Dimension schlicht negierende Widerstandspolitik setzt. Eine politische Bewegung kann nach ihrer Überzeugung ernsthaften politischen Einfluss nämlich nur dann gewinnen, wenn es ihr gelingt, Einfluss auf die institutionelle Dimension der Politik zu erlangen. Wie sie in ihrem jüngsten Buch *Agonistik* noch einmal nachdrücklich unterstreicht, ist darum eine politische Theorie, die, wie es Mouffe bei Hardt und Negri der Fall zu sein scheint, politische Emanzipation wesentlich jenseits institutioneller Zusammenhänge, ja im Grunde in einer Bewegung der Auflösung politischer Institutionen versteht, grundlegend fehlgeleitet, denkt sie doch über die Notwendigkeit, eine andere Politik einzurichten, also andere Institutionen zu etablieren, geradezu hinweg: Mouffe kritisiert eine solche Perspektive unter dem Begriff der „Kritik als Rückzug aus“ (Mouffe 2014: 107), der sie ihre eigene Sicht als „Kritik als hegemoniale Auseinandersetzung mit“ (ebd.: 115) gegenüberstellt. Eine erfolgreiche politische Bewegung ist darauf angewiesen, neben der „Kritik und Desartikulation der bestehenden Hegemonie“ in einen „Prozess der Artikulation“ (ebd.: 118) überzugehen, der selbst Einfluss auf die Gestaltung von Institutionen nimmt. Gelingende radikale Politik verbindet somit außerparlamentarische und parlamentarische Praktiken – diesen Einwand macht Mouffe nicht allein gegen postoperaistische Theorien wie diejenige von Hardt und

Negri geltend, sondern sie hält ihn auch unterschiedlichen politischen Bewegungen als kritischen Spiegel vor (vgl. beispielsweise ebd.: 161–187). Ihre Variante radikaler Demokratie stellt demnach zwar eine Distanz zur bestehenden Ordnung der Politik her, um sie kritisieren zu können, richtet sich aber sodann gleich wieder auf sie, um sie anders gestalten zu können. Es ist diese doppelte Ausrichtung einer tief ansetzenden Kritik, die dennoch an der Fortsetzung eines auch institutionellen Demokratieprojekts festhält, durch die Mouffes Vorschlag eines agonistischen Demokratiemodells inspiriert wird: Anders als in liberalen Modellen bleiben widerstreitende Positionen in einer Situation der Gegnerschaft, die nicht durch einen, aus Mouffes Sicht fatalen, liberalpluralistischen Einhebungsversuch gleichsam neutralisiert beziehungsweise zu bloßen Konkurrenten gemacht werden sollen, deren Entgegensetzung aber dennoch ihrer gewaltförmigen Dimension entkleidet werden soll (vgl. Mouffe 2007; 2008; 2014).

5. Als eine Denkerin, deren politische Theorie wesentlich durch gesellschaftstheoretisch getragene Zeitdiagnosen informiert ist, wendet sich Mouffe in jüngerer Zeit konsequent zunehmend Fragen der Fruchtbarkeit ihres agonistischen Ansatzes für die Politik in Räumen jenseits einzelner nationalstaatlicher Gesellschaften zu. Angesichts der kritischen Gesamtausrichtung ihres Denkens ist es wenig überraschend, dass Mouffe dabei eine vehemente Kritik der gegenwärtigen Diskussionsverläufe über Demokratie und politische Gerechtigkeit jenseits des Nationalstaats formuliert. Spätestens seit ihrer Studie *Über das Politische* (Mouffe 2007) bildet eine weitreichende Kritik kosmopolitischer Theorien eines ihrer wesentlichen Denkmotive. Während sie dort den doppelten Einwand erhebt, dass kosmopolitische Ansätze einerseits illusorisch sind und andererseits keine neutral-universalistische, sondern stattdessen eine liberal-hegemoniale Position verkörpern, unterzieht sie in *Agonistik* die gesamte zeitgenössische Demokratietheorie einer kritischen Reflexionsbewegung, von der auch eigene frühere Überlegungen nicht ausgenommen werden. Wesentlich ist hier zum einen eine Kritik der Verwendung (auch ihrer eigenen) des Attributs *modern*, in der sie Denkmotive aus dem postkolonialistischen Diskurs aufgreift und festhält, dass der Begriff der Moderne selbst Teil der imperialistischen Deutungshegemonie des westlichen Entwicklungspfades ist, der gerade nicht als universal begriffen werden könne, sondern den es strikt zu kontextualisieren und damit in seinen Universalismusaspirationen zu hinterfragen gelte (vgl. Mouffe 2014: 66). Diese Denkbahn führt sie zum anderen zu einer Erweiterung ihrer Kritik liberaler Demokratietheorien (vgl. Mouffe 2008): Während diese das eigene westlich-säkulare Verständnis als einzig plausiblen normativen Demokratiestandard verstehen, besteht die Aufgabe nach Mouffes Überzeugung vielmehr darin, die Kontextgebundenheit liberaler Demokratiemodelle einzugestehen und Demokratie im Weltmaßstab radikal pluralistisch, also auch jenseits des liberalen Rahmens, zu denken (vgl. Mouffe 2014: 71–73). Diese grundlegende Kritik an kosmopolitischen Positionen eröffnet in der Tat eine ganz andere, noch kaum angedachte Linie eines bislang weitgehend normativ selbstgenügsamen Diskurses über globale Demokratie, in dessen Hauptströmungen es derzeit wesentlich nur um die Frage zu gehen scheint, *wie* liberale Demokratiemodelle globalisiert werden können und weniger um die ungleich tiefer gehende Frage, *ob* sie überhaupt als ein solcher Maßstab vorausgesetzt werden können – was Mouffe klar verneint.

Eine solchermaßen kritisch ausgerichtete politische Theorie wirkt, wie sich an den Beiträgen des vorliegenden Themenheftes zeigt, im gleichen Maße inspirierend wie sie auch zur Kontroverse einlädt.

Eröffnet wird das Themenheft durch einen Beitrag von *Gabriele Wilde*, in dem die Inspirationskraft von Mouffes Ansatz für die Perspektive der feministischen Theorie auf eindrucksvolle Weise ausgeleuchtet wird: Sie zeigt nicht allein, wie sich feministische Fragestellungen mithilfe hegemonie- und diskurstheoretischer Überlegungen produktiv verfolgen lassen, sondern demonstriert auch, dass unter Rekurs auf diese Theorieressourcen rationalistische Engführungen, wie sie etwa für deliberative politische Theorien notorisch sind, vermieden werden können. Dabei akzentuiert *Wilde* vor allem eine radikal ansetzende feministische Theorie, die den Kampf um demokratische Geschlechterverhältnisse im Anschluss an Mouffe als gegenhegemoniales Projekt versteht.

Der Beitrag von *Vincent Rzepka* und *Grit Straßenberger* untersucht das kontroverse und spannungsreiche Verhältnis zwischen Mouffes politischer Theorie und der Tradition des politischen Liberalismus. Diese Konstellation wird aber von vornherein auf eine überraschende Weise diskutiert: Während bei BefürworterInnen wie GegnerInnen gemeinhin der Eindruck vorzuherrschen scheint, dass Mouffe wesentlich als eine fundamentale Kritikerin liberalen politischen Denkens zu verstehen ist, deuten *Rzepka* und *Straßenberger* Mouffes politische Theorie als Variante eines konfliktiven Liberalismus, für den sie Denkmotive in der Ideengeschichte des 19. Jahrhunderts bei Tocqueville und in der des 20. Jahrhunderts bei Berlin ausmachen, und der sich nach ihrem Dafürhalten in eine gewisse Nähe zu einem Dissens-Republikanismus bringen lässt.

Martin Ebelings Beitrag fragt nach der erkenntnistheoretischen Fundierung des Mouffe'schen Ansatzes und setzt hierzu an ihrer bislang wenig diskutierten Wittgensteinlektüre an. Der Rekurs auf Wittgenstein ermöglicht es *Ebeling*, eine Unterscheidung zwischen „demokratischem“ und „radikalem“ Dissens zu entwickeln und führt ihn zum ebenfalls überraschenden Vorschlag der arbeitsteiligen Vermittlung zwischen dem politischen Pluralismus von Rawls und dem agonistischen Pluralismus Mouffes. Damit wird die Frage nach Nähe oder Ferne rationalistischer Demokratietheorien einerseits und radikaler Demokratietheorien andererseits aufgeworfen, eine Frage, die keineswegs schon eine abschließende Antwort gefunden hat.

Auf diese Beiträge folgt ein von *Martin Oppelt* verfasstes intellektuelles Portrait Chantal Mouffes, in dem konzis und instruktiv die Hauptlinien der Werkentwicklung von Chantal Mouffes politischer Theorie nachgezeichnet werden, die Oppelt zunächst entwicklungsgeschichtlich und systematisch vor dem Hintergrund der Kontroversen auf der Linken in den 1970er und frühen 1980er Jahren sowie vor allem auch der gemeinsam mit Ernesto Laclau in *Hegemonie und radikale Demokratie* entwickelten Hegemonietheorie entfaltet, um sodann den Blick auf die Entwicklung einer zwar eng mit der Hegemonietheorie verbundenen, aber sehr eigenständigen und originellen agonistischen Demokratietheorie zu richten.

Das ebenfalls von *Martin Oppelt* geführte Interview vertieft schließlich einzelne Fragen und konfrontiert Mouffe mit einer Reihe von potenziellen Kritikpunkten. So wird Mouffe die Möglichkeit gegeben, Missverständnisse, die in der Literatur immer wieder anzutreffen sind, auszuräumen, so zum Beispiel die oft übersehene Unterscheidung zwischen ihrem agonistischen Demokratiemodell, das gleichsam die allgemeinverbindlichen Spielregeln vorgibt, und dem konkreten Projekt radikaler Demokratie, das sich gemäß dieser Spielregeln, aber in Auseinandersetzung mit gegnerischen politischen Projekten entfaltet.

Die in diesem Heft versammelten Beiträge dokumentieren, wenn auch aus Platzgründen nur ausschnittsweise, die Vielzahl möglicher Anschlüsse an Mouffes Werk. Damit be-

legen sie, dass Letzteres zu den spannendsten und fruchtbarsten Ansätzen in der aktuellen Demokratietheorie zählt.

Literatur

- Laclau, Ernesto, 2007: Ideologie und Postmarxismus. In: Martin Nonhoff (Hg.), Diskurs, radikale Demokratie, Hegemonie. Zum politischen Denken von Ernesto Laclau und Chantal Mouffe, Bielefeld, 25–39.
- Laclau, Ernesto / Mouffe, Chantal, 2012: Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus, 4., durchgesehene Auflage, Wien.
- Marchart, Oliver, 2010: Die politische Differenz. Zum Denken des Politischen bei Nancy, Lefort, Badiou, Laclau und Agamben, Berlin.
- Misik, Robert, 2014: Ankommen im Sozialdemokratischen. In: taz. Die Tageszeitung vom 12/13.07.2014, (<http://www.taz.de/!142230/>, 28.07.2014).
- Mouffe, Chantal, 1979 (Hg.): Gramsci and Marxist Theory, London.
- Mouffe, Chantal, 2007: Über das Politische. Wider die kosmopolitische Illusion, Berlin.
- Mouffe, Chantal, 2008: Das demokratische Paradox, Wien.
- Mouffe, Chantal, 2014: Agonistik. Die Welt politisch denken, Berlin.

Der Kampf um Hegemonie

Potentiale radikaler Demokratie aus feministisch-theoretischer Perspektive

*Gabriele Wilde**

Schlüsselwörter: Demokratische Geschlechterverhältnisse, Hegemonie als Theorie des Politischen, Deliberative Demokratie, Geschlechterdifferenz, Öffentlichkeit als diskursive Formation, Demokratisches Paradox

Abstract: Der Beitrag reflektiert das Potential, das sich mit dem Konzept der radikalen Demokratie von Chantal Mouffe für eine emanzipative Geschlechterpolitik ergibt. Ausgehend von dem Erkenntnisinteresse, welche neue Aufgaben sich mit der Anerkennung von Geschlechterverhältnissen als gesellschaftliche Machtverhältnisse für eine demokratische Politik ergeben, werden die Anknüpfungspunkte aufgezeigt, die sich mit dem Antagonismus und der Hegemonie als zwei Schlüsselbegriffe des poststrukturalistischen Ansatzes für die feministische Forschung ergeben. In Verbindung mit feministischen Ansätzen zur Trennung von Öffentlichkeit und Privatheit als ein wesentliches Strukturmerkmal gesellschaftlicher Ungleichheits- und Diskriminierungsverhältnisse wird die Anschlussfähigkeit des diskurstheoretischen Modells für ein feministisch-kritisches Verständnis des Politischen jenseits rationalistischer, deliberativer Politikpraxen, formalen Gleichstellungsrechten und Konzepten der Chancengleichheit dargestellt.

Abstract: This article considers the potential that arises from Chantal Mouffe's concept of radical democracy for emancipatory gender politics. Based on the epistemological interest, from which new tasks arise as a result of the recognition of gender relations as societal power relations within a type of democratic politics, the connecting links are shown in which antagonism and hegemony emerge as two key concepts of the post-structuralist approach in feminist research. In connection with the feminist approaches, in which the separation of public and private spheres is seen as an essential structural feature in the relations of social inequality and discrimination, the article presents the applicability of the theoretical discourse model for a feminist critical understanding of political policies, beyond rationalistic, deliberative political practices, formal equal rights and concepts of equal opportunity.

„Dass der Widerstand, den man leistet, die Ungerechtigkeit wahrscheinlich nicht aus der Welt schaffen kann, enthebt einen nicht der Pflicht, im Sinne dessen zu handeln, von dem man nach ernsthafter, aufrichtiger Überlegung erkannt hat, dass es im besten Interesse der eigenen Gemeinschaft liegt“ (Susan Sontag 2010: 242).

Feministische Wissenschaft verzeichnet einen kaum lösbaren Widerspruch. Einerseits hat sie sich als Aufdeckung einer grundlegenden Lüge moderner Demokratien konzeptualisiert. Mit diesem Anspruch wurde die Geschlechterforschung zum Subjekt einer liberalen

* Prof. Dr. Gabriele Wilde, Westfälische Wilhelms-Universität Münster
Kontakt: Gabriele.Wilde@uni-muenster.de

Vorstellung des Politischen, die um Chancengleichheit und Gleichstellungsrechte zur Aufhebung der Geschlechterdifferenz und für die Egalisierung gesellschaftlicher Geschlechterverhältnisse kämpft. Andererseits zeigt sie sich als eine genuin demokratische Instanz, wenn es um die Behauptung, die Ausdeutung und die handelnde Interpretation der Geschlechterdifferenz geht. In dieser Hinsicht verkörpern feministische Ansätze eine Form der konflikthaften Auseinandersetzung, die vor dem Hintergrund eines gespaltenen Raumes zwischen der öffentlichen Geltung bürgerlicher Gleichheits- und Freiheitsrechte und den Unrechts- und Diskriminierungserfahrungen im Zusammenhang mit der familialen Privatheit organisiert sind.

Dieser Kampf um demokratische Geschlechterverhältnisse hat aus einer poststrukturalistisch-neomarxistischen Perspektive, wie sie aktuell von Chantal Mouffe (2000a; 2004; 2007a; 2007b; 2013) vertreten wird, zweifellos eine radikale Dimension, insofern er dazu dient, Demokratie durch die Anfechtungen gesellschaftlicher Unterordnungs- und Unterdrückungsverhältnisse am Leben zu erhalten. Im Zentrum dieses radikalen Demokratieverständnisses steht eine Artikulationspraxis, die den antagonistischen Konflikt als ein Fall der Gleichheit diskursiv verhandelt. Der Streit um Gleichheit als demokratisches Ereignis weist gleichzeitig das Angebot liberaler Demokratien eines konsensualen Interessenausgleichs als Entwertung des Politischen zurück. Denn der liberale Versuch, gesellschaftliche Differenzen über eine Konsenspolitik aufzuheben, führt letztendlich zur Leugnung von Antagonismen, die – das hat Mouffe (1998; 2007a: 18 ff.) insbesondere mit Verweis auf Carl Schmitt deutlich gemacht – grundlegend in die Gesellschaft eingeschrieben sind. Die Verdrängung von Machtverhältnissen ist deshalb für Mouffe gleichbedeutend mit der Auslöschung dessen, was politische Gesellschaften konstituiert.

Doch welches Potential ergibt sich mit dem Konzept der radikalen Demokratie für eine emanzipative Geschlechterpolitik – jenseits einer rationalistischen Überhöhung deliberativer Politikpraxen, die Gleichstellungsrechte und die Umdeutung von Gleichheitspostulaten als Chancengleichheit favorisieren und diesseits der Geschlechterdifferenz als ein spezifischer Ausdruck gesellschaftlicher Antagonismen? Welche Aufgabe stellt sich an demokratische Politik mit der Anerkennung von Geschlechterverhältnissen als gesellschaftliche Macht- und Herrschaftsverhältnisse?

Zur Beantwortung dieser Frage wird in einem ersten Schritt auf die zentralen Merkmale des agonalen Politikbegriffs von Chantal Mouffe eingegangen (1). Die kritische Reflexion des diskurstheoretischen Modells in Verbindung mit feministisch-theoretischen Ansätzen wird sodann zu der Frage führen, welche Anknüpfungspunkte das Modell der radikalen Demokratie für die feministische Theorie eröffnet (2), um neue Akzente in den aktuellen Forschungen zur Demokratisierung gesellschaftlicher Geschlechterverhältnisse zu setzen (3).

1. Zum agonalen Verständnis des Politischen

„Zum kritischen Selbstverständnis kommt es daher über einen Kampf politischer ‚Hegemonien‘, kontrastierender Richtungen, zuerst im Feld der Ethik, dann der Politik, um zu einer höheren Ausarbeitung der eigenen Auffassung des Wirklichen zu gelangen“ (Antonio Gramsci 1991, Bd. 6, H. 11, § 12: 1375–1384).

In ihrem gemeinsamen Buch zu *Hegemonie und radikale Demokratie* (2000) entwickelten Ernesto Laclau und Chantal Mouffe die Diskurstheorie als eine neue Theorie des Politi-

schen, anhand derer sie einen kritischen Begriff von Gesellschaft entfalten, in der die Differenz als Wesen des Sozialen eingeschrieben ist (vgl. Laclau/Mouffe 2000: 54).

Im Gegensatz zu der im Rahmen des politischen Liberalismus entwickelten Idee eines Gesellschaftsvertrages, wonach sich von Natur aus freie und gleiche Individuen zu einer Gemeinschaft zusammenschließen, geht Mouffe davon aus, dass Mitglieder einer Gemeinschaft erst aus der Interaktion und dem gemeinsamen Handeln relational über die Wahrnehmung eines differenten Anderen, eines konstitutiven Außen, das als ein vom ‚Wir‘ unterschiedenen ‚Sie‘ wahrgenommen werden und damit immer Ausdruck einer sozialen Konstellation sind. Erst über diesen Prozess wechselseitiger Außen- und Selbstzuschreibungen konstituiert sich Gesellschaft als eine Gemeinschaft differenter Identitäten.

In der Verbindung mit dieser prinzipiell pluralistischen Struktur des Sozialen stellt sich notwendigerweise die Frage nach der Konstituierung des Zusammenhalts einer politischen Gemeinschaft, mit der sich Mouffe in ihrem in deutscher Sprache veröffentlichten Essayband *Über das Politische* (2007a) und in der aktuell publizierten Schrift *Agonistic. Thinking the world politically* (2013) auseinandersetzt. Antagonismus und Hegemonie bilden dabei die zwei Schlüsselbegriffe ihres Verständnisses des Politischen, das sie sowohl mit als auch in Abgrenzung zu Carl Schmitts *Begriff des Politischen* (1991) entfaltet. Gemeinsam ist beiden die Auffassung zum Antagonismus als einer ontologischen Dimension des Politischen, die „als für menschliche Gesellschaften konstitutiv“ (Mouffe 2007a: 16) gesehen wird. Ausgehend von einer radikalen Kritik an den individualistischen und rationalistischen Grundannahmen des Liberalismus, wonach Konflikte innerhalb einer pluralen Gesellschaft in Form eines Konsens entschärft, neutralisiert und aufgehoben werden können, geht Mouffe mit Verweis auf Schmitt davon aus, „dass jeder Konsens auf Akten der Ausschließung basiert und demnach ein ganz und gar einschließender, ‚rationaler‘ Konsens unmöglich wird“ (Mouffe 2007a: 19). Die Blindheit gegenüber der antagonistischen Dimension von Gesellschaft ist für Mouffe eine „konstitutive Leerstelle“ (ebd.), anhand derer sie das liberale Denken als grundlegend apolitisch entlarvt. Erfolgt diese Einschätzung noch in Übereinstimmung mit Schmitt, trennt sich Mouffe (ebd.: 22 f.) an dem Punkt von ihm, wo es um die Frage nach einem neuen Verständnis demokratischer Politik geht, das mit einem für Gesellschaften konstitutiven Pluralismus vereinbar ist. Diese Perspektive wird von Schmitt grundsätzlich ausgeschlossen, insofern politische Identitäten immer eine Form der Wir-Sie-Relationen darstellen, die zu einem politischen Handeln führen, das auf der Letztentscheidung zwischen Freund und Feind beruht. Da die naturwüchsig in die Gesellschaft angelegte antagonistische Struktur aufgrund des Fehlens letzter Gründe prinzipiell unentscheidbar ist, besteht für Schmitt die Aufgabe der Politik in der Vernichtung des Feindes – des Anderen –, um die gesellschaftliche Ordnung zu sichern.

Während Schmitt (1991) damit vom Antagonismus als einem Phänomen ausgeht, das in Form der Freund-Feind-Unterscheidung als ein fundamentales Kategorienpaar in die Gesellschaften eingeschrieben ist, erachten Mouffe und Laclau den Antagonismus als ein diskursives Phänomen, das über die Kommunikation die Differenz politischer Identitäten in Form von GegnerInnen sichtbar macht. Die Verschiebung der Bedeutungen von Themen, AkteurInnen und Konflikten erfolgt dabei durch die Praxis der Artikulation, die eine Beziehung zwischen Elementen so etabliert, dass ihre Identität in der und durch die Artikulation verändert wird (vgl. Demirović 2007: 61). Das Ergebnis der Artikulation schließlich sind differentielle Positionen, die sich im Diskurs als ein System von Differenzen verdichten. Antagonismen sind demzufolge zwangsläufiges Resultat einer diskursiven

Formation von Gesellschaft, indem jedes Element seine Identität nur durch die Differenz zu den anderen Bedeutungselementen erlangt: „Jedes einzelne Moment des Diskurses gewinnt seine Identität nur durch seine spezifische Differenz innerhalb des Diskurses. Damit entsteht eine in sich geschlossene und völlig konstituierte Totalität. Jedes der Momente dieser Totalität ist notwendig und bringt das Ganze der Totalität zum Ausdruck. Aber es ist keine natürliche, externe, sondern eine relationale Notwendigkeit“ (ebd.: 62). Anders als Jürgen Habermas, der den Diskurs als Verfahren geregelter Argumentation begreift, versteht Mouffe den Begriff in Anlehnung an Foucault als eine fortwährend sprachliche Erzeugung von Bedeutungsbeständen (vgl. Nonhoff 2004: 66), über die sich kollektive Identitäten schließlich herausbilden. Doch besteht in einer Gesellschaft als einer symbolischen Ordnung (vgl. Laclau/Mouffe 2000: 133), die über „eine gewisse Häufung von kontingenten Kommunikationen und Interaktionen [...] jenseits metaphysischer Letztbegründungen“ (Demirović 2007: 56) in Erscheinung tritt, immer die Möglichkeit der Entstehung von Antagonismen.

An dieser Stelle bringt Mouffe (2007a: 25 ff.) mit dem Begriff der Hegemonie ihren zweiten Schlüsselbegriff ins Spiel, der neben dem Antagonismus jede gesellschaftliche Ordnung als prinzipiell politisch ausweist, insofern und weil diese als Ausdruck bestimmter Machtverhältnisse gesehen werden kann (vgl. ebd.: 27). Denn wenn es keine guten, rationalen und normativen Gründe für Entscheidungen gibt und Übereinstimmung zur Beschaffenheit von Ordnungen nicht erzwungen werden kann, ist das, was sich letztendlich als eine Ordnung konstituiert, lediglich das Resultat von Bedeutungszuschreibungen und Sinnfixierungen, die hegemonial geworden sind.

Mit der Charakterisierung von „Gesellschaft als ein Feld der Überdeterminierung“ gehen Mouffe und Laclau (2000: 141) zurück auf den bereits von Antonio Gramsci (1991) verwendeten Begriff der Hegemonie, mit dem er den Kampf um die Deutung kultureller Werte und Formen politischer, geistiger und kultureller Führung durch politische AkteurInnen, Organisationen und zivilgesellschaftliche Gruppen konzeptionell zu erfassen suchte und damit die Beteiligung der zivilen Gesellschaft an der staatlichen Herrschaftsausübung verdeutlichte (vgl. Wilde 2014). Dabei zeigt sich hegemoniale Politik in seiner Auffassung am eindeutigsten in der „Phase [...], in der [...] Ideologien [...] zur Konfrontation kommen und in den Kampf eintreten, bis eine [...] dazu tendiert, das Übergewicht zu erlangen, sich durchzusetzen, sich über den gesamten gesellschaftlichen Bereich zu verbreiten, wobei sie [...] alle Fragen, um die der Kampf entbrannt ist, [...] auf eine ‚universale‘ Ebene stellt und so die Hegemonie einer grundlegenden gesellschaftlichen Gruppe über eine Reihe untergeordneter Gruppen herstellt“ (Gramsci 1991, Bd. 7, H. 13, § 17: 1559–1562).

Ausgehend von der Frage, wie soziale Realität und mit ihr die Machtbeziehungen tatsächlich instituiert werden, erweitern Mouffe und Laclau den Begriff der Hegemonie von Gramsci zum politischen Konzept einer Gesellschaftstheorie (Marchart 2007: 107), anhand dessen sie die Dynamik und die Kontingenz der politischen Konstruktion von Artikulationspraxen (vgl. Demirović 2007: 60) untersuchen. In diesem Verständnis ist das Politische nicht das Produkt von Entscheidungen; vielmehr umfasst es sämtliche diskursiv erzeugten hegemonialen Bedeutungsbestände, die in Form von Verfahrensweisen und Institutionen hegemonial geworden, gleichzeitig aber auch immer kontingent sind, insofern sie auf dem Ausschluss anderer Möglichkeiten beruhen. Entscheidend dabei ist, dass Gesellschaft als diskursive Formation die Sphäre der sedimentierten Verfahrensweisen umfasst, die den kontingenten Charakter der Institutionen und Strukturen verhüllen, wohin-

gegen das Politische diejenige Sphäre umschreibt, in der die Akte der gesellschaftlichen Institutionierung sichtbar werden. In der Folge ist das Politische die andere, unsichtbare Seite des Sozialen und nicht auf Vorgänge des politischen Systems reduziert (Stäheli 2001: 194).

Als Aufgabe für demokratische Politik bleibt schließlich nur, der bestehenden Möglichkeit des Antagonismus Rechnung zu tragen (Mouffe 2007a: 25) und den potentiellen Antagonismus zu entschärfen (ebd.: 29). Dies gelingt für Mouffe auf der Grundlage einer agonalen Politik als eine Form von Gegnerschaft, welche die Zähmung der antagonistischen Beziehungen ermöglicht (vgl. Marchart 2010: 219). Agonistischer Pluralismus als Politikmodell steht dabei für den Versuch, „das operativ zu machen, was Richard Rorty eine ‚Neubeschreibung‘ des grundlegenden Selbstverständnisses der liberal-demokratischen Regierungsform nennen würde, wobei betont wird, wie wichtig die Anerkennung ihrer konfliktorischen Dimension ist“ (Mouffe 2000a: 139, Fn. 104). Grundlegend für die „Agonalität des Demokratischen“ (Jörke 2004) ist demnach die Anerkennung des „kontingenten Charakter[s] der hegemonialen politisch-ökonomischen Artikulationen [...], die die spezifische Konfiguration einer Gesellschaft zu einem gegebenen Zeitpunkt bestimmen. Es handelt sich um widerrufliche, pragmatische Konstruktionen, die durch einen agonistischen Streit zwischen den Gegnern redefiniert und transformiert werden können“ (Mouffe 2007a: 46).

2. Geschlechterverhältnisse als diskursive Praxis

„Der Kampf um Gleichheit [...] muss in einer umfassenderen Weise gedacht werden, damit er die Vielfalt von sozialen Beziehungen in den Blick bekommt, in denen Ungleichheit existiert und problematisiert werden“ (Mouffe 2007b: 50).

Mouffes Ansatz zeigt sich in mehrfacher Hinsicht konsubstantiell mit den Annahmen feministischer Theorie. Aus der Annahme einer diskursiven Formation des Sozialen folgt für feministische Ansätze, dass ebenso wenig wie von der objektiven Gesellschaft, auch nicht von den gesellschaftlichen Geschlechterverhältnissen als eine objektive Realität gesprochen werden kann (vgl. Mouffe 2000b). Mouffes Feststellung (2007a: 27), dass „Macht [...] für das Gesellschaftliche konstitutiv [ist], weil das Gesellschaftliche ohne die ihm seine Form gebenden Machtverhältnisse nicht sein könnte“, schließt notwendigerweise auch das Verhältnis der Geschlechter in die Struktur des Politischen mit ein. Politik erscheint in dieser Perspektive als ein Ort, in welchem sich Muster öffentlich-politischer Argumentation (vgl. Nonhoff 2004: 66) auch zu einer scheinbar natürlichen, gegebenen oder notwendigen Geschlechterdifferenz konstituieren und in Form von Machtbeziehungen hegemonial werden.

Feministische (Politik-)Wissenschaft ist ein ebenso wesentlicher Schlüssel zum Verständnis dieses unauflösbaren Bandes zwischen Politik und Geschlechterverhältnissen wie dessen Leugnung durch den wissenschaftlichen Mainstream. Besonders im liberalen Denken kommt dabei der Geschlechterdifferenz das einzigartige Privileg zu, das Fundament zu sein, auf dessen Ausschließung sich das Gemeinwesen der Menschen gründet. Zu dieser Erkenntnis gelangte vor allem Carole Pateman in ihrem beeindruckenden Buch *The Sexual Contract* (1988), das die Trennung zwischen Öffentlichkeit und Privatheit als grundlegendes Strukturmerkmal moderner demokratischer Gesellschaften herausarbeitet

und damit den Blick auf die Diskriminierung von Frauen und die Negierung von Geschlechterdifferenzen im politischen Raum öffnet.

2.1 Geschlechterdifferenz im Spannungsfeld von Gleichheit und Freiheit

Mit ihrer These vom Geschlechtervertrag zeigt Pateman auf, welche Funktion der private Bereich – speziell in der institutionellen Form von Ehe und Familie – für den Stellenwert und die Geltung staatsbürgerlicher Rechte hat: Mit Rekurs auf die Vertragstheorien etwa von John Locke, Thomas Hobbes und Jean-Jacques Rousseau erkennt sie in deren Ausführungen zum Menschenbild und Naturzustand zwei zentrale Prämissen einer Vergesellschaftungslogik, die auf der Ideologisierung von Politik und deren Begrenzung auf einen öffentlichen Bereich als den zwei wesentlichen Voraussetzungen patriarchaler Staatlichkeit und Herrschaftsausübung beruhen (vgl. Wilde 2009).

Während allerdings für Pateman die „Unterwerfung der Frauen im Privatbereich“ konstitutiv für die liberale Vorstellung und Geltung einer „öffentliche[n] Welt von Zivilrecht, bürgerlicher Freiheit, Gleichheit, Vertragsfreiheit und Individuum“ (Pateman 1994: 85) ist, geht Mouffe mit ihrer Kritik einen Schritt weiter und erkennt im Spannungsverhältnis zwischen den ethisch-politischen Prinzipien der Freiheit und der Gleichheit ein grundlegend „demokratisches Paradox“ (Mouffe 2008), welches das Wesen der liberalen Demokratie ausmacht (vgl. Mouffe 2011: 4). So entfaltet sich aus ihrer Sicht die Dynamik des Politischen erst mit dem Ringen entweder um die Vorherrschaft der liberalen Tradition der Herrschaft der Gesetze und der individuellen Rechte oder der republikanischen Tradition der Volkssouveränität und der demokratischen Selbstregierung.

Ähnlich argumentiert Seyla Benhabib (2007; 2008), wenn sie aus einer an Jürgen Habermas orientierten Perspektive den die Geschichte demokratischer Politik prägenden Widerspruch zwischen der Geltung universeller Menschenrechte und dem Postulat bürgerschaftlicher Beteiligung als ein „Paradox demokratischer Legitimität“ (Celikates 2010: 61) ausweist, das grundsätzlich unauflösbar ist. Während sie allerdings die institutionelle Vermittlung beider Prinzipien als Hauptaufgabe demokratischer Politik sieht und damit das Austarieren zwischen der liberalen und demokratischen Selbstverpflichtung für grundsätzlich möglich hält, wirft Mouffe den liberalen Ansätzen prinzipiell vor, „Demokratie lediglich als Rechtsstaatlichkeit und Verteidigung der Menschenrechte“ (Mouffe 2011: 4) zu konzipieren. Als problematisch erweist sich dabei auch die enge Verknüpfung von Begründungs- und moralischem Universalismus, die Benhabib (2007) im Rahmen ihrer diskurstheoretischen Konzeption für die Geltung von Rechtsansprüchen favorisiert. Weder aber die normative Dimension des Rechts „als Anrecht der einzelnen Person [...] von der Weltgemeinschaft als Rechtsperson anerkannt und geschützt zu werden“ (Benhabib 2012: 410) noch die universellen Gleichheitsansprüche, die auf grundlegenden „Annahmen über die menschliche Natur und Rationalität“ (ebd.: 411) beruhen, stellen eine für Mouffe angemessene politische Antwort auf die etwa von Hannah Arendt (1991) aufgeworfene Frage nach dem „Recht, Rechte zu haben“ (ebd.: 462) dar. Denn individuelle Freiheits- und Teilhabeansprüche werden in dieser Weise an ein normatives Gleichheitsverständnis gebunden, das Differenz und damit auch Geschlechterdifferenz prinzipiell ausschließt.

Nicht zufällig nimmt sie mit ihrer Kritik Bezug auf Jacques Rancière (Mouffe 2007a: 41), der in seinen Ausführungen zu *Demokratie und Postdemokratie* (2010) vor allem im Zusammenbruch autoritärer Systeme einen geeigneten Anlass für das demokratische

Denken sah, „ohne Hintergedanken die Demokratie aufzuwerten, Demokratie einfach mit dem Rechtsstaat gleichzusetzen, den Rechtsstaat mit dem Liberalismus“ (Rancière 2010: 121). Mouffe teilt mit Rancière die Skepsis, dass mit dieser Entwicklung der Verdacht, nur formell zu sein, den der realen Demokratie als Hypothek fortwährend anhaftet (vgl. ebd.), nicht wirklich ausgeräumt werden konnte, ohne „die antagonistische Dimension der Politik“ (Mouffe 2007a: 42) anzuerkennen. So kritisiert sie an den liberalen Modellen von John Rawls (2003; 1975) und Jürgen Habermas (1996; 1992) vor allem den Versuch, die beiden widersprüchlichen Logiken durch den Typus der rationalen Zustimmung zu verbinden, ohne allerdings der Gleichursprünglichkeit von Liberalismus und Demokratie gerecht zu werden: „Rawls und Habermas wollen die Bindung an liberale Demokratie auf einem Typus der rationalen Zustimmung gründen, der die Möglichkeit der Herausforderung ausschließt. Aus diesem Grund müssen sie Pluralismus in einen nicht-öffentlichen Bereich verbannen, um Politik von dessen Konsequenzen abzuschirmen.“ (Mouffe 2008: 95) Zwar räumt sie ein, dass Habermas im Unterschied zu Rawls, der im Prinzip der Volkssouveränität letztendlich nur ein Mittel sieht, um den individuellen Freiheits- und Gleichheitsrechten legitime Geltung zu verschaffen, der Volkssouveränität eine wesentlich größere Bedeutung beimisst. Denn Habermas erkenne die Gewährleistung individueller Rechte als eine wichtige Voraussetzung für die demokratische Selbstregierung und kehre damit die Prioritäten beider Prinzipien um (vgl. ebd.). Doch geht es für Mouffe auch im Modell der deliberativen Demokratie primär um das Ziel, über eine Schlichtung der Debatten einen rationalen Konsens zu kreieren und weniger darum, die Dichotomie zwischen den beiden Prinzipien der Gleichheit und Freiheit im politischen Prozess immer wieder neu zu verhandeln und deren Konfliktdimension zu stärken. Die Folge davon seien schließlich Prozesse der Entpolitisierung, die in den gegenwärtigen neoliberalen westlichen Gesellschaften das Verhältnis in Richtung eines meist wirtschaftlich verstandenen Freiheitsbegriffs zu Ungunsten des demokratischen Anspruches auf Gleichheit verschiebe. Die Unfähigkeit gegenwärtiger liberaler Politik und Theorie, „der Frage nach der Aktivbürgerschaft gerecht [zu] werden“ (ebd.: 98), begründet sich nicht zuletzt mit einer Subjektkonzeption, „die Individuen der Gesellschaft vorausgehen lässt als Träger von natürlichen Rechten und entweder als nutzenmaximierende Akteure oder als rationale Subjekte“ (ebd.). Mit Rancière (2002) sieht sie darin Ursache und Grundlage einer neuen Formation von Postdemokratie als „eine[r] Regierungspraxis und die begriffliche Legitimierung einer Demokratie nach dem Demos, einer Demokratie, die die Erscheinung, die Verrechnung und den Streit des Volkes liquidiert hat, reduzierbar also auf das alleinige Spiel der staatlichen Dispositive und der Bündelung von Energie und gesellschaftlichen Interessen“ (Rancière 2002: 111, zit. nach Mouffe 2007a: 41). Die in dieser Vorstellung angelegte „abstrakte Idee der Menschheit“ hält sie insofern für „eine gefährliche Illusion“, als „keine demokratische Selbstregierung [...] ohne solch ein Demos funktionieren“ (Mouffe 2007b: 51) kann.

Ausgehend von der Kritik an jedem liberalen Versuch, der Volkssouveränität im Namen der Freiheit Grenzen zu setzen, sei es in Form einer Verabsolutierung individueller Autonomieansprüche, einer Überwindung durch rationale Konsensfindung, die grundsätzlich nicht erreicht werden kann, oder einer temporären Vermittlung, zielt Mouffe in der Betonung des „agonistischen“ Elements der Demokratie darauf, dem Gleichheitsanspruch wieder mehr Bedeutung beizumessen, ohne dabei die individuelle Differenz aus den Augen zu verlieren. Doch wie schon Alain Badiou (2010) hervorgehoben hat, bedeutet die Gleichheit auch für Mouffe nichts Objektives. Ihr geht es wie ihm „keineswegs um die

Gleichheit von Status, Einkommen, Funktionen, noch weniger um jene egalitäre Dynamik, die von Verträgen oder Reformen vorausgesetzt wird“ (Badiou 2010: 68). Wenn Mouffe von Gleichheit redet, denkt sie keineswegs an ein soziales Programm, das von der Politik mittels Gleichstellungsmaßnahmen und Reformen umgesetzt wird. Vielmehr konzentriert sich ihr Ansatz auf die Grundlagen einer egalitären Politik, die sich in und mit einem ‚leidenschaftlichen‘ Handeln der BürgerInnen zeigt. Den Kern ihres Denkens zur Politik der Emanzipation bildet dabei das widerspruchsvolle Verhältnis zwischen den gleichzeitigen, aber prinzipiell inkompatiblen Ansprüchen auf Freiheit und Gleichheit. Begreift man dieses Denken, „das sich nach einer egalitären Maxime richtet“, mit Badiou (2010: 71) als „ein Denken in actu“, gewinnt die „Enträumlichung“ (Schwan 2006: 4) einer Öffentlichkeit, die „viel empfänglicher für die Vielfalt von Stimmen ist, welche eine pluralistische Demokratie ausmachen“ (Mouffe 2001b: 18), für den politischen Balanceakt zwischen der Äquivalenz der einzelnen Teile einer zivilen Gesellschaft und der Autonomie der Individuen an zentraler Bedeutung.

2.2 Agonistischer Pluralismus in einer erweiterten Öffentlichkeit

Bereits im aristotelischen Verständnis von Hannah Arendt (1993a;1993b;1994) gilt die Existenz eines öffentlichen Raums als Wesensmerkmal des Politischen und als Indiz für ein freies politisches Gemeinwesen in Form der Zivilgesellschaft (vgl. Wilde 2012). In dem normativen Gehalt, den Arendt vor allem in ihrem Buch *Vita activa* (1994) entfaltet, erscheint die Öffentlichkeit als ein Assoziationsraum, der in grundlegender Weise die Bestimmung des Menschen an die Interaktion von Verschiedenen bindet. Erst in Verbindung mit der Öffentlichkeit entfaltet sich das Politische in Form von Urteilskraft und Handlungsmacht als Ergebnis der Kommunikation zwischen den Menschen und ihres gemeinsamen Handelns. In diesem Verständnis entsteht „Politik [...] im Zwischen und etabliert sich als der Bezug“ (Arendt 1993b: 11). Die Bedeutung, die Arendts Politikverständnis für die Bestimmung demokratischer Geschlechterverhältnisse zukommt, ergibt sich dabei mit ihrem zentralen Begriff der Pluralität als Bedingung für menschliches Handeln und Machtausübung (vgl. Arendt 1993a: 227). Pluralität verweist dabei sowohl auf die grundlegende Anerkennung von Gleichheit, welche die Verständigung der Menschen untereinander ermöglicht, sowie auf den Aspekt von Vielheit als Merkmal des Verschiedenseins jeder Person (Arendt 1994: 213). Die politische Gewährleistung von Pluralität ist deshalb gleichbedeutend mit ihrer Forderung nach dem „Recht, Rechte zu haben“ (Arendt 1991: 462), dessen Verwirklichung sie an die Konstituierung eines öffentlichen Raumes bindet.

Während Arendt demnach an der Trennung zwischen der Öffentlichkeit und Privatheit festhält, fokussieren feministische Konzepte einen Öffentlichkeitsbegriff, der die Geschlechterdifferenz systematisch als eine Herrschaftsdimension einbezieht, die das relationale Verhältnis von Privatheit und Öffentlichkeit betrifft (vgl. Wilde 2014).

So weist das Konzept der pluralen Öffentlichkeit von Nancy Fraser (1992; 1996; 2001; 2007) die Vorstellung einer homogenen, für alle BürgerInnen gleichermaßen geöffneten Konzeption von Öffentlichkeit zurück, wie sie insbesondere im Rahmen des deliberativen Modells von Habermas aufscheint. Ihre Kritik richtet sich dabei vor allem auf das Ideal eines freien Zugangs zur Öffentlichkeit, mit dem soziale Ungleichheit bei der diskursiven Interaktion verschwiegen wird. Vorstellungen eines allgemein geteilten Interesses, das im Prozess der Deliberation als Gemeinwohl zu entdecken ist und Privatinteressen aus-

schließt, begründen aus ihrer Sicht eine „spezielle, nämlich bürgerlich maskulinisierte, von der Überlegenheit der weißen Rasse überzeugte Konzeption der Öffentlichkeit“ (Fraser 2001: 121), die keinen differenzierten Herrschaftsbegriff beinhaltet. Die feministische Kritik an diesem gewaltfreien, dialogisch und gemeinwohlorientierten Öffentlichkeitskonzept, das auch deshalb unpolitisch ist, „weil Auseinandersetzungen um Macht und in der Zivilgesellschaft umkämpfte Verhandlungspositionen unterschätzt werden“ (Sauer 2006, 247), verbindet sich schließlich mit der Frage nach den definierenden Merkmalen einer Öffentlichkeit, in der Geschlechterwidersprüche die Grundlage für Vorstellungen partizipatorischer Gleichstellung und demokratischer Einflussnahme bilden.

Mit einer sektoralen und multiplen Erweiterung von Öffentlichkeiten sieht Fraser (1996; 2001) letztendlich eine Möglichkeit, die Interessen sowohl starker als auch schwacher Gruppen zu thematisieren und weitere Einflussfaktoren wie Ethnie, Rasse, Klasse, Alter aus einer intersektionalen Perspektive (Degele/Winker 2009) zu berücksichtigen. Demgegenüber wird für Iris Marion Young (1993) die differente Natur des öffentlichen Raums zum bestimmenden Leitgedanken ihres Ansatzes zur Gerechtigkeit als Inklusion, mit dem sie „Respekt für Unterschiedlichkeit ohne Unterdrückung von Differenz“ (Seubert 2013: 125) einfordert. Diese Differenzen sind bei Young aber keine Antagonismen, über die sich Gesellschaft erst konstituiert, sondern Ausdruck unterschiedlicher Gruppen in der Gesellschaft (vgl. Young 1993: 281). In dieser Auffassung werden Gruppenbildungen durch soziale Prozesse im Rahmen von gesellschaftlichen Kämpfen um soziale Positionierung und Anerkennung erzeugt (vgl. Young 2007: 81 ff.). In der Folge geht es im Modell der Gruppenrepräsentanz um eine Politik der Differenz, die es allen gesellschaftlichen Gruppen ermöglicht, ihre sozialen Perspektiven einzubringen. So besteht in ihren eigenen Worten das normative Ziel politischer Kommunikation darin „to make claims on others in a shared public forum“ (Young 2000: 209). Nicht nur, dass damit eine große Gefahr bloßer Interessenspolitik verbunden ist, weil – wie Sandra Seubert (2013) zu Recht einwendet – jeder Kampf um Anerkennung „in irgendeiner Weise auf eine gemeinsame Öffentlichkeit und der Mitgestaltung der gesellschaftlichen Lebensverhältnisse bezogen ist“ (ebd.: 129); gewichtiger aus einer poststrukturalistischen Perspektive ist, dass Youngs normatives Gerechtigkeitsverständnis (vgl. Flügel-Martinsen/Martinsen 2013) auch jeder Möglichkeit entbehrt, Gerechtigkeit darüber herzustellen, dass Ungleichheits- und Diskriminierungserfahrungen auf die politische Agenda gesetzt und thematisiert werden können.

Mouffes Verständnis des Politischen ist deshalb sowohl von Arendts Vorstellung zur Pluralität als Wesenskern des Politischen als auch von einer feministischen Politik der Differenz abzugrenzen. Aus der poststrukturalistischen Perspektive formulieren beide Ansätze keine hinreichenden Bedingungen für demokratische Politik, weil weder das Ideal einer pluralen Öffentlichkeit noch das einer differenten Öffentlichkeit die konfliktorische Dimension anerkennen, die aus Sicht von Mouffe (2000a: 139, Fn. 104) für die Geltung eines gleichen Rechts, Rechte zu haben (Marchart 2010: 219), entscheidend ist. So lassen Politikmodelle, die das Recht auf Mitgliedschaft und den Gebrauch von Rechten von der Handlungsfreiheit pluraler Identitäten oder aber der Repräsentation von Geschlechterdifferenz in der politischen Öffentlichkeit abhängig machen, für sie die Möglichkeit offen, „daß das Politische unter bestimmten Bedingungen absolut kongruent mit dem Ethischen gemacht werden könnte“ (Mouffe 2000a: 139, Fn. 105). Diesen Optimismus aber kann sie nicht teilen (vgl. ebd.), weil letztendlich „der Dualismus zwischen Freiheit und Gesellschaft [...] auf einem „falschen Dilemma von Gleichheit gegen Differenz“ (Mouffe 2000b: 19) beruht.

Mit ihrem Konzept der diskursiven Öffentlichkeit erteilt Mouffe dem universellen Anspruch auf gleiche Rechte deshalb eine harsche Abfuhr und gewährt stattdessen dem Politischen einen Universalitätsanspruch (Flügel et al. 2007: 7), indem sie den Kampf zu den Vorstellungen von Gleichheit und Freiheit ins Zentrum ihres radikalen Demokratiemodells rückt. Mit diesem Perspektivenwechsel ist das Phänomen einer männlichen Öffentlichkeit weder die Folge einer Ausgrenzung der privaten Interessen von Frauen noch Ausdruck einer Begrenzung von bürgerlichen Gleichheits- und Freiheitsrechten auf den öffentlichen Raum, sondern konstituiert sich „als ein strategisches Terrain hegemonialer Artikulation“ (Marchart 2007: 107). Geschlechterverhältnisse als Machtverhältnisse sind in diesem Verständnis das Ergebnis einer artikulatorischen Verfestigung von Bedeutungszuschreibungen und Sinnfixierungen, die sich in Form von Regierungspraxen, Institutionen, Vorstellungen zu Gerechtigkeit, Freiheit und Gleichheit sedimentiert (vgl. Laclau 2005: 154; Hetzel 2004) haben. Die Erweiterung und Enträumlichung der Öffentlichkeit als Ergebnis einer artikulatorischen Praxis umschreibt damit eine Sphäre agonaler Politik, in welcher in den sprachlichen, institutionellen und interaktiven Äußerungen gesellschaftlicher Gruppen und politischer AkteurInnen egalitäre wie libertäre Axiome enthalten sind, die Bedeutung gewinnen und hegemonial werden. In diesem Verständnis wird der Diskurs als Gesamtheit sprachlicher wie auch nicht sprachlicher Praxen, als Institutionen, Funktionen und Strukturen zu einem Medium, über das sich Öffentlichkeit generiert, die aber dann erst eine egalitäre Realität ist, wenn und insofern in diesem politischen Raum gesellschaftliche Ungleichheitsverhältnisse sichtbar werden und Gegenstand politischer Auseinandersetzung sind.

Öffentlichkeit als eine diskursive Formation verkörpert in dieser Hinsicht einen erweiterten politischen Raum, der hegemoniale Vereinheitlichungs-, Ver- und Entgeschlechtlichungsdiskurse (vgl. Sauer 2001: 6 f.) umfasst und die familiäre Privatheit als einen politischen relevanten Handlungsbereich der zivilen Gesellschaft (vgl. Cohen/Arato 1994; Gerhard 1999; Okin 2002; Budde 2003) grundsätzlich mit einbezieht. Denn vor dem Hintergrund der dort geltenden kulturellen Praktiken, Normen und Werte transportieren öffentliche Diskurse auch Bedeutungen, Wahrnehmungsmuster und Regeln, die für die Reproduktion von Geschlechterrollen relevant sind (vgl. Fraser 1992; Young 2000) und schaffen auf diese Weise gesellschaftliche Realität und Identität über Vorstellungen, was öffentlich und privat, was männlich oder weiblich ist. Privatheit als eine Dimension politischer Öffentlichkeit (vgl. Sauer 2001: 7) konstituiert sich dabei über Regelungen, etwa zum Zugang zu bestimmten Ressourcen, zur Herausbildung bestimmter Identitäten sowie zur Organisation von Interessen. In diesem poststrukturalistischen, diskursiven Verständnis wird Öffentlichkeit als Schnittmenge umkämpfter, räumlicher und diskursiver Foren begriffen, die für die Verhandlung und Thematisierung von Subjektpositionen, Meinungen, Interessen sowohl starker als auch schwacher Gruppen offen sind.

3. Demokratische Geschlechterverhältnisse als gegenhegemoniales Projekt – ein Fazit

„Unter Gerechtigkeit wollen wir das verstehen, womit eine Philosophie die mögliche Wahrheit einer Politik bezeichnet“ (Alain Badiou 2010: 66).

Die Verbindung des diskurstheoretischen Ansatzes von Chantal Mouffe mit der feministischen Theorie erweitert den Fokus, den die feministischen Ansätze bislang auf die Trennung öffentlicher und privater Bereiche als zentrales Strukturmerkmal moderner Gesellschaften gerichtet haben. In der Auffassung zur Gesellschaft als einer diskursiven Formation spiegeln sich letztendlich die Potentiale einer gouvernementalen Perspektive, welche die politische Gesellschaft als einen „durch Machteffekte als Subjekte konstituierten Körper“ (Foucault 2001: 44) begreift. Die zivile Gesellschaft stellt in diesem Verständnis ein Machtdispositiv dar, das durch diskursives Handeln hervorgebracht wird, damit kontingent ist sowie von oben nach unten wirkt, in unterschiedlichen Formen von Netzwerken „zirkuliert und nur als Verkettung funktioniert“ (ebd.). In dieses Feld von Machtbeziehungen sind die Geschlechterverhältnisse in Form von Trennungs-, Disziplinierungs- und Diskriminierungsdispositiven eingeschrieben. Als solche sind sie in der radikalen Demokratie sowohl das kontingente Ergebnis hegemonialer Diskurse als auch der Gegenstand agonaler Politik.

Die politische Zählung von Konflikten und Antagonismen, wie sie sich etwa vor dem Hintergrund der Trennung öffentlicher und privater Bereiche ergeben, können für Mouffe nur mit der Konstituierung gegenhegemonialer Diskurse gelingen. Die Auseinandersetzung mit den Ursachen struktureller gesellschaftlicher Machtverhältnisse (vgl. Mouffe 2004: 73) bildet dabei den Kern eines agonalen Politikmodells, das durch die Bereitschaft der BürgerInnen hervorgebracht wird, sich mit ihren unterschiedlichen Interessen und Belangen vor dem Hintergrund ihrer ungleichen Machtpositionen als GegnerInnen anzuerkennen sowie die eigene Perspektive öffentlich zu thematisieren und zu vertreten. Diese „radikal-demokratische Interpretation von Staatsbürgerschaft [...] verwirft die Idee einer abstrakten universalistischen Bestimmung von Öffentlichkeit, die dem privaten Bereich – betrachtet als Bereich der Partikularität und der Differenz – entgegengesetzt ist“ (Mouffe 2006: 152).

Erst auf der Grundlage einer gleichberechtigten Artikulation gesellschaftlicher Antagonismen entsteht das wirklich ‚Demokratische‘ in Form einer staatsbürgerlichen diskursiven Praxis, die es beiden Geschlechtern im größtmöglichen Maße und in prinzipieller Gleichberechtigung ermöglicht, ein selbstbestimmtes Leben zu führen und politisch teilzuhaben am Diskurs darüber, was unter Freiheit, Gleichheit, Gerechtigkeit und Solidarität zu verstehen ist. Bürgerschaftlicher Konstitutionalismus (Wilde 2010; 2013) bezeichnet damit ein erweitertes feministisches Verständnis des Politischen, das Geschlechterverhältnisse als eine spezifische Konstitutionsform politischer Gesellschaften begreift und deren demokratische Verfassung an den aktuellen Kämpfen um die Ausdehnung, Besetzung und Vervielfachung des politischen Raums misst.

Literatur

- Arendt, Hannah, 1991: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, 2. Auflage, München / Zürich.
- Arendt, Hannah, 1993a: *Über die Revolution*, München / Zürich.
- Arendt, Hannah, 1993b: *Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlaß*, herausgegeben von Ursula Ludz, München / Zürich.
- Arendt, Hannah, 1994: *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, München / Zürich.
- Badiou, Alain, 2010 [1996]: *Wahrheiten und Gerechtigkeit*. In: Ders. / Jacques Rancière, *Politik der Wahrheit*, herausgegeben von Rado Riha, 2. Auflage, Wien, 65–77.
- Benhabib, Seyla, 2007: *Ein anderer Universalismus. Einheit und Vielfalt der Menschenrechte*. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 55, 510–519.
- Benhabib, Seyla, 2008: *Kosmopolitismus und Demokratie. Eine Debatte*, Frankfurt (Main).
- Benhabib, Seyla, 2010: *Gibt es ein Menschenrecht auf Demokratie? Jenseits von Interventionspolitik und Gleichgültigkeit*. In: Christoph Brozies / Henning Hahn (Hg.), *Globale Gerechtigkeit. Schlüsseltexzte zur Debatte zwischen Partikularismus und Kosmopolitismus*, Berlin, 404–438.
- Budde, Gunilla F., 2003: *Das Öffentliche des Privaten. Die Familie als zivilgesellschaftliche Kerninstitution*. In: Arndt Bauerkämper (Hg.), *Die Praxis der Zivilgesellschaft. Akteure, Handlungen und Strukturen im internationalen Vergleich*, Frankfurt (Main), 57–75.
- Celikates, Robin, 2010: *Die Demokratisierung der Demokratie. Etienne Balibar über die Dialektik von konstituierender und konstituierter Macht*. In: Ulrich Bröckling / Robert Feustel (Hg.), *Das Politische denken. Zeitgenössische Positionen*, Bielefeld, 59–76.
- Cohen, Jean / Arato, Andrew, 1994: *Civil Society and Political Theory*, Cambridge.
- Degele, Nina / Winker, Gabriele, 2009: *Intersektionalität. Zur Analyse sozialer Ungleichheiten*, Bielefeld.
- Demirović, Alex, 2007: *Hegemonie und die diskursive Konstruktion der Gesellschaft*. In: Martin Nonhoff (Hg.), *Diskurs – radikale Demokratie – Hegemonie. Zum politischen Denken von Ernesto Laclau und Chantal Mouffe*, Bielefeld, 55–86.
- Flügel, Oliver / Heil, Reinhard / Hetzel, Andreas, 2007 (Hg.): *Die Rückkehr des Politischen. Demokratietheorien heute*, Darmstadt.
- Flügel-Martinsen, Oliver / Martinsen, Franziska, 2013: *Das Pendel der Gerechtigkeit. Iris Marion Youngs gerechtigkeitstheoretische Vermittlung von Besonderem und Allgemeinen*. In: Peter Niesen (Hg.), *Zwischen Demokratie und globaler Verantwortung. Iris Marion Youngs Theorie politischer Normativität*, Baden-Baden, 33–49.
- Foucault, Michel, 2001: *In Verteidigung der Gesellschaft*, Frankfurt (Main).
- Fraser, Nancy, 1992: *Rethinking the Public Sphere. A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy*. In: Craig Calhoun (Hg.), *Habermas and the Public Sphere*, Cambridge (Mass.) / London, 109–142.
- Fraser, Nancy, 1996: *Öffentlichkeit neu denken: ein Beitrag zur Kritik real existierender Demokratie*. In: Elvira Scheich (Hg.), *Vermittelte Weiblichkeit: feministische Wissenschafts- und Gesellschaftstheorie*, Hamburg, 151–182.
- Fraser, Nancy, 2001: *Neue Überlegungen zur Öffentlichkeit. Ein Beitrag zur Kritik der real existierenden Demokratie*. In: Nancy Fraser (Hg.): *Die halbierte Gerechtigkeit. Schlüsselbegriffe des postindustriellen Sozialstaats*, Frankfurt (Main), 107–150.
- Fraser, Nancy, 2007: *Transnationalizing the Public Sphere. On the Legitimacy and the Efficacy of Public Opinion in a Post-Westphalian World*. In: *Theory, Culture & Society* 24, 7–30.
- Gerhard, Ute, 1999: *Atempause. Die aktuelle Bedeutung der Frauenbewegungen für eine zivile Gesellschaft*. In: Dies. (Hg.), *Atempause. Feminismus als demokratisches Projekt*, Frankfurt (Main), 157–178.
- Gramsci, Antonio, 1991: *Gefängnishefte, Bände 1–10*, Herausgegeben von Klaus Bochmann & Wolfgang F. Haug, Berlin / Hamburg.
- Habermas, Jürgen, 1992: *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt (Main).
- Habermas, Jürgen, 1996: *Drei normative Modelle der Demokratie*. In: Ders., *Die Einbeziehung des Anderen*, Frankfurt (Main), 277–292.

- Hetzl, Andreas, 2004: Demokratie ohne Grund. Ernesto Laclau Transformation der Politischen Theorie. In: Oliver Flügel / Reinhard Heil / Andreas Hetzel (Hg.), *Die Rückkehr des Politischen: Demokratietheorien heute*, Darmstadt, 185–210.
- Jörke, Dirk, 2004: Die Agonalität des Demokratischen: Chantal Mouffe. In: Oliver Flügel / Reinhard Heil / Andreas Hetzel (Hg.), *Die Rückkehr des Politischen: Demokratietheorien heute*, Darmstadt, 164–184.
- Laclau, Ernesto / Mouffe, Chantal, 2000: *Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus*, 2. Auflage, Wien.
- Laclau, Ernesto, 2005: *On Populist Reason*, London.
- Marchart, Oliver, 2007: Eine demokratische Gegenhegemonie – Zur neo-gramscianischen Demokratietheorie bei Laclau und Mouffe. In: Sonja Buckel / Andreas Fischer-Lescano (Hg.), *Hegemonie gepanzert mit Zwang. Zivilgesellschaft und Politik im Staatsverständnis Antonio Gramscis*, Baden-Baden, 105–120.
- Marchart, Oliver 2010: Das Politische und die Unmöglichkeit von Gesellschaft. Ernesto Laclau. In: Ders., *Die politische Differenz*, Berlin, 185–220.
- Mouffe, Chantal, 1998: Carl Schmitt and the Paradox of Liberal Democracy. In: David Dyzenhaus (Hg.), *Law as Politics: Carl Schmitt's Critique of Liberalism*, Durham (NC), 159–178.
- Mouffe, Chantal, 2000a: *The Democratic Paradox*, London / New York.
- Mouffe, Chantal, 2000b: Feministische kulturelle Praxis aus antiessentialistischer Sicht. In: Chantal Mouffe / Jürgen Trinks (Hg.), *Feministische Perspektiven*, Wien, 11–22.
- Mouffe, Chantal, 2004: Umstrittene Demokratie. In: Gerhard Gamm / Andreas Hetzel / Markus Lilienthal (Hg.), *Die Gesellschaft im 21. Jahrhundert. Perspektiven auf Arbeit, Leben und Politik*. 13. Darmstädter Gespräche, Frankfurt (Main) / New York, 71–76.
- Mouffe, Chantal, 2006: Demokratische Staatsbürgerschaft und politische Gemeinschaft. In: Christian Flatz / Sascha Felgitsch (Hg.), *Dimensionen einer neuen Kultur des Politischen*, Wiesbaden, 138–154.
- Mouffe, Chantal, 2007a: Über das Politische. Wider die kosmopolitische Illusion, Frankfurt (Main).
- Mouffe, Chantal, 2007b: Pluralismus, Dissens und demokratische Staatsbürgerschaft. In: Martin Nonhoff (Hg.), *Diskurs – radikale Demokratie – Hegemonie. Zum politischen Denken von Ernesto Laclau und Chantal Mouffe*, Bielefeld, 41–54.
- Mouffe, Chantal, 2008: *Das demokratische Paradox*. Aus dem Englischen übersetzt und eingeleitet von Oliver Marchart, Wien.
- Mouffe, Chantal, 2011: „Postdemokratie“ und die zunehmende Entpolitisierung. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte (APuZ)* 1–2, 3–5.
- Mouffe, Chantal 2013: *Agonistics. Thinking the World Politically*, London / New York.
- Nonhoff, Martin, 2004: Zum Diskursverständnis von Ernesto Laclau und Chantal Mouffe. In: Gerhard Göhler / Matthias Iser / Ina Kerner (Hg.), *Politische Theorie. 22 umkämpfte Begriffe zur Einführung*, Wiesbaden, 75–80.
- Okin, Susan M., 2002: Comment on Nancy Rosenblum's "Feminist Perspectives on Civil Society and Government". In: Nancy Rosenblum / Robert C. Post (Hg.), *Civil Society and Government*, Princeton, 179–186.
- Pateman, Carol, 1988: *The Sexual Contract*, Stanford.
- Pateman, Carol, 1994: Der Geschlechtervertrag. In: Erna Appelt / Gerda Neyer (Hg.), *Feministische Politikwissenschaft*, Wien, 73–96.
- Rancière, Jacques, 2010 [1996]: Demokratie und Postdemokratie. In: Alain Badiou / Ders., *Wahrheiten und Gerechtigkeit*, herausgegeben von Rado Riha, 2. Auflage, Wien, 119–156.
- Rancière, Jacques, 2002: *Das Unvernehmen. Politik und Philosophie*, Frankfurt (Main).
- Rawls, John, 1975: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt (Main).
- Rawls, John, 2003: *Politischer Liberalismus*, Frankfurt (Main).
- Sauer, Birgit, 2001: Öffentlichkeit und Privatheit revisited. Grenzbeziehungen im Neoliberalismus und die Konsequenzen für Geschlechterpolitik. In: *Kurswechsel* 16, 5–11.
- Sauer, Birgit, 2006: ‚Das Konzept der Zivilgesellschaft aus Geschlechterperspektive‘. In: *PIN – Politik im Netz* 7, 243–249.

- Schmitt, Carl, 1991: *Der Begriff des Politischen*. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien, 3. Auflage der Ausgabe von 1963, Berlin.
- Schwan, Gesine, 2006: Die Macht der Gemeinsamkeit. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte (APuZ)* 39, 3–7.
- Seubert, Sandra, 2013: Kampf um Verschiedenheit. Unzivilisierte Potentiale einer Politik der Differenz. In: Peter Niesen (Hg.), *Zwischen Demokratie und globaler Verantwortung. Iris Marion Youngs Theorie der politischen Normativität*, Baden-Baden, 125–134.
- Sontag, Susan, 2010: *Zur gleichen Zeit. Aufsätze und Reden*, Frankfurt (Main).
- Stäheli, Urs, 2001: Die politische Theorie der Hegemonie: Ernesto Laclau und Chantal Mouffe. In: André Brodocz / Gary S. Schaal (Hg.), *Politische Theorien der Gegenwart II*, Opladen, 193–224.
- Wilde, Gabriele, 2009: Gesellschaftsvertrag – Geschlechtervertrag. In: Gundula Ludwig / Birgit Sauer / Stefanie Wöhl (Hg.), 2009: *Staat und Geschlecht. Grundlagen und aktuelle Herausforderungen feministischer Staatstheorie*, Baden-Baden, 31–46.
- Wilde, Gabriele, 2010: Europäische Gleichstellungsnormen: Neoliberale Politik oder postneoliberale Chance für demokratische Geschlechterverhältnisse? In: *juridikum. Zeitschrift für Kritik, Recht, Gesellschaft* 22. Gemeinsame Ausgabe mit der Zeitschrift *Kritische Justiz* zum Thema *Postneoliberale Rechtsordnung? Suchprozesse in der Krise* 4, 449–464.
- Wilde, Gabriele, 2012: Totale Grenzen des Politischen. Die Zerstörung der Öffentlichkeit bei Hannah Arendt. In: *Femina Politica. Zeitschrift für feministische Politikwissenschaft* 21, 17–28.
- Wilde, Gabriele, 2013: Jenseits von Recht und neoliberaler Ordnung. Zur Integration von Geschlecht in die politikwissenschaftliche Europaforschung. In: Dies. / Stefanie Friedrich (Hg.), *Im Blick der Disziplinen. Geschlecht und Geschlechterverhältnisse in der wissenschaftlichen Analyse*, Münster, 21–54.
- Wilde, Gabriele, 2014: Zivilgesellschaftsforschung aus Geschlechterperspektive. In: Annette Zimmer / Ruth Simsa (Hg.), *Quo Vadis? Forschung zu Partizipation, zivilgesellschaftlichen Organisationen und ihrem Management*, Wiesbaden (im Erscheinen).
- Young, Iris M., 1993: Das politische Gemeinwesen und die Gruppendifferenz. In: Herta Nagl-Docekal / Herlinde Pauer-Studer (Hg.), *Jenseits der Geschlechtermoral*, Frankfurt (Main), 267–304.
- Young, Iris M., 2000: *Inclusion and Democracy*, Oxford.
- Young, Iris M., 2007: *Structural Injustice and the Politics of Difference*. In: Anthony Laden / David Owen (Hg.), *Multiculturalism and Political Theory*, Cambridge, 60–88.

Für einen konfliktiven Liberalismus

Chantal Mouffes Verteidigung der liberalen Demokratie

*Vincent Rzepka / Grit Straßenberger**

Schlüsselwörter: Konflikt, Liberalismus, Genealogie, Hegemonie, Sozialismus, Republikanismus, Pluralismus

Abstract: Der Beitrag fordert die gängige Lesart heraus, die Mouffes politische Theorie als einen typisch radikaldemokratischen Ansatz versteht. Stattdessen wird hier gezeigt, dass Mouffe versucht, die politischen Probleme ihrer Gegenwart im Anschluss an die Tradition eines konfliktiven Liberalismus zu lösen. Dafür entwirft sie eine Neuerzählung der Demokratie, die normative Maßstäbe in Anerkennung der grundsätzlichen Kontingenz dieser Ordnung generiert. Gerade hieran seien die auf Universalismus und Rationalismus bauenden sozialistischen und liberalen Theorien gescheitert. Die Betonung der Kontingenz einer liberaldemokratischen Ordnung macht hingegen deutlich, dass diese stets konzeptionell unabgeschlossen ist und dennoch aktiv verteidigt werden muss. Mouffe setzt daher auf einen liberalen Pluralismus, der den Konflikt als revitalisierende Ressource und Schutzmechanismus für die Demokratie versteht, um so den Gefährdungen zu entgehen, die Carl Schmitt allzu deutlich markiert hat. Der Beitrag zeichnet diese Traditionslinie eines konfliktiven Liberalismus nach und nimmt sie zum Anlass für eine Neulektüre des Verhältnisses von Liberalismus und Republikanismus.

Abstract: Generally Mouffe's political theory is labeled as a radical democratic concept. We are going to challenge this common view by showing that Mouffe derives her theory from the tradition of a conflictive liberalism. Coping with the political problems of the present, she re-narrates the history of democracy in order to generate a normative foundation of the society which likewise acknowledges the contingency of its order. In sharp contrast to the commonalities of enlightenment liberalism and socialism, the acceptance of contingency makes clear that liberal democracy must always be both conceptually incomplete and nevertheless actively defended. Hence, a core value of her re-narrated democracy is a liberalism which stresses pluralism and conflict. Both function as the antibodies to the threats of liberal democracy debunked by Carl Schmitt. We will reconstruct the intellectual references for Mouffe's conflictive liberalism and finally propose to reconsider the relationship between liberalism and republicanism from this point of view.

Einleitung

Chantal Mouffe wird üblicherweise dem radikaldemokratischen Diskurs zugerechnet. Sie selbst jedoch verweist darauf, dass sie sich nur bedingt in diesen Diskurs einordnen lässt: „Our understanding of radical and plural democracy is therefore to be distinguished from

* Vincent Rzepka, M. A., Humboldt-Universität zu Berlin
Kontakt: vincent.rzepka@sowi.hu-berlin.de

PD Dr. Grit Straßenberger, Humboldt-Universität zu Berlin
Kontakt: grit.strassenberger@sowi.hu-berlin.de

many other forms of radical or participatory democracy. What we advocate is a type of ‚radical liberal democracy‘ – we do not present it as rejection of the liberal democratic regime and as the institution of a new political form of society“ (Mouffe 1990: 58). – Die Spezifik von Mouffes radikaler und pluraler Demokratie und ihr starker Rekurs auf die Tradition eines pluralistischen Liberalismus sollen im Folgenden herausgearbeitet werden. Zugespielt formuliert wird hier die These vertreten, dass Mouffes politische Theorie auf eine Revitalisierung der liberalen Demokratie zielt. Vor dem Hintergrund einer kontingenten Welt drängt sie auf eine aktive Entscheidung für und eine Verteidigung von liberaldemokratischen Werten und Institutionen.

In Mouffe eine Verteidigerin der liberalen Demokratie zu sehen, ist innerhalb der deutschen Rezeption eine, um es diplomatisch auszudrücken, eher randständige Lesart. Der deutsche Diskurs perspektiviert Mouffes politische Theorie vornehmlich in drei Richtungen: In der ersten, kritischen Lesart wird Mouffe zu einer Apologetin von Carl Schmitt. So attestiert Oliver Flügel-Martinsen (2013) ihr eine „quasi-sozialontologische“ Auffassung des Politischen, aus der heraus der gemeinsame normative Horizont nicht hergeleitet werden könne, der aus Feinden Gegner macht. Die zweite, positive Lesart, die im deutschen Diskurs vor allem von Oliver Marchart (2008) vertreten wird, fokussiert die diskurstheoretische Neufassung des Begriffs der Hegemonie. Marchart verweist zwar darauf, dass Mouffe in ihrer emanzipativen Umdeutung des Hegemonie-Konzepts auf eine liberale Demokratie abstellt, die ‚liberale Mouffe‘ spielt aber gegenüber der Diskurstheoretikerin eine erkennbar untergeordnete Rolle. Der dritten Lesart zufolge läuft die „Rede von der Hegemonie“ (Volk 2014: 79) auf eine Art ‚Barrikaden-Demokratie‘ hinaus. So ließe sich der Einwand pointieren, den Christian Volk (ebd.) jüngst gegen radikaldemokratische Ansätze vorgebracht hat. Diese würden zwar in der Problemdiagnose der Bedrohungen der liberalen Demokratie durch Entpolitisierungs- und Entfremdungsprozesse richtigliegen, aber die stabilisierenden und Partizipation ermöglichenden Leistungen von Institutionen in gefährlicher Weise unterschätzen. In der dezisionistischen Übersteigerung der ‚Wir-Sie-Gegnerschaft‘ verfehlen sie die auf Verständigung orientierte Bearbeitung des Konflikts, wie sie etwa ein von Hannah Arendt inspirierter „Republikanismus des Dissenses“ anbiete (Volk 2013: 79).

Gegen diese Lesarten soll hier Mouffes Denken in die Tradition eines konfliktiven Liberalismus eingeordnet werden. Im *ersten Teil* wird daher Mouffes und Laclaus genealogisches Vorgehen als ein Modus vorgestellt, trotz der Anerkennung der grundsätzlichen Kontingenz von Bewertungsprinzipien normative Maßstäbe für eine Neuformulierung des Sozialismus zu generieren. Zuvorderst gehört zu diesen ein liberal grundierter Pluralismus, den Mouffe jedoch nicht über eine systematische Genealogie der liberalen Demokratie, sondern in Auseinandersetzung mit deren größtem Kritiker Carl Schmitt konturiert. Von Schmitt lernt Mouffe einerseits, worin die Selbstgefährdungen der liberalen Demokratie bestehen, andererseits aber auch, dass die identitäre Demokratie, die Schmitt als Lösung dafür offeriert, keine Lösung ist. Im *zweiten Teil* wird der pluralistische Liberalismus, der Mouffes *agonistic democracy* normativ unterliegt, dessen ideengeschichtliche Referenzen sie aber nur *en passant* erwähnt, an ausgewählten Autoren nachgezeichnet. Die hier deutlich werdenden Traditionslinien eines konfliktiven Liberalismus, der auf die stabilisierende Bedeutung aktiv ausgetragener Konflikte abstellt, werden im *dritten Teil* zum Ausgangspunkt einer Neulektüre des Verhältnisses von Republikanismus und Liberalismus.

1. Mouffes Denken zwischen Sozialismus und Liberalismus

1.1 Genealogie und Hegemonie: Auf dem Weg zum liberalen Sozialismus

Trotz seines hohen Abstraktionsgrades wurde *Hegemony and Socialist Strategy* für eine konkrete historische Situation geschrieben, die Mouffe und Laclau in eine fundamentale Krisendiagnose fassen (Laclau/Mouffe 2012: 31 ff.). In den Staaten des Ostblocks hatte demnach der Kommunismus den Sozialismus politisch wie theoretisch in seinen Grundfesten erschüttert. Zugleich hatte in den westlichen Gesellschaften die von konservativer Seite als unregierbar apostrophierte Zunahme sozialer Kämpfe zentrale Defizite des sozialistischen Theoriegebäudes offenbart. Für die Neuen Sozialen Bewegungen könne der Sozialismus daher kaum mehr anschlussfähig sein: „In der Krise ist gegenwärtig die gesamte Konzeption des Sozialismus, die auf der ideologischen Zentralität der Arbeiterklasse, auf der Rolle der Revolution als dem begründenden Moment [...] sowie auf der illusorischen Erwartung eines vollkommen einheitlichen und gleichartigen Willens [...] basiert. [...] Ausgestattet mit ‚universalen‘ Subjekten und begrifflich um Geschichte im Singular errichtet, hat es [das sozialistische Konzept; Anmerkung d. A.] ‚Gesellschaft‘ als eine intelligible Struktur behauptet, die auf der Basis bestimmter Klassenpositionen intellektuell beherrscht und durch einen sinnstiftenden Akt politischer Natur als eine rationale und transparente Ordnung wiederhergestellt werden könnte. Heute ist die Linke Zeuge des letzten Aktes der Auflösung dieses jakobinischen Imaginären“ (Laclau/Mouffe 2012: 32, Hervorhebung im Original).

In dieser mit einigem Pathos vorgetragenen Diagnose legen Mouffe und Laclau ihre zentralen Kritikpunkte an der bestehenden sozialistischen Theorie in komprimierter Weise dar. Sie monieren die ökonomische Determination der Gesellschaft, den Essentialismus zwangsläufig klassenförmiger Subjektidentitäten sowie den teleologischen Geschichtsverlauf mit seinem Konzept der Revolution (vgl. Opratko 2012: 125) und weisen schließlich das Fundament dieser Theorie zurück: Universalismus und Rationalismus. Angesichts dieser Defizite sei der Sozialismus nicht fähig, die gegenwärtigen Probleme zu bewältigen. *Hegemony and Socialist Strategy* verfolgt das Ziel, die Ursache dieser problematischen Situation zu suchen und anschließend einen Ausweg zu entwickeln. Dafür bedienen sich Mouffe und Laclau eines explizit an Foucault angelehnten genealogischen Ansatzes, mit dem sie die theoretischen Verwerfungen aufdecken, die in den sozialistischen Entwürfen aus der Konfrontation von Ideologie und historischem Kontext entstehen. Auf diese Weise zielen sie auf eine Geschichte des Sozialismus ab, die ihr Gravitationszentrum in einem gemeinsam verschwiegenen Problem des sozialistischen Denkens hat: dem der Kontingenz (Laclau/Mouffe 2012: 37 f.; vgl. auch zum Folgenden Rüdiger 1996: 142–157).

Das Paradoxon von dogmatischer Erwartung und historischer Erfahrung rückt daher ins Zentrum des ersten Teils des Hegemoniebuches, in dem Mouffe und Laclau die je spezifische Konzeption dieses Dilemmas durch die marxistischen Theoretiker freilegen. Auf der einen Seite stehen dabei die sozialdemokratischen, westeuropäischen Marxisten – die Orthodoxie Kautskys, der Revisionismus Bernsteins und der Syndikalismus Sorels. Für sie hat das Erstarken des Kapitalismus in Europa zu einer theoretisch nicht vorgesehenen Fragmentierung des Klassensubjekts geführt (Laclau/Mouffe 2012: 50 f., 71 f., 75 f.). Die russische Seite um Plechanow, Trotzki und Lenin hingegen sei damit konfrontiert, dass mangels einer bourgeoisen Klasse das ökonomische Stufenmodell wackelig

geworden ist. Daher müsste ein neuer Akteur gefunden werden, mit dem die Zwischenstufen zur geschichtsphilosophisch fixierten Revolution erreicht werden können.

Um diese aktorale und teleologische Lücke zu schließen, sei die Idee der Hegemonie ins Spiel gebracht worden. Allerdings wurden bis hin zu Lenins Zuspitzung der Hegemonie auf autoritäre Führung die in der Not der Kontingenz herzustellenden Klassenbündnisse immer nur im Widerspruch zu dem ‚eigentlichen‘ Geschichtsverlauf und -subjekt gesehen (ebd.: 81 f., 87 f., 95–100). Mouffe und Laclau zufolge gelingt es erst Antonio Gramsci, beide Traditionen in einem neuartigen Hegemoniebegriff zusammenzuführen, der die autoritäre Tendenz des Marxismus ablegt und „die Grundlage für eine demokratische Praxis der Politik“ schafft (ebd.: 107, vgl. 100–107). Dafür ließe Gramsci nicht nur das Diktat der revolutionären Geschichte hinter sich, sondern reduziere – trotz seiner Präferenz für Klassenaktive – auch politische Subjekte nicht mehr auf vorfixierte Klassenidentitäten. Diese können sich zumindest im Prinzip in politischen Praktiken frei formen. Für Mouffe und Laclau bildet dieser Hegemoniebegriff den Ausgangspunkt für jene Teile ihres Buches, die die sozialwissenschaftliche Diskussion in erster Linie interessiert haben: die Entwicklung des epistemologischen Modells der Diskurstheorie und das dazu in Spannung stehende Konzept einer radikalen Demokratie (Rüdiger 1996: 165 f., 200).

Die Grundidee der Diskurstheorie als Hegemonietheorie zielt auf die heuristische Erfassung der Realität unter den Bedingungen der Kontingenz (vgl. zum Folgenden etwa Jörke 2004: 165–170; Opratko 2012: 131–138; Rüdiger 1996: 159–166): Jede Sache, jede Idee und jedes Subjekt sei nicht per se in der menschlichen Welt existent, sondern werde als ein spezifisch bedeutsames Element erst über sprachliche und außersprachliche Mittel konstituiert. Indem ein Element in eine bestimmte Relation zu anderen Punkten im diskursiven Raum gebracht wird, erhält es einen bestimmten Sinn. Die Formung und Veränderung dieser im Prinzip völlig offenen Beziehungen vollzieht sich dabei durch die ‚Praxis der Artikulation‘. Indem Artikulationen bestimmte eindeutige Zuordnungen (Äquivalenzen) herstellen, an Knotenpunkten verdichten und so andere Beziehungsmöglichkeiten aus dem Diskurs ausschließen, erscheinen bestimmte Deutungen als selbstverständlich. Auch die Beschaffenheit der Gesellschaft, ihre Grenzen und inneren Strukturen, sind demnach nicht als Totalität oder Einheit vorgegeben, sondern werden diskursiv konstruiert und können dementsprechend herausgefordert werden. Hierin liegt für Mouffe und Laclau die Politizität des Gesellschaftlichen. Die Vormachtstellung, sprich Hegemonie, einer artikulativen Praxis ist dann abhängig von dem Aufwand, den eine andere artikulativen Praxis betreibt, um sich als Antagonismus gegen die dominante Sicht der Dinge zu stellen und selbst zur Deutungshoheit zu gelangen. Laclau und Mouffe dechiffrieren damit kulturelle und soziale Ordnungen als Funktion diskursiver Konstruktion, in der Sinn permanent erzeugt und reproduziert werden muss, dadurch aber auch stets der Veränderung zugänglich ist (Rüdiger 1996: 171; Stäheli 2009: 258).¹

1 Es ist hier nicht möglich, die Kritik an dieser Diskurstheorie zu diskutieren. Dennoch wollen wir zumindest auf drei zentrale Punkte hinweisen: Erstens fehle der Theorie nicht nur eine räumliche Dimension (Rüdiger 1996: 210), sondern durch die Aufgabe der Trennung von Diskursivem und einem für die menschliche Welt relevanten Außerdiskursiven könne auch die für Gramsci so wichtige Panzerung der Hegemonie mit Zwang und Gewalt nicht mehr erfasst werden (Opratko 2012: 153). Zweitens bleibe aus den gleichen Gründen im Dunkeln, warum sich wer auf welcher Seite eines Antagonismus einschreibt (ebd.: 143; Osborne 1991: 218). Schließlich sei die Diskurstheorie insofern zu allgemein, als dass sie nicht erklären könne, welche Bedingungen die empirische Vormachtstellung einer konkreten Artikulation begünstigen (Jörke 2004: 179).

Vom Standpunkt der Diskurstheorie aus gesehen, gibt es dementsprechend keinen Maßstab, der Gründe für die normative Bevorzugung des einen oder anderen Gesellschaftsentwurfs liefert. Laclaus und Mouffes eigener politischer Vorschlag ergibt sich daher nicht logisch aus der Diskurstheorie, sondern wird vielmehr selbst als eine mögliche Artikulation ausgestellt, um deren Durchsetzung zu kämpfen wäre (Rüdiger 1996: 189; Stäheli 2009: 271). Dennoch sind die Argumente, die Mouffe und Laclau schließlich für ihren Entwurf der sozialen Ordnung einbringen, nicht beliebig: Das genealogische Vorgehen im Anschluss an Foucault stellt den Versuch dar, der Gegenwart vom Standpunkt ihres spezifischen Problemhorizontes aus eine neue Geschichte zu schreiben. Die Genealogie „rekonstruiert nicht eine ‚Realgeschichte‘, der es um die wirklichen Ereignisse geht, sondern konstruiert eine [...] zugespitzte und fiktionale ‚Poetik der Geschichte‘“, die auf die Infragestellung und Neubestimmung des Selbstverständnisses von Subjekt und Gesellschaft zielt (Bohlender 2011: 17, Hervorhebung im Original).² Sensibilisiert durch die Krise des Sozialismus und die Pluralisierung politischer Kämpfe legen Mouffe und Laclau in diesem Sinne eine Geschichte des marxistischen Denkens vor, mit der sie die scheiternde Bearbeitung des Kontingenzproblems ins Zentrum rücken.

Ihr Problemlösungsvorschlag kann hierauf in doppelter Hinsicht aufbauen: Mit Blick auf ihren wissenschaftstheoretischen Vorschlag liefert die Erzählung vom Einbruch der Kontingenz historische Argumente dafür, die im Diskursmodell ontologisch gesetzte Ubiquität der Kontingenz als eine triftige Prämisse anzunehmen.³ Für ihr politisches Konzept hingegen ist die Genealogie der Modus, in dem Mouffe und Laclau durch die narrative Bearbeitung der Vergangenheit der eigenen politischen Gemeinschaft normative Maßstäbe generieren (Laclau/Mouffe 2012: 34, 208; vgl. Rüdiger 1996: 207): Die Verweigerung der Anerkennung der Kontingenz wird einerseits als das Problem markiert, das die gegenwärtige Schwäche des Marxismus ausmacht, und andererseits als ein tradiertes, in der Geschichte des marxistischen Denkens verankertes Moment ausgestellt. Marxistisch interessierten Lesern⁴ kann so schließlich eine Rekonfiguration seines Normhorizontes vorgeschlagen werden, die mit der Geschichte ihres Denkens vereinbar bleibt: „Für jene [...] kann das hier entworfene Programm einer radikalen und pluralen Demokratie eine Reformulierung sozialistischer Ideale bieten, die das, was als die zentrale Lektion des Niedergangs des Sozialismus sowjetischen Typs angesehen werden muß, mitberücksichtigt: daß es nämlich keinen Sozialismus ohne Demokratie und ohne Respekt vor den Menschenrechten geben kann und daß liberale politische Institutionen [...] die notwendige Bedingung für einen wirklichen Pluralismus sind“ (Laclau/Mouffe 2012: 23). Erst dieser liberal grundierte Pluralismus – das ist die strategische Pointe des Hegemoniebuches – stellt die Bündnisfähigkeit des marxistischen Denkens wieder her, die angesichts der Fragmentierung der Neuen Sozialen Bewegungen nötig ist, um dem sozialistischen Streben nach Gleichheit Schlagkraft zu verleihen (ebd.: 221, 228).

2 Mouffe und Laclau (2012) diskutieren diese Spezifik ihres Vorgehens ausführlich auf Seite 33 f. Im Übrigen besteht hierin durchaus eine Ähnlichkeit zu Hannah Arendts ‚Montagemodell‘, mit dem „nicht die Vergangenheit bewahrt oder so wiedergegeben werden [soll], wie sie gewesen ist, sondern so, wie sie vom gegenwärtigen Standpunkt aus erscheint“ (Volk 2010: 33).

3 Auch das wissenschaftliche Wissen stellt in Mouffes und Laclaus Konzept freilich eine Funktion des Diskursiven dar, wobei sie hier mit Foucault übereinstimmen, der die Verschränkung von Wissen und Macht gerade zur Grundlage seiner genealogischen Methode macht (vgl. Saar 2007: 219 f.).

4 Zur besseren Lesbarkeit wird hier und im Folgenden das generische Maskulinum verwendet; wir möchten aber explizit darauf verweisen, dass damit stets beide Geschlechter angesprochen sein sollen.

1.2 Das demokratische Paradox und die Frage: Warum Schmitt?

Die positive Bewertung des Liberalismus steht freilich der radikalen Kritik am liberalen Denken gegenüber, die Mouffe in ihren weiteren Schriften immer wieder polemisch gegen den Neoliberalismus, die Politik der Neuen Mitte sowie Habermas und Rawls vorbringt. Dabei macht Mouffe drei gemeinsame Kernpunkte dieser liberalen Programme aus, gegen die sich ihre Kritik richtet: „rationalism, individualism and universalism“ (Mouffe 1993: 7). Mouffe ruft damit am Beginn ihrer Liberalismuskritik jene Punkte wieder auf, die schon am Anfang der Dekonstruktion des Marxismus standen. Sie wendet sich erneut gegen rationale Notwendigkeiten, universell gültige Normen und einen essenzialistischen Subjektbegriff⁵ und verdichtet dies auf ein zentrales Defizit: die Negation des Politischen (Mouffe 2007: 17). Die Kritik am Liberalismus und Sozialismus hat so eine gemeinsame Stoßrichtung: Schalte der Sozialismus für Laclau und Mouffe das Politische dort aus, wo er auf die Determination von Akteuren und geschichtlichen Verläufen beharrt, leugne der Liberalismus die „Untilgbarkeit des Antagonismus“ (ebd.).⁶

Im Vergleich zum Hegemoniebuch hat sich jedoch ab den 1990er Jahren Mouffes Problemhorizont verschoben. Die Neuen Sozialen Bewegungen haben den im Hegemoniebuch noch beobachteten Kampf verloren und es seien jene liberalen Konzepte hegemonial geworden, die Demokratie allein in rationalistischen, universalistischen und individualistischen Kategorien beschreiben (Mouffe 2009: 3 f.). Dieser Hegemonie folge jedoch die Autokatalyse des Liberalismus, da seine Negation des Politischen das Ventil verschließe, durch das Alternativen innerhalb des demokratischen Rahmens artikuliert werden könnten. Infolgedessen verlagert sich die Artikulation des Widerspruchs sukzessive auf Rechtspopulismus und Terrorismus, wodurch der Bestand der liberalen Demokratie als Ganzes gefährdet sei.

Ihren Fluchtpunkt finden beide Problemdiagnosen in ihrem historischen Ursprung, den Mouffe in der ‚demokratischen Revolution‘ am Ende des 18. Jahrhunderts verortet. Hier sei einerseits die alte theologische Vorstellungswelt einem Bewusstsein für die Machbarkeit der sozialen Ordnung gewichen und andererseits der Raum des Machbaren mit den leeren Signifikanten Gleichheit und Freiheit durch einen neuen, demokratischen Rahmen begrenzt worden (Laclau/Mouffe 2012: 192–199; Mouffe 2009: 1 ff.). Folgerichtig konstatiert Mouffe (2009: 130) für ihren neuen Problemhorizont: „To grasp the shortcomings of the dominant view we need to go back to its origins: the period of Enlightenment. [...] In their attempt to ground politics on Reason and Nature, the Philosophes of the Enlightenment were led to present an optimistic view of human sociability, seeing violence as an archaic phenomenon that does not really belong to human nature“. Dieser Ausschluss von Gewalt und Konflikt sei jedoch belegbar eine Illusion, mit der die Philosophen die ambivalente Natur des menschlichen Zusammenlebens verpasst hätten.

5 Dieser essenzialistische Subjektbegriff des liberalen Individualismus ist jene problematische Seite, die er mit dem Sozialismus teilt. Bereits im Hegemoniebuch begannen Laclau und Mouffe damit, die Vorstellung eines uneindeutigen Subjekts infrage und ihr eine Konzeption des fragmentierten Subjekts mit multiplen und diskursiv immer nur prekär stabilisierten Identitäten entgegenzustellen (vgl. Laclau/Mouffe 2012: 152–161; Rüdiger 1996: 172 ff.). Die zweite problematische Seite des liberalen Individualismus besteht in seiner atomistischen Ausrichtung. Auf dieses Problem sozialer Bindekräfte wird unten zurückzukommen sein.

6 Im deutschen Kontext hat unabhängig von Mouffe und Laclau vor allem Koselleck (2014) auf die enge Verbindung von Liberalismus und Sozialismus aufmerksam gemacht.

Dafür sei es ihnen aber gelungen, diese Illusion als die notwendige Grundlage des demokratischen Projekts zu verkaufen: „To begin thinking about democracy in a different way it is high time to understand that the critique of Enlightenment epistemology does not constitute a threat to the modern democratic project“ (ebd.: 133, vgl. 130–134).

Hier zeigt sich deutlich, dass Mouffes Kritik des gegenwärtigen Liberalismus als eine Kritik der Aufklärung entworfen ist,⁷ die vor dem Horizont einer grundlegenden Gefährdung des Liberalismus durch sich selbst geübt wird. Mouffe zielt daher darauf ab, dass die liberal-demokratischen Institutionen zu keinem Zeitpunkt garantiert seien, sondern es stets notwendig sei „to fortify and defend them“ (ebd.: 4). Der Bestand der liberalen Demokratie stellt sich also nicht als eine autopoietische Entität dar, sondern bedarf einer aktiven, das heißt notwendigerweise politischen Verteidigung. Diese Erkenntnis will Mouffe gegen die aktuell hegemoniale Sichtweise plausibilisieren und setzt daher zu einer Neubeschreibung der liberalen Demokratie „in terms of ‚agonistic pluralism‘“ an (ebd.). Allerdings liefert sie diese interventive Neuerzählung des Selbstverständnisses der liberalen Demokratie⁸ nicht mehr in einer systematischen Genealogie, sondern in einzeln entwickelten Antagonismen: „[W]hen I’m writing I always need to think in terms of somebody I’m arguing against. I can’t just sit and try to develop an idea if it’s not in relation to somebody arguing something different“ (Worsham/Olson 1999: 171)⁹. Die Verteidigung der liberalen Demokratie setzt daher bei deren größtem Gegenspieler an: Carl Schmitt.

In ihrem eigenen Selbstverständnis als Linksliberale sieht Mouffe (1999b: 5) sich keineswegs in der Tradition eines Linksschmittianismus. Vielmehr ließe sich aus der Auseinandersetzung mit Schmitts vehementer Liberalismuskritik lernen, wo die (Selbst-)Gefährdungen des Liberalismus liegen, um diese in einem „truly political liberalism“ aufzuheben (ebd.: 1, 4; vgl. Mouffe 1990: 65; Worsham/Olson 1999: 171 f.). Die Beschäftigung mit Schmitt fungiert gewissermaßen als eine Impfung, damit die liberale Demokratie Antikörper ausbilden kann.

Dabei stößt Mouffe durch Schmitt auf das grundlegende Dilemma der liberalen Demokratie: Der Liberalismus mit seiner Logik individueller Freiheit sei tendenziell unvereinbar mit der homogenisierenden Logik der Demokratie. Will diese ihr Prinzip der Volkssouveränität durchsetzen, müsse sie dafür ein Kriterium bestimmen, das die Zugehörigkeit und Nichtzugehörigkeit zum Volk festlegt. Die Gleichheit der Demokratie sei daher eine politisch gemachte Gleichheit, die auf der Inklusion einiger unter der Bedingung der Exklusion aller anderen beruhe. In seiner juridischen Stoßrichtung ziele der Liberalismus demgegenüber auf eine Inklusion aller, die zur Bewahrung der Freiheit des Einzelnen jedoch über grundlegende Bürgerrechte nicht hinauskommt (Mouffe 1999a: 38–47; 1990: 60; Worsham/Olson 1999: 171 ff., 187). Aus dieser Diagnose zieht Schmitt laut Mouffe allerdings die falsche Schlussfolgerung: Indem er den politischen Konflikt

7 Dies gilt bereits für die Kritik des Marxismus, da dieser entweder in der Tradition Hegels, des Materialismus oder Kants stehe (Laclau/Mouffe 2012: 61). An Mouffes und Laclaus Konzepten von Hegemonie und demokratischer Revolution wurde kritisiert, ihnen läge selbst ein modernisierungstheoretischer Ansatz zu Grunde (Opratko 2012: 149 f.; Rüdiger 1996: 201 ff.). Mouffe lässt zwar erkennen, dass sie eine pluralitätsbewusste Demokratie für weiterentwickelt hält, betont aber auch die Kontingenz und Veränderbarkeit dieses Modells; ihrer Theorie eignet so eine gewisse Ambivalenz.

8 Der explizite Bezug auf Rortys Konzept der *Redescription* verdeutlicht diese Absicht: Rorty intendierte mit seiner Methode, gegenwärtige Probleme mit neuen Vokabeln eine alternative Beschreibung zu verleihen (Topper 1995). Eine umfassende Parallelisierung von Rorty und Laclau/Mouffe hat Rüdiger (1996) vorgelegt.

9 Bei diesem Titel handelt es sich um ein ausführliches Interview von Worsham/Olson mit Mouffe.

auf den Gegensatz zwischen Völkern reduziert, um damit innergesellschaftliche Homogenität herzustellen, laufe seine Konzeption der identitären Demokratie selbst auf eine Negation des Politischen hinaus. Schmitt opfert, so ließe sich Mouffes Kritik pointieren, den Konflikt auf dem Altar einer substanzialistischen Gleichheit (Mouffe 1990: 65; 1999b: 5, 48 ff.; vgl. Thaa 2011: 134).

Für Mouffe bietet Schmitt also eine hochgradig gefährliche Lösung für die Probleme der liberalen Demokratie an, gleichwohl habe er das zentrale Defizit des Liberalismus erkannt: Mit seiner Beschränkung auf die Inklusion qua Bürgerrechte neige dieser dazu, die Relevanz von sozialen Bindekräften zwischen den Mitgliedern einer Gesellschaft zu unterschätzen (Mouffe 1999a: 47 f.). Mouffe (2009: 3 f.) reformuliert daher das liberale Paradox: Für sie schließen sich die liberale Logik von Freiheit und Inklusion und die demokratische Logik von Gleichheit und Exklusion nicht aus, sondern stehen in einem unauflösbaren Spannungsverhältnis, das seit der Aufklärung immer wieder neu austariert wurde. Ganz im Sinne hegemonialer Artikulationen strebe dabei jede der beiden Logiken eine Schließung des diskursiven Raumes zu ihren Gunsten an. Für Mouffe bedeutet aber gerade diese Schließung die größte Gefahr für die Verwirklichung der Ideale von Freiheit und Gleichheit.

Ihre Neuerzählung der liberalen Demokratie erklärt daher einen agonistisch verfassten liberalen Pluralismus zum axiologischen Prinzip. Gegen die demokratische Logik gerichtet, verhindere er die Homogenisierung verschiedener Varianten des guten Lebens; gegen den Rationalismus jenes aufklärungsphilosophischen Liberalismus verbürge er einen auf Dauer gestellten Streit einer Vielzahl politischer Alternativen (Mouffe 1999a: 44; 2009: 56 f.) – „Pluralism [...] is the great contribution of liberalism to modern society“ (Mouffe 1990: 58). In ihrem stets gegen einen Kontrahenten argumentierenden Denken hat Mouffe allerdings weder eine Genealogie dieses anderen, pluralistischen Liberalismus vorgelegt noch ihre affirmativen Bezüge detailliert entwickelt. Im Folgenden sollen diese daher an einigen Beispielen – gewissermaßen nachholend – in den Blick rücken.

2. Pluralistischer Liberalismus

2.1 Integration über Konflikt: Alexis de Tocqueville und Isaiah Berlin

Wie im letzten Abschnitt gezeigt, entwickelt Mouffe die Grundüberlegungen ihrer politischen Theorie über eine Dekonstruktion des marxistischen Sozialismus und des universalistischen Liberalismus. Beiden Ordnungsentwürfen attestiert sie eine Negation des Politischen: Im Falle des Sozialismus liege diese in der ökonomischen Determinierung politischer Akteure und historischer Verläufe, im Falle des Liberalismus in seiner grundsätzlichen Verneinung der antagonistischen Struktur des Politischen. Mouffe zielt mit dieser Kritik jedoch nicht auf eine Überwindung von Sozialismus und Liberalismus, sondern auf eine Neubeschreibung der liberalen Demokratie als einer grundsätzlich paradoxalen Verbindung von Freiheit und Gleichheit, die zur Stabilisierung dieser kontingenten Vermittlungsleistung gegen einseitige Auflösungen geschützt werden müsse (Mouffe 2009: 5; vgl. Marchart 2008: 11). Dabei gerät ein pluralistischer Liberalismus in den Blick, der Integration über Konflikt vorstellt.

Dieser agonistische Pluralismus, den Mouffe vor allem in Auseinandersetzung mit Schmitts Kritik am Liberalismus konturiert, hat seinen modernen Ursprung in der Demo-

kriatiethorie des französischen Liberalen Alexis de Tocqueville. Die Etikettierung von Tocqueville als ‚Liberaler‘ muss jedoch spezifiziert werden. Das betrifft nicht nur seine gegen rationalistische Verkürzungen des Demokratieverständnisses gerichtete Aufmerksamkeit für „das altertümlich klingende Konzept der Leidenschaften“ (Blum 2005: 69),¹⁰ sondern ebenso seine zentrale Annahme, die liberaldemokratischen Grundwerte Freiheit und Gleichheit stünden in einer letztlich nicht aufzulösenden Spannung zueinander (Tocqueville 1987: 141 ff.).

Das dilemmatische Verhältnis von Freiheit und Gleichheit spitzt Tocqueville in drei Szenarien krisendiagnostisch zu. So besteht *erstens* die Gefahr, dass die politische Freiheit verantwortlicher Teilhabe zugunsten sozioökonomischer Gleichheit aufgegeben wird und die Demokratie in einen sanften Wohlfahrtsdespotismus abgeleitet. Diese gefährliche Umstellung von Input- auf Output-Legitimation lässt sich mit einigen Formen der Freiheit sehr gut verbinden: mit der ‚demokratischen‘ Freiheit, seine ‚Vormünder‘ selbst zu wählen, und mit der ‚liberalen‘ Freiheit, sich von aktiver politischer Partizipation in den privaten Bereich zurückzuziehen (ebd.: 463 ff.). Die *zweite* Gefahr sieht Tocqueville in der Entstehung einer durch Handel und Industrie begründeten neuen „Aristokratie der Fabrikanten“ (ebd.: 239 f.). Er bezeichnet die kapitalistische Herrschaft auch als eine der härtesten Herrschaftsformen, insofern deren Ziel nicht darin besteht, die Industriebevölkerung zu regieren, sondern sie im Interesse der eigenen Gewinnmaximierung auszunutzen. Die darüber forcierte soziale Polarisierung löse die spezifischen Bindestrukturen und Kooperationsformen demokratischer Gesellschaften auf. Hier schließt die *dritte* Krisendiagnose an. Demnach befördere das liberale Ideal des autonomen, von sozialen Beziehungen losgelösten und gemeinschaftlicher Verantwortung enthobenen Individuums in Verbindung mit dem demokratischen Gleichheitsstreben einen ‚konformistischen Individualismus‘, der die Grundlagen liberaldemokratischer Gesellschaften untergräbt.

Trotz dieser Gefährdungen ist Tocqueville überzeugt, dass es am Handeln der Menschen liegt, ob die Freiheit in der Gleichheit bewahrt werden kann. Der liberale Aristokrat setzt hier zuvorderst auf die spezifisch demokratische „Kunst der Vereinigung“ (ebd.: 166). Nicht nur die politischen, sondern alle freiwilligen Vereinigungen, in denen sich die Bürger zur Verwirklichung gemeinsamer Interessen zusammenschließen, stellt Tocqueville als Institutionen vor, die Freiheit und demokratischen Zusammenhalt verbürgen: „Hineingestellt in den öffentlichen Widerstreit der Meinungen und Interessen erwerben die Bürger in ihnen zum einen praktische Kenntnisse, wie die Fähigkeit sich zu organisieren, Meinungen zu bündeln und Einfluss zu nehmen; zum anderen entwickeln sie Einstellungen und Werte wie Selbstständigkeit, Vertrauen und Gemeinsinn, die ihren sozialen Zusammenhalt stärken“ (Blum/Malowitz 2012: 194).

Mit diesem pluralistischen und partizipatorischen Ansatz hat Tocqueville Mitte des 19. Jahrhunderts das Konzept einer zivilgesellschaftlichen Demokratie konturiert, an das im 20. Jahrhundert eine Reihe von Autoren angeschlossen haben wie die Republikanerin Hannah Arendt (1994), der Kommunitarist Michael Walzer (1996), der Liberale Ralf Dahrendorf oder auch Robert Putnam (1993; 2000) mit seinem einflussreichen Konzept des „Sozialkapitals“. Diesen durchaus divergierenden Rezeptionen von Tocquevilles

10 Die Betonung der Rolle von Leidenschaften in der Politik und die Kritik an rationalistischen Verkürzungen der Demokratie gehört zu den zentralen Einwänden von Mouffe gegenüber der deliberativen Demokratietheorie (unter anderem Mouffe 2007: 35 ff.; Worsham/Olson 1999: 194 ff.). Sie findet sich beinahe gleichlautend in Michael Walzers Essay-Band *Vernunft, Politik und Leidenschaft. Defizite liberaler Theorie* (1999).

komplexer Krisendiagnose¹¹ ist eine Grundeinsicht gemeinsam, die auch Mouffe teilt. Für sie sind Konflikte nämlich nicht nur unvermeidlich, sondern ihrer Austragung kommt eine dynamisierende und damit stabilisierende Funktion für das demokratische Gemeinwesen zu (Mouffe 2009: 113).

Dass die konfliktuelle Austragung unterschiedlicher Interpretationen von Freiheit und Gleichheit zu den Grundbedingungen einer pluralistischen Demokratie gehört, stellt für Mouffe den liberalen Minimalkonsens dar (ebd.: 12). Damit reformuliert sie Isaiah Berlins Einsicht, angesichts der Fragmentierung der politischen und moralischen Welt sei ein rationaler Konsens weder möglich noch wünschenswert. In *Das krumme Holz der Humanität* verweist Berlin seinerseits darauf, dass er diese Einsicht ganz wesentlich der Lektüre von Machiavelli verdanke. Durch dessen Gegenüberstellung von politischen und christlichen Tugenden sei ihm „schockhaft“ klar geworden, „daß nicht alle obersten Werte, an die sich Menschen heute halten und in der Vergangenheit gehalten haben, unbedingt miteinander vereinbar sein müssen“, sondern dass sie häufig, ja eigentlich immer im Konflikt liegen. Man sei daher unwiderruflich vor eine Wahl gestellt und müsse sich entscheiden (Berlin 1992a: 22; vgl. Berlin 1992c: 50 f.). Diesem antirelativistischen Pluralismus¹² zufolge, den Berlin (1992a: 25 f.) anhand von Machiavelli, Giambattista Vico und Johann Gottfried Herder erörtert, gibt es viele verschiedene Ziele, „nach denen Menschen streben und dabei doch ganz und gar rationale Menschen bleiben können, die fähig sind, einander zu verstehen, Mitleid füreinander aufzubringen und voneinander Einsichten zu gewinnen“.

Dahrendorf (2008: 51) sieht in diesem „Lob des Pluralismus“ die stärkste These Berlins, über die er seine mindestens in der Präsentation missverständliche Gegenüberstellung „negativer“ und „positiver Freiheit“ berichtet (ebd.: 54).¹³ Berlins vehemente Verteidigung der Freiheit als ein von Gleichheit, Fairness oder Gerechtigkeit zu unterscheidendes Ideal bedeute weder, dass Freiheit per se der höchste Wert ist noch „dass Gleichheit oder Gerechtigkeit Unwerte sind“. Vielmehr gäbe es „eine Mehrzahl von respektablen Werten, die einander an kritischen Punkten widersprechen können. Das ist eine schlichte Tatsache, die wir respektieren müssen. Genauer gesagt muss der Konflikt von Werten in einer liberalen Ordnung ausgetragen werden“ (ebd.: 55). Für Dahrendorf liegt im unvermeidlichen Wertpluralismus eine der „fundamentalen Begründungen für demokratische Institutionen“, weil dort, „wo letzte Werte unversöhnlich bleiben, eindeutige Lösungen nicht gefunden werden können“, der Raum für den notwendigen Parteienkampf besteht (ebd.: 55 f.). Berlin führe diesen Gedanken zwar nicht weiter, aber er habe diesbezüglich doch einen Fehler seiner ursprünglichen Thesen korrigiert. So bemerkte er, dass es zwar zur Freiheit gehöre, die Möglichkeiten des Handelns zu nutzen oder es sein zu lassen, dass aber der Verzicht auf die Möglichkeit aktiver Teilhabe die bürgerliche oder politische Freiheit nicht vergrößere. Dahrendorf spitzt diese Korrektur mit Blick auf mo-

11 Zu Tocquevilles komplexer Krisendiagnose, einschließlich der paradoxen Effekte von Assoziationen, und der Rezeption bei Putnam vergleiche Straßenberger (2005).

12 Bei diesem Pluralismus handele es sich nicht, wie Berlin (1992a: 25) betont, um einen Relativismus nach dem Motto „Ich nehme lieber Kaffee. Du nimmst lieber Champagner. Unsere ‚Geschmäcker‘ sind verschieden. Mehr lässt sich darüber nicht sagen.“, sondern um die Anerkennung der konflikthaften Natur des Politischen wie des Moralischen. Vgl. zum Pluralismus Berlin (1992b: 106–122; 1992c: 57–66; 1992d: 91–96).

13 Interessanterweise ist die von Dahrendorf kritisierte Bevorzugung der negativen Freiheit in Berlins Freiheitsaufsatz auch der Punkt, an dem Mouffe (1993: 37 f.) sich explizit von Berlin abgrenzt.

derne Gesellschaften noch einmal zu: „Auch Apathie kann Freiheit zerstören, ungenutzte Möglichkeiten schwinden dahin; so eröffnen sich Chancen für Usurpatoren. Es ist also möglicherweise nicht genug, nur von der ‚Chance des Handelns‘ und nicht vom Handeln selbst zu sprechen. Es gibt auch so etwas wie eine Entropie der Freiheit. Daher ist tätige Freiheit nötig“ (ebd.: 56).¹⁴

Berlin (1992a: 29) selbst hat aus der Unmöglichkeit, Wertekollisionen zu vermeiden, gefolgert, dass Menschen dazu verurteilt seien, Entscheidungen zu treffen. Zwar gibt es für ihn nach wie vor eine universale „Sphäre objektiver Wertvorstellungen“ (ebd.: 26), aber die Hierarchie der Werte darin ist in keiner Hinsicht festgeschrieben und muss frei entschieden werden. Diese radikalen Entscheidungen seien aber nicht das Ergebnis einer wechselseitigen Deliberation von Bürgern (van den Brink 2007: 20 f.), es handele sich vielmehr um ein immer „prekäres Gleichgewicht [...], das ständig in Gefahr ist und ständig neu hergestellt werden muß“ (Berlin 1992a: 36). Die „Aufrechterhaltung eines prekären Gleichgewichts“ stellt für Berlin die einzige Möglichkeit dar, „ausweglose Situationen, in denen unerträgliche Entscheidungen zu treffen wären, vielleicht gar nicht erst entstehen“ zu lassen. Hierin besteht „die erste Forderung an eine verträgliche Gesellschaft“ (ebd.: 34). Für Bert van den Brink stellt Berlins dezisionistischer Pluralismus daher ein liberales Gegenmodell zu John Rawls’ Ideal konfliktfreier politischer Kooperation dar: Während es in Rawls’ gerecht eingerichteter und von ‚vernünftigen‘ Bürgern bewohnten Welt keine grundlegenden Konflikte darüber gäbe, „an welchen Werten man sich orientieren, welchen Grundsätzen man folgen oder wen man in die politische Gemeinschaft einbeziehen bzw. aus ihr ausschließen soll“ (van den Brink 2007: 20f.), sähe Berlin in dem Ausschluss der ethisch-politischen, kulturellen und sozioökonomischen Konflikte aus der politischen Agenda eine weitreichende Entpolitisierung. Für ihn gehöre es zu den „Bürden politischen Urteilens“, dass sich Wertekollisionen nicht rationalistisch auflösen lassen (ebd.: 22), sondern nur über einen immer wieder aufs Neue herzustellenden Kompromiss vermittelt werden können.

Berlins Ablehnung, Wertekonflikte über die Auszeichnung eines kardinalen Wertes stillzulegen (Berlin 1992a: 19, 29), und Tocquevilles zivilgesellschaftliche Konzeption von Demokratie, in der Integration über Konflikt erfolgt, weisen markante Berührungspunkte zu einem spezifischen Strang kommunitaristischen Denkens auf, nämlich zu dem pluralistischen Zivilrepublikanismus von Michael Walzer.

2.2 Michael Walzers pluralistischer Zivilrepublikanismus

In der Liberalismus-Kommunitarismus-Debatte standen sich zwei ‚feindliche Lager‘ gegenüber. Auf der einen Seite befand sich eine Gruppe als „Kommunitaristen“ gelabelter Theoretiker, die aufgrund ihres Rekurses auf das Ideal des Aktivbürgers und der Rehabilitierung des *phronesis*-Konzepts auch als Neoaristoteliker bezeichnet wurden. Dementgegen stand das Lager der „Liberalen“, das seinen Namen „durch die gemeinsame Orientierung an der Rawlschen Leitidee [erhielt], daß unter den modernen Bedingungen eines Wertpluralismus nur das allgemeine Prinzip gleicher Rechte, Freiheiten und Chancen als ein normativer Maßstab dienen kann, an dem sich die Gerechtigkeit eines Gemeinwesens

14 Herfried Münkler (2010) hat Dahrendorf nicht zuletzt aufgrund dieser Einsicht als „republikanischen Liberalen“ beziehungsweise als „liberalen Republikaner“ bezeichnet.

bemessen darf“ (Honneth 1993: 8). Die Debatte umfasste im Wesentlichen drei Fragekomplexe: die politisch-anthropologische Frage nach dem Begriff der Person, die meta-theoretische Frage nach dem Status von Moralphilosophie, einschließlich der Begründbarkeit universal gültiger Standards, sowie die politisch-institutionelle Frage nach der Neutralität des Staates (Haus 2003: 19).

Mouffe hat in dieser Kontroverse doppelt Partei ergriffen. So gilt ihre Sympathie innerhalb dieser konkreten, partikularen Debatte zwar zunächst klar den Kommunitaristen, doch differenziert sie ihre Parteinahme für die kommunitaristischen Neoaristoteliker noch einmal, wenn sie gegen Alasdair MacIntyre und Michael Sandel gewendet eine Rückkehr zu Aristoteles heute nicht für plausibel hält (Mouffe 1993: 28–35; Worsham/Olson 1999: 168 f.). Demgegenüber unterstützt Mouffe explizit den zivilrepublikanischen Ansatz von Michael Walzer sowie sein Gerechtigkeitsideal der „komplexen Gleichheit“, einschließlich der damit verknüpften starken Rolle des Staates (Mouffe 1993: 33 ff.; 2009: 63, 134). Dabei ist freilich entscheidend, dass Mouffe in Walzers Kritik am rationalistischen, universalistischen und individualistischen Liberalismus, demgegenüber er einen „politischen Egalitarismus“ pluralistischer Prägung verteidigt,¹⁵ einen liberalen Ansatz sieht.¹⁶

Walzer selbst bezeichnet sein Konzept als liberale Korrektur von vier im gegenwärtigen Diskurs virulenten politischen Ordnungsvorstellungen. Polemisch grenzt er sich von „dem bürgerlichen Republikanismus, dem Marxismus, dem Radikalliberalismus der ‚libertarians‘ und den verschiedenen Varianten des Nationalismus“ ab (Krause/Malowitz 1998: 126), denen er jeweils eine eindimensionale Auffassung der Idee des guten Lebens attestiert (Walzer 1996: 67 ff.).¹⁷ Gegen diese Verengung verknüpft Walzer ein republikanisches Politikverständnis mit der liberalen Anerkennung ausdifferenzierter und autonomer Handlungsbereiche in pluralistischen Gesellschaften. Die positive Freiheit zur aktiven Gestaltung des Gemeinwesens bleibt hier nicht auf den Bereich staatlich-politischen Handelns beschränkt, sondern gewinnt die ihr eigene Praktikabilität und Attraktivität aus den verschiedenen Formen bürgerschaftlichen Engagements in den Netzwerken und freiwilligen Assoziationen der zivilen Gesellschaft.¹⁸

-
- 15 Im Vorwort zu den *Sphären der Gerechtigkeit* schreibt Walzer (1998: 18 f.): „Ziel des politischen Egalitarismus ist eine Gesellschaft, die frei ist von Herrschaft. [...] Diese Hoffnung gilt nicht der Auslöschung jeglicher Unterschiede zwischen den Menschen; wir müssen nicht alle gleich sein oder die gleiche Menge gleicher Dinge besitzen. Die Menschen sind einander (in allen wichtigen moralischen und politischen Belangen) dann gleich, wenn es niemanden gibt, der Mittel in seinem Besitz hält oder kontrolliert, die es ihm erlauben, über andere zu herrschen.“
- 16 Mouffe (2007: 17) schließt Walzer explizit aus ihrer Kritik eines apolitischen Liberalismus aus: Es gibt viele Liberalismen, „von denen einige progressiver sind als andere. Aber abgesehen von wenigen Ausnahmen (u. a. Isaiah Berlin, Joseph Raz, John Gray, Michael Walzer), ist für die vorherrschende Tendenz im liberalen Denken ein rationalistischer und individualistischer Ansatz charakteristisch“. In der Forschungsliteratur wird Walzers vermittelnder Ansatz auch als „pluralistischer Republikanismus“ (Haus 2003: 230 ff.) beziehungsweise „kommunitärer Liberalismus“ (Krause/Malowitz 1998: 124 ff.) bezeichnet.
- 17 In der einseitigen Verengung der Auffassung des guten Lebens, so Walzers zentraler Einwand, verfehlen diese Ordnungsmodelle die Komplexität menschlicher Erfahrungswelten, weil Menschen realiter immer mehr sind als tugendhafte Staatsbürger, schöpferisch tätige Homo faber, souveräne Konsumenten oder selbstlose Volksgenossen (Walzer 1996: 78).
- 18 In diesem Sinne plädiert Walzer (1998: 429) in *Sphären der Gerechtigkeit* für intensivere Formen der Partizipation in Parteien, Interessenverbänden, Gewerkschaften, Berufsverbänden, aber auch in Fabriken und auf kommunaler Ebene.

In der Anerkennung ganz unterschiedlicher Praxen von zivilgesellschaftlichem Engagement als Formen politischen Handelns korrigiert Walzer die republikanische Tradition hinsichtlich einer liberalen Pluralisierung von Handlungsforen für politische Partizipation. Zugleich grenzt er sich von zivilgesellschaftlichen Ansätzen ab, die meinen, auf die integrative und steuernde Kraft des demokratischen Staates verzichten zu können. Gegenüber diesen „antipolitischen Illusionen“ verweist Walzer (1996: 87 f.) darauf, dass die zivile Gesellschaft aus sich selbst heraus nicht verhindern kann, dass Menschen mit mehr politischer Macht, größerer sozialer Reputation oder enormem ökonomischem Kapital ihren Einfluss derart ausweiten, dass andere Interessen dabei untergehen und die Freiheit, aus den Entwürfen des guten Lebens selbst wählen zu können, dadurch radikal beschnitten wird. Angesichts der besonderen Zerbrechlichkeit pluralistischer Vergemeinschaftung, in der „das zivile Gleichgewicht aus Konflikt und Kompromiß stets neu gefunden, adjustiert, definiert werden muß“ (Kallscheuer 1996: 31), und der gleichzeitigen Anerkennung, dass es zumindest in einer Demokratie keine wirkliche Alternative zum Pluralismus gibt, weist Walzer dem Staat die ordnungspolitische Funktion zu, „die Gefahr tiefgreifender Machtungleichgewichte sowie die daraus resultierenden Folgen abzuwehren“ (Krause/Malowitz 1998: 146).

In seiner die pluralistische Gesellschaft ordnenden, die Grenzziehungen zwischen den Sphären festlegenden und deren Einhaltung überwachenden Funktion steht der Staat den im zivilgesellschaftlichen Raum ausgetragenen Konflikten gerade nicht neutral gegenüber, wie der Liberalismus behauptet (Walzer 1996: 92), sondern ist als die regulierende politische Machtinstanz selbst umkämpft (Walzer 1998: 43). Ganz ähnlich kritisiert Mouffe (1990: 61) „the liberal insistence on a supposed ‚neutrality‘ of the state“ und plädiert wie Walzer dafür, die derzeit unangefochtene Hegemonie des Neoliberalismus herauszufordern, die sich hinter dem Schleier staatlicher Neutralität etabliert hat.

In *Sphären der Gerechtigkeit* hat Walzer (1996: 89 ff.) das wechselseitige Bedingungsverhältnis von pluralistischer Zivilgesellschaft und demokratischem Staat auf das Gerechtigkeitsideal der „komplexen Gleichheit“ gebracht, das er in Abgrenzung zu Rawls' *Theorie der Gerechtigkeit*¹⁹ als sozialdemokratische (Re-)Interpretation der spezifischen politischen Kultur der US-amerikanischen Gesellschaft bezeichnet.²⁰ „Was die Norm der komplexen Gleichheit verlangt, ist eine Gesellschaft, in der diejenigen Menschen, die mehr Geld, mehr Macht oder mehr technisches Wissen haben (und solche Menschen wird es immer geben) daran gehindert sind, sich allein deswegen auch in den Besitz von jedem anderen sozialen Gut zu setzen“ (Walzer 1998: 12). Dazu sei es freilich nötig, den dominanten Einfluss ökonomischer Macht mittels kluger politischer Grenzziehungen einzuschränken: „Die Trennungslinie zwischen Politik und freiem Markt ist [...] schon seit langem falsch gezogen worden. Wir leiden unter dem Missbrauch der Macht des Marktes. Wir müssen also über den Verlauf der Trennungslinien debattieren und

19 Walzer (1993: 20) hält das konstruktivistische Begründungsprogramm von Rawls, das er auch als „Erfindung“ bezeichnet, für insgesamt verfehlt: Der hypothetische Urzustand suggeriert, dass der Philosoph die eigene Teilnehmerperspektive, also sein Verhaftetsein in einer konkreten politischen Gemeinschaft, transzendieren und sich auf einen Standpunkt oberhalb oder außerhalb der Menschenwelt stellen könnte. Deontologisch-konstruktivistische Begründungsweisen, wie die von Rawls oder auch von Habermas, seien letztlich zum Scheitern verurteilte Fluchtversuche aus einer existierenden moralischen Prägung hin zu einem äußeren, allgemeinen Standort der Kritik (ebd.: 31).

20 Zu den drei Wegen der Gesellschaftskritik und dem von ihm bevorzugten Pfad der Interpretation vgl. vor allem Walzer (1993: 9–42); vgl. dazu auch Krause/Malowitz (1998: 105 ff.). In dieser Generierung von Normen durch eine Neuerzählung und Reformulierung der eigenen Geschichte besteht auch methodisch eine enge Verbindung zu Mouffe.

(demokratisch) dafür kämpfen, sie an einer anderen Stelle neu zu ziehen“ (Walzer 1996: 62). Walzer bezeichnet diese erneuernde Reflexion auch als „stimmigen Liberalismus“ beziehungsweise als einen Liberalismus, der in einen „demokratischen Sozialismus liberaler Prägung“ übergeht (ebd.: 52, 62).

3. Konfliktiver Liberalismus und dissentiver Republikanismus

Einen Liberalismus mit sozialistischer Prägung zu entwickeln, war auch der Ausgangspunkt von Laclau und Mouffes Hegemoniebuch. Der demokratische Kampf für Gleichheit sollte auf die verschiedenen Sphären menschlichen Lebens übertragen werden, ohne dabei den liberalen Ordnungsrahmen zu verlassen (Laclau/Mouffe 2012: 23 f.). Auch in der Folge betont Mouffe (1993: 35) immer wieder den Ermöglichungscharakter liberaler Institutionen: „If equality is a central objective for us, it is because we live in a liberal democratic society where the institutions and social meanings are profoundly impregnated by this value“. Die liberale Demokratie prominenziiert aber nicht nur spezifische Werte, um deren konkrete Ausgestaltung zu streiten ist, sondern liefert laut Mouffe (1993: 5, 90 ff.; 2009: 9) auch die notwendigen Rahmenbedingungen für einen konfliktiven Modus von Politik.

Mouffe erhebt dabei – wie Walzer – gegenüber Sozialismus und Liberalismus gleichermaßen den Vorwurf, der von beiden Strömungen forcierte Rationalismus und Universalismus beraube sie der Fähigkeit, die je gegenwärtigen Probleme zu lösen und den liberaldemokratischen Ordnungsrahmen zu verteidigen. Dem stellt Mouffes Projekt einerseits den Partikularismus einer jeden Ordnungskonstruktion entgegen, liefert aber andererseits durch die Bearbeitung und Reformulierung der in einer bestimmten Gesellschaft tradierten politischen Konzepte eine normative Begründung für ihren Ordnungsvorschlag. Dabei nutzt sie Schmitt als ‚Impfserum‘: Die liberale Demokratie soll aus seiner ‚richtigen‘ Diagnose lernen, worin die Selbstgefährdungen von Liberalismus und Demokratie liegen; seine Therapie einer identitären Demokratie lehnt Mouffe aber als gefährliche Überdosis ab. Aus diesem doppelten Lernprozess heraus setzt sie zu einer Reformulierung des demokratischen Paradoxes an: Die liberale Demokratie könne nur stabil sein, solange sie das Mischungsverhältnis der liberalen Logik von Freiheit und Inklusion und der demokratischen Logik von Gleichheit und Exklusion permanent neu verhandelt (Mouffe 1999a: 44), und damit zugleich beide Pole als verbindlichen, aber frei gewählten Rahmen präsent hält.

Mit dieser Konzeption macht Mouffe starke Anleihen bei einem pluralistischen Liberalismus, der die auszutragenden Spannungen zwischen den divergierenden Werten einer modernen Demokratie ins Zentrum rückt. Als liberaler Gewährsmann für dieses Grundparadox figuriert dabei stets Tocqueville. Seine Krisendiagnose verquickt das Problem demokratischer Gleichheit, deren Homogenisierungsforderung in eine bürokratisierte Wohlfahrtsdespotie abzugleiten droht, mit der Krux liberaler Freiheit, deren Bestehen auf das gemeinschaftliche Engagement der Bürger angewiesen ist. Ausgehend von einer Aktualisierung dieser Diagnose schließen sich auch Walzer und Dahrendorf Tocquevilles Lösungsstrategie an, die Pluralität der Lebensentwürfe und politischer Alternativen durch eine aktive Zivilgesellschaft aufrechtzuerhalten. Sie wenden sich damit nicht nur gegen den Perfektionismus eines höchsten Gutes, sondern zugleich gegen jenen Liberalismus, der diese Pluralität in einer deliberativ errichteten Universalität aufheben will.

Verweist bereits diese doppelte Frontstellung auf die Familienähnlichkeit der demokratiethoretischen Ansätze von Tocqueville, Dahrendorf, Walzer und Mouffe, so kon-

vergieren diese auch in der Rolle, die sie zivilgesellschaftlichen Assoziationen und der Pluralität von Machtzentren zuweisen. Sie dienen dem Schutz der Freiheit vor der Zwangsherrschaft der Bürokratie: „A multiplicity of associations with a real capacity for decision-making and a plurality of centres of power are needed to resist effectively the trends towards autocracy represented by the growth of technocracy and bureaucracy“ (Mouffe 1993: 100).

In ihrem gegen die autokratische Bedrohung aufgebotenen Pluralismus teilen also diese Liberalen die kardinale Einsicht Isaiah Berlins, dass in der Moderne Wertkonflikte nicht rationalistisch auflösbar seien, sondern auf dem Boden eines zu gewinnenden Minimalkonsenses ausgetragen werden müssen, um die freiheitliche Ordnung aufrechtzuerhalten. Mouffe expliziert dies nochmals: „If you want a pluralist society in which there is going to be the possibility for the people to express a form of dissensus, then you need to create some kind of consensus on the value of pluralism“ (Worsham/Ostrom 1999: 175, vgl. 170, 179 ff.). Dabei radikalisiert Mouffe lediglich Berlins Forderung, das Unentscheidbare zu entscheiden, indem sie ihm den Zahn einer objektiven Wertesphäre zieht und den in sich flexiblen Minimalkonsens als grundsätzlich partikulare Entscheidung präsentiert. Die hier referierten liberalen Denker sind also fraglos weit davon entfernt, identische Theorien entworfen zu haben. Gemein ist ihnen aber, dass Konflikte nicht bloß der Verteilung von Gütern dienen, sondern innerhalb eines von allen Parteien präsent gehaltenen Rahmens konstitutiv und konservatorisch für das liberale Gemeinwesen wirken.²¹ Mouffe lässt sich daher in der Tradition eines *konfliktiven Liberalismus* verorten, der die Pluralität von Meinungen und Werten in einer paradoxalen und nur durch prekäre Entscheidungen zu stabilisierenden Balance von Gleichheit und Freiheit zu verbinden sucht.

Die Notwendigkeit verantwortlicher Partizipation, die damit in den Blick rückt, macht zugleich die Verbindung zu jenem „Republikanismus des Dissenses“ deutlich, den Christian Volk (2013) gegen die radikaldemokratischen Theorien in Stellung gebracht hat. Folgt man der hier vorgeschlagenen liberaldemokratischen Lesart, verfehlt Volk in seiner grundsätzlichen Kritik gerade das Anliegen von Chantal Mouffe. Diese dankt nicht zuletzt ausdrücklich den auch von Volk apostrophierten Ideenhistorikern der Cambridge School dafür, eine neorömische republikanische Tradition freigelegt zu haben, die in ihrer Betonung von Institutionen und assoziativ ausgetragenen Konflikten eine Alternative zum perfektionistischen Strang republikanischen Denkens bietet: „A republican conception which draws inspiration from Machiavelli, but also from Montesquieu, Tocqueville and Mill, can make room for that which constitutes the central contribution of liberalism: the separation of public and private and the defence of pluralism“ (Mouffe 1993: 36).

Zugleich unterstreicht Mouffe an dieser Stelle noch einmal die Nähe des konfliktiven Liberalismus zum Republikanismus, wie sie auch bei Hannah Arendt deutlich wird (vgl. Straßenberger 2011: 309 f.). Der konfliktive Liberalismus insistiert demnach darauf, dass erst durch die freie Partizipation in öffentlichen Assoziationen der Schutz der negativen Freiheit, den je eigenen Weg eines guten Lebens finden zu dürfen, gesichert werden könne: „[I]n order to secure the necessary conditions for avoiding coercion and servitude, which would render impossible the exercise of this individual liberty, it is indispensable

21 Herfried Münkler (2010: 27, 33 f.) charakterisierte den modernen, fortschrittsgläubigen Liberalismus über sein Konfliktverständnis. Demnach verstünde dieser in seinem Zukunftsoptimismus Konflikte lediglich als eine Frage der Distribution, wohingegen Dahrendorf für die Krisenbewältigungskompetenz liberaler Ordnungen an die vormoderne republikanische Einsicht einer praktisch einzuübenden Konfliktfähigkeit knüpfe.

that men fulfil certain public functions“ (Mouffe 1993: 38). Nimmt man also davon Abstand, Liberalismus nur in seiner universalistischen und rationalistischen Konkretion zu konturieren, und versucht hingegen, jene verblassten Traditionslinien eines konfliktaffinen und freiheitssichernden Pluralismus ideengeschichtlich zu bergen, lassen sich Republikanismus und Liberalismus als in bestimmten Ausformungen ähnliche und voneinander lernende Ordnungssemantiken verstehen.

Mouffes Diagnose, durch die rationalistische Auflösung des Konflikts werde eine Stabilitätsgefährdende politische Apathie befördert, und ihr Therapieversuch, über die Neuerzählung des Kampfes um einen spezifischen Wertehorizont die liberale Demokratie zu revitalisieren, stellen auf eine solche Balancierung zwischen Republikanismus und Liberalismus ab. Dabei unterschätzt sie jedoch einerseits die sublimen elitäre Tendenz partizipativer Ansätze, möglicherweise einen zu hohen Anspruch an die Kompetenzen der Bürger zu stellen. Andererseits leistet Mouffe weder eine Weiterentwicklung der liberalen Institutionen noch bietet sie eine Konkretisierung der regulativen Praktiken, die eine neu ausbalancierte Hegung des Konflikts ermöglichen. So bleibt die für Mouffe zentrale Aufgabe der liberalen Demokratie, die Frage nach der Domestizierung des Konflikts zu beantworten (Mouffe 1993: 99), offen. Sie kann jedoch im Sinne des wechselseitigen Lernens von konfliktivem Liberalismus und dissentivem Republikanismus theoretisch und praktisch angegangen werden.

Literatur

- Arendt, Hannah, 1994: *Über die Revolution*, München.
- Berlin, Isaiah, 1992a: Das Streben nach dem Ideal. In: Ders., *Das krumme Holz der Humanität. Kapitel der Ideengeschichte*, Frankfurt (Main), 13–36.
- Berlin, Isaiah, 1992b: Der angebliche Relativismus des europäischen Denkens im 18. Jahrhundert. In: Ders., *Das krumme Holz der Humanität. Kapitel der Ideengeschichte*, Frankfurt (Main), 97–122.
- Berlin, Isaiah, 1992c: Der Verfall des utopischen Denkens. In: Ders., *Das krumme Holz der Humanität. Kapitel der Ideengeschichte*, Frankfurt (Main), 37–71.
- Berlin, Isaiah, 1992d: Giambattista Vico und die Kulturgeschichte. In: Ders., *Das krumme Holz der Humanität. Kapitel der Ideengeschichte*, Frankfurt (Main), 72–96.
- Berlin, Isaiah, 1995: *Freiheit. Vier Versuche*, Frankfurt (Main).
- Bluhm, Harald, 2005: Leidenschaft für die Freiheit. In: *Berliner Debatte Initial* 16, 69–82.
- Bluhm, Harald / Malowitz, Karsten, 2012: Integration durch Konflikt. Zum Programm zivilgesellschaftlicher Demokratie. In: Oliver W. Lembcke / Claudia Ritz / Gary S. Schaal (Hg.), *Zeitgenössische Demokratietheorien. Band 1. Normative Demokratietheorien*, Wiesbaden, 189–222.
- Bohlender, Matthias, 2011: Was ist Kritik? Versuch einer Archäologie. In: Harald Bluhm / Karsten Fischer / Marcus Llanque (Hg.), *Ideenpolitik. Geschichtliche Konstellationen und gegenwärtige Konflikte*, Berlin, 3–18.
- Brieler, Ulrich, 1998: *Die Unerbittlichkeit der Historizität. Foucault als Historiker*, Köln.
- Brink, Bert van den, 2007: Gefahren der Selbst-Herrschaft. Isaiahs Liberalismus. In: *Zeitschrift für Ideengeschichte* 4, 19–37.
- Dahrendorf, Ralf, 2008: *Versuchungen der Unfreiheit. Die Intellektuellen in Zeiten der Prüfung*, München.
- Flügel-Martinsen, Oliver, 2013: Demokratie und Dissens. Zur Kritik konsensstheoretischer Prämissen der deliberativen Demokratietheorie. In: Hubertus Buchstein (Hg.), *Die Versprechen der Demokratie. 25. wissenschaftlicher Kongress der Deutschen Vereinigung für Politische Wissenschaft*, Baden-Baden, 333–346.
- Haus, Michael, 2003: *Kommunitarismus. Einführung und Analyse*, Wiesbaden.
- Honneth, Axel, 1993: Einleitung. In: Axel Honneth (Hg.), *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*, Frankfurt (Main), 7–17.

- Jörke, Dirk, 2004: Die Agonalität des Demokratischen. In: Oliver Flügel / Reinhard Heil / Andreas Hetzel (Hg.): Die Rückkehr des Politischen. Demokratietheorien heute, Darmstadt, 164–184.
- Kallscheuer, Otto, 1996: On the Road. Einleitung. In: Michael Walzer, Zivile Gesellschaft und amerikanische Demokratie, Frankfurt (Main), 7–35.
- Koselleck, Reinhart, 2014: Liberales Geschichtsdenken. In: Ders., Vom Sinn und Unsinn der Geschichte. Aufsätze und Vorträge aus vier Jahrzehnten, Berlin, 198–227.
- Krause, Skadi / Malowitz, Karsten, 1998: Michael Walzer zur Einführung, Hamburg.
- Laclau, Ernesto / Mouffe, Chantal, 2012: Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus, 4., durchgesehene Auflage, Wien.
- Marchart, Oliver, 2008: Äquivalenz und Autonomie. Vorbemerkungen zu Chantal Mouffes Demokratietheorie. In: Chantal Mouffe, Das demokratische Paradox, Wien, 7–14.
- Marchart, Oliver, 2013: Das unmögliche Objekt. Eine postfundamentalistische Theorie der Gesellschaft, Berlin.
- Mouffe, Chantal, 1990: Radical Democracy or Liberal Democracy? In: Socialist Review 2, 57–66.
- Mouffe, Chantal, 1993: The Return of the Political, London / New York.
- Mouffe, Chantal, 1999a: Carl Schmitt and the Paradox of Liberal Democracy. In: Dies. (Hg.), The Challenge of Carl Schmitt, London, 38–53.
- Mouffe, Chantal, 1999b: Introduction: Schmitt's Challenge. In: Chantal Mouffe (Hg.), The Challenge of Carl Schmitt, London, 1–6.
- Mouffe, Chantal, 2007: Über das Politische. Wider die kosmopolitische Vernunft, Frankfurt (Main).
- Mouffe, Chantal, 2009: The Democratic Paradox, London / New York.
- Münkler, Herfried, 2010: Sozio-moralische Grundlagen liberaler Gemeinwesen. Überlegungen zum späten Ralf Dahrendorf. In: Mittelweg 36, 22–37.
- Opratko, Benjamin, 2012: Hegemonie. Politische Theorie nach Antonio Gramsci, Münster.
- Putnam, Robert, 1993: Making Democracy Work. Civic Traditions in Modern Italy, Princeton.
- Putnam, Robert, 2000: Bowling Alone. The Collapse and Revival of American Community, New York.
- Rüdiger, Anja, 1996: Dekonstruktion und Demokratisierung. Emanzipatorische Politiktheorie im Kontext der Postmoderne, Opladen.
- Saar, Martin, 2007: Genealogie als Kritik. Geschichte und Theorie des Subjekts nach Nietzsche und Foucault, Frankfurt (Main) / New York.
- Stäheli, Urs, 2009: Die politische Theorie der Hegemonie: Ernesto Laclau und Chantal Mouffe. In: André Brodocz / Gary S. Schaal (Hg.), Politische Theorien der Gegenwart. Eine Einführung. Band 2, 3. aktualisierte und erweiterte Auflage, Opladen / Farmington Hills, 253–284.
- Straßenberger, Grit, 2005: Gesellschaftliche Integration und Fragmentierung. Paradoxien des Gemeinsinns in Tocquevilles *Demokratie in Amerika*. In: Berliner Debatte Initial 16, 83–93.
- Straßenberger, Grit, 2011: Konsens und Konflikt. Hannah Arendts Umdeutung des *uomo virtuoso*. In: Harald Bluhm / Karsten Fischer / Marcus Llanque (Hg.), Ideenpolitik. Geschichtliche Konstellation und gegenwärtige Konflikte, Berlin, 297–316.
- Tocqueville, Alexis de, 1987: Über die Demokratie in Amerika. Band 2, Zürich.
- Topper, Keith, 1995: Richard Rorty, Liberalism and the Politics of Redescription. In: American Political Science Review 4, 954–965.
- Volk, Christian, 2010: Die Ordnung der Freiheit. Recht und Politik im Denken Hannah Arendts, Baden-Baden.
- Volk, Christian, 2013: Zwischen Entpolitisierung und Radikalisierung – Zur Theorie von Demokratie und Politik in Zeiten des Widerstands. In: Politische Vierteljahresschrift 1, 75–110.
- Walzer, Michael, 1993: Kritik und Gemeinsinn. Drei Wege der Gesellschaftskritik, Frankfurt (Main).
- Walzer, Michael, 1996: Zivile Gesellschaft und amerikanische Demokratie, Frankfurt (Main).
- Walzer, Michael, 1998: Die Sphären der Gerechtigkeit. Ein Plädoyer für Pluralität und Gleichheit, Frankfurt (Main).
- Walzer, Michael, 1999: Vernunft, Politik und Leidenschaft. Defizite liberaler Theorie, Frankfurt (Main).
- Worsham, Lynn / Olson, Gary A., 1999: Rethinking Political Community: Chantal Mouffe's Liberal Socialism. In: JAC 2, 163–199.

Wenn der Spaten sich zurückbiegt: Mouffes Wittgensteinianische Analyse radikalen Dissenses und darüber hinaus

*Martin Ebeling**

Schlüsselwörter: radikale Demokratie, Konsens, radikaler Dissens, Chantal Mouffe, John Rawls, Ludwig Wittgenstein, Erkenntnistheorie, Kontextualismus, Relativismus

Abstract: In diesem Aufsatz diskutiere ich die erkenntnistheoretischen Aspekte ‚radikalen Dissenses‘ anhand der Demokratietheorie Chantal Mouffes und der Spätphilosophie Ludwig Wittgensteins, auf die sich Mouffe stützt, um ihre Kritik an ‚rationalistischer‘ politischer Philosophie den nötigen epistemologischen Unterbau zu geben und sie auf dieser Ebene fortzuführen. Ich argumentiere, dass sie dabei den Clou an Wittgensteins ‚tiefen Kontextualismus‘ verkennt, der fest in der Perspektive einer Lebensform verankert ist. Will man Wittgenstein an dieser Stelle treu bleiben, erzwingt die Existenz einer Pluralität von Lebensformen keine automatische Abkehr vom Paradigma der Rechtfertigung, wie es ‚rationalistische‘ Strömungen innerhalb der politischen Philosophie beinhalten. Vielmehr zeige ich am Beispiel John Rawls‘ politischem Liberalismus, dass sich dieser mit Mouffes Projekt einer ‚radikalen‘ Demokratietheorie versöhnen lässt, wenn wir ihre Differenzen als Ausdruck einer Arbeitsteilung in der Analyse verschiedener Typen politischen Dissenses deuten. Diese so noch nicht beschriebene Möglichkeit einer Versöhnung dieser wichtigen Strömungen der zeitgenössischen politischen Philosophie wirft allerdings die Frage nach den Grenzen demokratischer Lebensformen auf, die ich dann am Ende des Aufsatzes diskutiere.

Abstract: In this article, I discuss the epistemological aspects of ‘radical disagreement’ with reference to Chantal Mouffe’s theory of democracy and Ludwig Wittgenstein’s late philosophy. Mouffe builds on the latter to provide the necessary epistemological foundation to her critique of ‘rationalistic’ political philosophy and to continue this critique on the epistemological register. I argue, however, that her reading of Wittgenstein misses aspects vital to his ‘deep contextualism’. If we remain faithful to his project, the existence of a plurality of forms of life does not necessitate a rejection of the paradigm of justification as it is embedded in ‘rationalistic’ currents of contemporary political philosophy. Using the example of John Rawls’s brand of political liberalism, I show furthermore that we can reconcile it with Mouffe’s project of radical democracy if we interpret their differences as the expression of a division of labor in the analysis of different types of political disagreement. This newly won possibility of reconciling these important currents of contemporary philosophy, however, raises the question, which I will discuss towards the end of the article, how to determine the boundaries of democratic forms of life.

Chantal Mouffes politische Philosophie ist vor allem unter den Schlagworten ‚radikale Demokratie‘ und ‚agonistischer Pluralismus‘ populär geworden. Weniger bekannt, und

* Dr. des. Martin Ebeling
Kontakt: martinebeling@gmail.com

von ihr weitaus weniger oft thematisiert, ist die erkenntnistheoretische Fundierung dieser Konzepte. Wie Mouffe (2005b) in *Wittgenstein, Political Theory and Democracy* erläutert, greift sie hierfür in erheblichem Maße auf Wittgensteins Spätphilosophie zurück.¹ Ich nehme ihre Ausführungen hier zum Anlass, dem spannenden Projekt einer neuerlichen Nutzbarmachung von Wittgensteins Einsichten für die Politische Theorie nachzugehen.

Ich werde zunächst die Grundlinien Mouffes politischer Philosophie knapp skizzieren (1). Eines ihrer Hauptanliegen besteht darin, eine Alternative zu ‚rationalistischer‘ politischer Philosophie zu entwickeln, die sich jenseits universeller Geltungsansprüche bewegt und den Moment des Politischen in der zeitgenössischen politischen Theorie neue Geltung verschafft. Die Unverfügbarkeit politisch-moralischen Konsenses ist für sie eine notwendige Folge der Kontextabhängigkeit alles politischen Urteilens. Damit ist politischer Dissens als unausweichliches Faktum gegeben, an dem sich die Angemessenheit demokratiethoretischer Überlegungen erweisen muss. Es bedarf dafür nun einer Analyse politischen Dissenses, die die Kontextabhängigkeit des eigenen Geltungsanspruchs mitdenkt.

Wie ich im Anschluss zeige, entlehnt Mouffe, um dies zu leisten, Wittgensteins Spätwerk zentrale Begriffe, wobei der Begriff der Lebensform hier der zentralste ist (2). Mouffe versucht nun mit seiner Hilfe und weiterer Anleihen, die Überlegenheit einer kontextualistischen Position aufzuzeigen. Gleichermäßen ist sie allerdings darum bemüht, diese von relativistischen Entgleisungen abzugrenzen, die darin bestünden, Lebensformen (oder Überzeugungssystemen) einen symmetrischen Geltungsanspruch zuzuerkennen. Hier eröffnet sich allerdings ein Spannungsfeld zwischen der Feststellung, dass Kategorien wie ‚rational‘, ‚vernünftig‘, ‚neutral‘ nur in Abhängigkeit eines epistemischen Kontexts Bedeutung gewinnen und der eigenen Inanspruchnahme moralischer Kategorien für die Verteidigung demokratischer Lebensformen.

Ich argumentiere nun, dass sich Mouffe nur deshalb in dieser Situation wiederfindet, weil sie die entscheidende Pointe von Wittgensteins Spätphilosophie verkennt (3). Diese liegt nämlich nicht lediglich in der Verteidigung einer kontextualistischen Philosophie, sondern vielmehr darin, einen *tiefen* Kontextualismus zu formulieren, der sich *jenseits* der Gegenüberstellung Kontextualismus-Universalismus bewegt. Um Wittgensteins Ansatz zu erläutern, führe ich zunächst in seine sprachphilosophischen Thesen ein, um dann die Rolle von Aussagen in Überzeugungssystemen (oder Lebensformen) zu veranschaulichen, denen ‚objektive Gewissheit‘ zukommt. Wittgensteins tiefer Kontextualismus ist dadurch gekennzeichnet, dass er einerseits anerkennt, dass Urteile immer nur in Abhängigkeit eines lokalen Kontexts getroffen werden können. Dieser Kontext ist für ihn Bedingung der Möglichkeit aller Bedeutung sprachlicher Aussagen und zugleich allen Meinens überhaupt. Andererseits ist er für Wittgenstein als solcher aber auch der unhintergehbare Bewertungskontext, vor dem sich alles Urteilen abspielt. Insofern ist für Wittgenstein weder ein Universalismus attraktiv, der sich auf die kontextunabhängige Objektivität von Aussagen beruft, noch ein *flacher* Kontextualismus, der denselben ‚externen‘ Standpunkt einnimmt, den er dem Universalismus verwehrt, um dann von dort die Symmetrie aller Überzeugungssysteme zu postulieren. Für Wittgenstein ist damit ebenso wahr, dass wir klare Bewertungskriterien haben, um Streitfragen zu entscheiden, die sich auf die letztlich *grund-lose* objektive Gewissheit bestimmter Aussagen berufen, als auch, dass diese Bewertungskriterien nicht als *Gründe* für Personen dienen können, die außerhalb

1 Ich zitiere Wittgenstein (1984b) als (PU, I: §) und Wittgenstein (1997) als (ÜG: §).

unserer Lebensform stehen. Dass hier kein Widerspruch besteht, ist die Einsicht, die Wittgensteins Spätphilosophie so neuartig macht und die von Mouffe nicht zur Gänze gewürdigt wird.

Ich stelle deshalb fest, dass die Analyse politischen Dissenses deshalb feingliedriger erfolgen muss, um dessen epistemischer Bedeutung gerecht zu werden (4). Im Anschluss werde ich ein Modell vorstellen, das zwischen ‚radikalem‘ und ‚demokratischem‘ Dissens unterscheidet. Die These, an der ich mich am Ende des Aufsatzes versuche, lautet, dass eine Unterscheidung zwischen radikalem und demokratischem Dissens und eine Wittgensteinianische Analyse der epistemischen Bedeutung dieser Typen die Möglichkeit eröffnet, Rawls’ *politischen* und Mouffes *agonistischen* Pluralismus als demokratiethoretische Arbeitsteilung zu verstehen. Zu dieser These gelange ich einerseits durch die Feststellung, dass Mouffe politischen Dissens vor allem als radikalen Dissens beschreibt und analysiert, während Rawls sich in erster Linie mit demokratischem Dissens beschäftigt. Zum anderen fließt in die These eine Interpretation von Rawls’ Spätwerk ein, die es in das Fahrwasser von Wittgenstein setzt.

Dieses Bild einer arbeitsteiligen Analyse des Spektrums politischen Dissenses eröffnet die Möglichkeit einer Versöhnung dieser Strömungen der Politischen Theorie, die sich ansonsten oft als konträr zueinander begreifen. Schon dieses Ziel rechtfertigt die Berücksichtigung der erkenntnistheoretischen Fundamente politischen Dissenses und eine stärkere Beschäftigung mit der Philosophie Ludwig Wittgensteins, wie sie dieser Aufsatz unternimmt.

Ich schließe mit einigen Kommentaren, die diesem Idyll skeptisch begegnen. So finden wir etwa in Mouffe zur Genüge Zitate, mit denen sie sich in aller Klarheit von Rawls distanziert, ja geradezu ihre Feindschaft erklärt, und die uns so nur wenig Grund zu einer Hoffnung auf baldige Versöhnung geben. Ob sich VertreterInnen ‚rationalistischer‘ und ‚radikaler‘ Demokratiethorie als, um mit Mouffe zu sprechen, *enemies* oder *adversaries* gegenüber treten, entscheidet sich dann an Fragen, die dieser Aufsatz am Ende nur noch aufzeigen kann. Es sind die Fragen nach der Weite des Flussbetts, in dem die verschiedenen Strömungen der zeitgenössischen Philosophie fließen, und damit nach den Grenzen demokratischer Lebensformen. Besteht noch die Möglichkeit, sich gegenseitig durch das Geben und Nehmen von Gründen zu *überzeugen*, oder können wir die Anderen nur noch zu unserem Bild der philosophischen Welt *bekehren*?

1. Mouffes ‚radikale‘ Demokratie als Reaktion auf politischen Dissens und Gegenmodell zu ‚rationalistischer‘ politischer Philosophie

Chantal Mouffe setzt in den im Band *The Democratic Paradox* versammelten Aufsätzen ihre Bemühungen fort, eine Demokratiekonzeption zu entwickeln und zu vertiefen, die das Moment des Politischen in das demokratiethoretische Denken unserer Zeit wieder einführt (vgl. auch Mouffe 1993). Ihrer Konzeptionalisierung einer ‚radikalen‘ Demokratie liegt die Idee des ‚agonistischen Pluralismus‘ zu Grunde, der ihr zufolge moderne Demokratien kennzeichnet oder zumindest kennzeichnen sollte. Diese Idee eines modernen Pluralismus grenzt sich einerseits von der Idee eines antagonistischen Pluralismus ab, der auf eine destruktive Konkurrenz zwischen Feinden (*enemies*) besteht und andererseits von

einem ‚vernünftigen‘ Pluralismus, der auf einem moralischen Konsens fußt und dem Paradigma der öffentlichen Rechtfertigung und des öffentlichen Vernunftgebrauchs folgt. Mouffes agonistischer Pluralismus wird stattdessen von BürgerInnen gelebt, die sich gegenseitig als GegnerInnen (*adversaries*) begegnen, die ihre Konflikte demokratisch ausfechten, ohne allerdings dem Telos gegenseitigen Überzeugens durch rechtfertigende Gründe zu folgen. Er beschreibt damit die soziale Konstellation der liberalen Moderne als die eines dauerhaften, jedoch eingehegten politischen Dissenses.

Mouffes Modell einer ‚radikalen‘ Demokratie ist durch eine politische Theorie informiert, die sich auch darüber hinaus in Abgrenzung zu den, wie sie sagt, ‚rationalistischen‘ Theorieentwürfen etwa eines John Rawls’ und Jürgen Habermas’ definiert.² Diesen, so schreibt sie, ist vor allem gemein, dass sie erstens ein liberaldemokratisches Gesellschaftsmodell als einzig rationale oder moralisch-vernünftige Antwort auf die sozialen Konflikte der Moderne propagieren und zweitens die Legitimität politischer Entscheidungen entsprechend dem Leitbild eines rationalen Konsenses aller Beteiligten als auf der Rationalität kollektiver Willensbildung beruhend konzipieren.

Beide Momente rationalistischer Theorien verschleiern laut Mouffe die politische Natur einer jeden gesellschaftlichen Ordnung, denn: „any social objectivity is constituted through acts of power“ (Mouffe 2005a: 21).³ Wird diese Einsicht durch ‚rationalistische‘ Vorstellungen unterdrückt, läuft die Politische Theorie Gefahr, Antagonismus, Gewalt, Macht und Unterdrückung aus dem analytischen Blick zu verlieren (vgl. ebd.: 31). Hier sieht Mouffe eine veritable Bedrohung der politischen Praxis und betont: „To negate the ineradicable character of antagonism and to aim at a universal rational consensus – this is the real threat to democracy.“ (Ebd.: 22) Philosophisch verortet sie den Fehler eines solchen ‚Rationalismus‘ allerdings tiefer, da er epistemische Bruchlinien innerhalb moderner Gesellschaften und die historische, kulturelle und politische Kontingenz der von ihm verteidigten ‚öffentlichen Vernunft‘ und ‚rechtfertigender Gründe‘ auf fatale Weise übersieht. Eine angemessene theoretische Reflektion demokratischer Praktiken innerhalb liberaldemokratischer Ordnungen und deren ‚sozialer Objektivität‘ müsste ihren Ausgangspunkt, so Mouffe, stattdessen in der Unausweichlichkeit politischen Dissenses nehmen. ‚Radikale‘ Demokratietheorie im Sinne Mouffes ersetzt also das Leitbild des politisch-moralischen Konsenses mit der Analyse des Gegebenen: andauernder politischer Dissens.⁴

Bei dieser ‚Radikalität‘ ihrer politischen Theorie ist allerdings anzumerken, dass Mouffe in keiner Weise einem Relativismus das Wort reden will. Die historische, kulturelle und politische Kontingenz der Objektivität der liberaldemokratischen Ordnung übersetzt sich ihr zufolge mitnichten in ein *anything goes* innerhalb der politischen Vorstellungswelt. Vielmehr unterstützt sie die Einschränkung des Bereichs politischer Legitimität auf solche Positionen, die sich als Interpretationen der Ideale der Gleichheit und Freiheit aller verstehen lassen.⁵ Mouffe (2005c: 93) resümiert deshalb:

2 Ich setze ‚radikal‘ und ‚rationalistisch‘ in Anführungszeichen, um kenntlich zu machen, dass meine Verwendung dieser Begriffe auf Mouffes Bestimmung derselben zurückgeht.

3 Vergleiche auch Laclau/Mouffe (1985), wo diese Position als Hegemoniekonzeption entwickelt wird.

4 Mouffe schreibt sogar von der begrifflichen Unmöglichkeit eines politisch-moralischen Konsenses (vgl. Mouffe 2005a: 33).

5 Mouffe (2005: 9) spricht von einer „agonistic confrontation“ between conflicting interpretations of the constitutive liberal-democratic values“.

„Democratic theory should renounce these forms of escapism [„rationalistisches“ Denken] and face the challenge that the recognition of the pluralism of values entails. This does not mean accepting a total pluralism, and some limits need to be put to the kind of confrontation which is going to be seen as legitimate in the public sphere. But the political nature of the limits should be acknowledged instead of being presented as requirements of morality or rationality.“

Dass diese Grenzmarkierungen politischer Legitimität politisch und nicht als Vorgaben einer universellen Rationalität oder Moral zu verstehen sind, versucht sie in *Wittgenstein, Political Theory and Democracy* unter Rückgriff auf den Namensgeber des Aufsatzes zu zeigen. Im Zentrum steht dabei nicht die moralische, sondern vielmehr die *epistemische* Bedeutung politischen Dissenses.

2. Mouffes kontextualistische Philosophie auf Wittgensteins Schultern?

Chantal Mouffe sieht nun in Wittgensteins später Philosophie eine Ressource, die sich ausbeuten lässt, um die erkenntnistheoretischen Fundamente ihres Ansatzes aufzuzeigen. Wittgensteins „practice-based account of rationality“, schreibt sie, „opens a much more promising way of thinking about political questions and for envisaging the task of democratic politics than the rationalist-universalist framework“ (Mouffe 2005b: 69).

Mouffe greift zunächst auf Wittgenstein zurück, um eine kontextualistische Philosophie gegenüber Positionen zu verteidigen, die unter Berufung auf objektive Erkenntnis universelle Geltungsansprüche erheben. Das Ziel ihrer Angriffe sind dabei Rawls und Habermas und deren Gefolgschaft, die Rechtfertigungen als neutral auszuzeichnen suchen oder die Rationalität politischer Willensbildung zur Bedingung der Legitimität politischer Machtausübung machen. Wittgensteins Einsichten können ihrer Meinung nach dazu beitragen, die Stellung eines Argumentationsrahmens als neutral oder rational zu hinterfragen. Die zentrale These Wittgensteins, die hier relevant wird, ist, dass diese Kategorien nur innerhalb von Sprachspielen⁶ Bedeutung gewinnen, die ihrerseits in Lebensformen eingebettet sind beziehungsweise diese mitbestimmen. Der Begriff ‚Lebensform‘ beschreibt hierbei „de[n] zugrundeliegende[n] Konsens in sprachlichem und nichtsprachlichem Verhalten, in Annahmen, Praktiken, Traditionen und natürlichen Neigungen, die Menschen als soziale Wesen miteinander teilen“ (Grayling 1999: 109). Wittgenstein selbst schreibt:

„Richtig und falsch [und wir können ergänzen: neutral und parteiisch, rational und irrational] ist, was Menschen *sagen*; und in der *Sprache* stimmen die Menschen überein. Dies ist keine Übereinstimmung der Meinungen, sondern der Lebensform.“ (PU, I: § 241, Hervorhebung im Original)

Die geteilte Lebensform ist somit der geteilte Kontext, der diesen epistemischen Kategorien vorangestellt ist. In ihrer Interpretation Wittgensteins gibt es somit keinen kontextunabhängigen Standpunkt, von dem aus sich ein kontextübergreifendes, objektives Kriterium der Rationalität einer Aussage formulieren ließe (vgl. Mouffe 2005b: 63). Wo Lebensformen nicht geteilt werden, versagen rationalem Begründen und Überzeugen die Mittel. Wittgenstein spricht stattdessen von ‚Überredung‘ und ‚Bekehrung‘:

6 Ich erläutere den Begriff ‚Sprachspiel‘ unter Kapitel 3.

„Wo sich wirklich zwei Prinzipien treffen, die sich nicht miteinander aussöhnen können, da erklärt jeder den Andern für einen Narren und Ketzler.“ (ÜG: § 611)

„Ich sagte, ich würde den Andern ‚bekämpfen‘, – aber würde ich ihm denn nicht *Gründe* geben? Doch; aber wie weit reichen die? Am Ende der Gründe steht die *Überredung*. (Denke daran, was geschieht, wenn Missionare die Eingeborenen bekehren.)“ (ebd.: § 612, Hervorhebung im Original).

Aus diesen Feststellungen zieht Mouffe nun eine Reihe von Schlussfolgerungen. Zunächst stellt sie fest: „recent moral and political theorists [gemeint sind politische TheoretikerInnen von ‚rationalistischer‘ Couleur⁷] have been asking the wrong question“ (Mouffe 2005b: 66). Anstatt die Legitimität politischer Institutionen durch *öffentliche Rechtfertigung* zu erweisen, die durch das Geben von neutralen Gründen, die von allen vernünftigen BürgerInnen akzeptiert werden könnten, bestimmt ist (vgl. Rawls 1997: 771), sollten diese als konstitutiv für unsere Lebensform begriffen und verteidigt werden, „and we should not try to ground our commitment to them on something supposedly safer“ (Mouffe 2005b: 66). Gleichzeitig stellt sie fest, dass aus dem Gewährwerden der *Grundlosigkeit* unserer politischen Überzeugungen kein erkenntnistheoretischer Relativismus folgt, der jedes politische System als gerechtfertigt (oder als gleichermaßen unbegründet) erscheinen lässt. Nach Mouffe folgt lediglich, dass wir eine Pluralität legitimer Antworten auf die Frage, was das gerechte politische System ist, denken müssen (ebd.: 62, vgl. 93).

Nun lässt sich der Relativismusverdacht hier natürlich nicht mit einer solchen Leichtigkeit von der Hand weisen, wie sie hier an den Tag gelegt wird. Vielmehr erhärtet sich der Verdacht durch weitere Aussagen Mouffes, die die Grenze zwischen kontextualistischer und relativistischer Beschreibung der epistemischen Tugenden von Überzeugungssystemen verwischen. So zitiert sie zustimmend die von Wittgenstein inspirierte Aussage Richard Rortys, die Benennung einer GesprächspartnerIn als irrational „is not to say that she is not making proper use of her mental faculties. It is only to say that she does not seem to share enough beliefs and desires with one to make conversation with her on the disputed point fruitful.“ (Rorty 1997: 19, zitiert nach Mouffe 2005b: 65) Sie will allerdings noch einen Schritt über Rorty hinaus und wirft ihm vor, den Glauben an die Überlegenheit des liberalen Lebensstils selbst nie in Frage zu stellen, was wiederum eine Untreue gegenüber Wittgenstein darstelle (vgl. Mouffe 2005b: 67).

Spätestens hier stellt sich eine Reihe von Fragen, die Debatten um Kontextualismus und Universalismus fast zwangsläufig mit sich bringen. Es ist nun genau in Bezug auf diese Fragen, dass Wittgenstein Antworten bietet, die außerhalb des traditionellen Spektrums der Erkenntnistheorie liegen. Wie noch zu zeigen sein wird, dringt Mouffe allerdings nicht tief genug in Wittgensteins Gedankenwelt vor, um diese im vollen Umfang in die Debatte um die epistemische Bedeutung politischen Dissenses einfließen zu lassen.

Eine der dringlichsten Fragen, die aufgeworfen wird, ist die Konsequenz von Mouffes Ausführungen zur Kontextabhängigkeit epistemischer Kategorien für die Bewertung moralischer Kategorien. Wenn Bewertungskriterien für Urteile *allgemein* auf geteilte Lebensformen zurückgeführt werden müssen, gilt dies selbstverständlich auch für die Bewertungskriterien innerhalb moralischer Sprachspiele. Moralische Kategorien wie ‚gerecht-ungerecht‘ müssen dann ebenso in Frage gestellt werden wie die epistemischen Kategorien ‚rational-irrational‘ oder solche, die an der Schnittstelle zwischen beiden liegen

7 Hier sind vor allem Rawls und Habermas und AnhängerInnen deliberativer Demokratietheorien wie Seyla Benhabib und Joshua Cohen gemeint.

wie die Unterscheidungen ‚neutral-parteiisch‘.⁸ Dies ist natürlich einerseits genau der Punkt, auf den Mouffe hinaus will, wenn sie die Universalismen ‚rationalistischer‘ Theorien vor diesem Hintergrund zurückweist und ihr Ziel beschreibt als „envisaging a *plurality* of legitimate answers to the question of what is the just political system“ (Mouffe 2005b: 62, Hervorhebung im Original; 2005c: 93). Andererseits beharrt sie in dieser Zielformulierung aber gerade auf der moralischen Kategorie der Gerechtigkeit, in dem sie eben nicht von einem durch andere Vorzüge – welche dies auch sein mögen – ausgewiesenen politischen System spricht, sondern von einem *gerechten* politischen System: „we have to acknowledge that there might be other *just* political forms of society, products of other contexts“ (Mouffe 2005b: 62, Hervorhebung d. A.).

Mouffe verteidigt gleichzeitig die Ermöglichungsbedingungen einer demokratischen Lebensform vehement. So stellt sie klar, dass was ihrer Meinung nach wirklich auf dem Spiel steht, ein Ensemble von Praktiken ist, das die Bedingung für die Entstehung demokratischer Staatsbürgerschaftlichkeit ausmacht. Hierbei ginge es nicht um rationale Rechtfertigung, sondern um die Verfügbarkeit demokratischer Formen von Individualität und Subjektivität (vgl. Mouffe 2005c: 95). Wenn wir aber sowohl die moralische Überlegenheit der demokratischen Lebensform und ihrer politischen Institutionen und ihre spezifischen Formen der Subjektivität negieren, so bleibt unklar, warum wir ihnen gegenüber die für ihren Erhalt notwendige Verbundenheit aufweisen sollten. Mouffe scheint sich hier auf eine positive affektive Einstellung gegenüber *unserer* demokratischen Lebensform zu berufen, für die demokratische Praktiken konstitutiv sind. Es lässt sich aber an dieser Stelle natürlich immer noch eine höherstufige Frage nach der moralischen Signifikanz dieser affektiven Einstellung formulieren. Insofern Mouffe eine Antwort auf diese Frage schuldig bleiben muss, droht sie sich selbsten Endes in den Fallstricken ihrer eigenen kontextualistischen Kritik zu verlieren.

3. Wittgensteins tiefer Kontextualismus

Hier kommt nun das Innovative an Wittgensteins Spätphilosophie zum Tragen. Sein Ausweg aus dieser verzwickten Lage besteht darin, die Sinnhaftigkeit der Frage nach der Überlegenheit von Lebensformen oder Überzeugungssystemen in Zweifel zu ziehen. Die Frage, an der sich Mouffe hier abarbeitet, ist für ihn Ausdruck einer kontextualistischen Philosophie, die die Überlegenheit eines Bewertungskontexts selbst noch aus *externer* Perspektive entscheiden will. Wenn wir aber aus dem Konflikt zwischen Kontextualismus versus Universalismus die richtigen Schlussfolgerungen ziehen – so lässt sich Wittgenstein zusammenfassen –, müssen wir uns für einen *tiefen* Kontextualismus entscheiden, der den eigenen Kontext als *notwendigerweise autoritativen* Bewertungsmaßstab versteht, der sich gegenüber der Möglichkeit eines radikalen Zweifels, wie ihn der Relativismus übt, verwehrt. Wenn Mouffe (2005b: 62) also fordert, „to acknowledge that there might be other just political forms of society, products of other contexts“, müssen wir uns fragen, aus welcher Perspektive das Urteil über die Gerechtigkeit anderer politischer Ordnungen getroffen wird. Wittgenstein will uns zeigen, dass Parteien, die an einem Dissens teilhaben, sich einerseits der Kontextabhängigkeit ihrer jeweiligen Urteile bewusst sein können, andererseits aber in der substanziellen Beurteilung der Streitpunkte auf eine Wei-

8 Vergleiche dazu unter anderem Rawls' *burdens-of-judgment*-Argument in Rawls (1996: 54–58).

se auf ihn zurückgeworfen sind, die einem relativistischen Zweifel die *objektive Gewissheit* der Grundlagen des eigenen Handlungssystems entgegensetzt.

Man könnte anders formulieren, dass einerseits Mouffe Wittgenstein durchaus richtig versteht, wenn sie hervorhebt, dass wir gegenüber radikal anderen Überzeugungssystemen keine *Begründung* der eigenen Position liefern können, sondern nur auf eine *Überredung* hoffen können, die die Andere zu unserem Überzeugungssystem *konvertiert* (vgl. bereits zitierte ÜG: §§ 611–612). Andererseits ist auch richtig, dass für Wittgenstein die Andere *nach* der Annahme eines neuen Überzeugungssystems, die *Gründe* einsehen kann – und sie als solche versteht – die zur Ablehnung anderer Weltbilder führen. Die *Grundlosigkeit*, die wir am Boden unseres Überzeugungssystems entdecken, führt also nicht zwangsläufig zu einem Ende aller *Begründung* oder *Rechtfertigung*. Die Konvertierte versteht vielmehr, dass bestimmte Überlegungen *Gründe* darstellen, die die Zurückweisung eines anderen Überzeugungssystems *rational* machen. Die Zurückweisung erfolgt also keineswegs auf einer lediglich affektiven Bindung an die eigene Lebensform. Insofern liefert Wittgenstein eine vielschichtigeren Analyse der epistemischen Bedeutung von Meinungsverschiedenheiten, als Mouffe zulässt. Ich werde sie in Kapitel 4 erläutern.

Diese Interpretation des späten Wittgensteins ist freilich keineswegs unumstritten. Ich verwende deshalb nun einige Mühe darauf, ihre Hintergründe erstens verständlich und zweitens plausibel zu machen. Um dies zu erreichen, müssen wir zunächst einen Schritt zurückgehen und Wittgensteins erkenntnistheoretische Thesen vor dem Hintergrund seiner Sprachphilosophie in Szene setzen.

In dieser spielen die Begriffe ‚Sprachspiel‘ und ‚Regelfolgen‘ eine entscheidende Rolle. Der Begriff des Sprachspiels beschreibt die Vielfältigkeit der Weisen, in der Sprache im Alltagsgebrauch in verschiedensten Handlungskontexten eingesetzt wird:

„Wieviele Arten der Sätze gibt es aber? Etwa Frage und Befehl? – Es gibt *unzählige* solcher Arten [...] Und diese Mannigfaltigkeit ist nichts Festes, ein für allemal Gegebenes [...] Das Wort ‚Sprachspiel‘ soll hier hervorheben, daß das Sprechen der Sprache ein Teil ist einer Tätigkeit, oder einer Lebensform.“ (PU, I: § 23, Hervorhebung im Original)

Wittgenstein wendet sich damit gegen eine Beschreibung der Bedeutung sprachlicher Ausdrücke als durch logische Regeln festgelegt, die unabhängig von Handlungskontexten Geltung haben.⁹ Sprache erscheint ihm nun nicht mehr als einheitliches Gebilde, das durch sprachphilosophische Analyse abgebildet werden kann (vgl. etwa PU, I: §§ 23, 90–92). Dies bedeutet allerdings keineswegs, dass Sprache ohne jede Ordnung funktioniert, denn Sprachverwendung ist zweifelsohne eine *normative* Tätigkeit. Diese Regelgeleitetheit der Mannigfaltigkeit unserer Sprachhandlungen, das heißt unserer Sprachspiele, beschreibt Wittgenstein unter dem Begriff des Regelfolgens.

Der entscheidende Unterschied zur Auffassung, die Bedeutung von Aussagen sei durch unabhängige Regeln bestimmt, liegt nun darin, dass Wittgenstein sprachliche Regeln als durch den Sprachgebrauch konstituiert versteht. Hierbei ist entscheidend, dass Sprachgebrauch eine Sprachgemeinschaft voraussetzt, die als Korrekturinstanz (PU, I: § 208) den Gebrauch der Sprache als Technik lehrt (ebd.: § 199), uns darauf *abrichtet* – im Gegensatz zum Lehren einer expliziten Regel.¹⁰ Wittgenstein gebraucht das Beispiel eines

9 Wittgenstein (1984a) wendet sich damit vehement gegen die in seinem eigenen Frühwerk, dem *Tractatus logico-philosophicus*, vertretene Ansicht, wo er die logischen Regeln der Sprache unter dem Begriff des ‚Kalküls‘ beschreibt.

10 Vergleiche Wittgenstein (PU, I: § 219, Hervorhebung im Original): „Ich folge der Regel blind.“

Wegweisers, um dies zu verdeutlichen: „Einer [richtet sich] nur insofern nach einem Wegweiser [...], als es einen ständigen Gebrauch, eine Gepflogenheit, gibt“ (ebd.: § 198).

Zu diesem Bild der Sprache als gemeinschaftliches Abrichten auf und Beherrschen einer Technik gehört die Idee, dass wir nicht die Bedeutung einzelner Sätze erlernen, sondern ein ganzes Bedeutungssystem sprachlicher Handlungen: „Einen Satz verstehen, heißt, eine Sprache verstehen. Eine Sprache verstehen, heißt, eine Technik beherrschen.“ (ebd.: § 199).¹¹

Und da in diesem Bild Regeln nicht mehr als dem Sprachgebrauch vorgeordnete Sätze der Logik betrachtet werden können, können wir uns nicht mehr auf solche unabhängigen oder *objektiven* Kriterien berufen, um unsere Praxis des Regelfolgens zu rechtfertigen. Wittgenstein schreibt dazu:

„Habe ich die Begründungen erschöpft, so bin ich nun auf dem harten Felsen angelangt, und mein Spaten biegt sich zurück. Ich bin dann geneigt zu sagen: ‚So handle ich eben.‘“ (Ebd.: § 217)

Hier werden wir an die *Grundlosigkeit* einer Praxis, oder einer Lebensform, erinnert, die wir in Mouffes Berufung auf Wittgenstein bereits kennengelernt haben. Doch worin besteht nun die Verbindung zwischen Wittgensteins Sprachphilosophie und den epistemologischen Thesen, die darauf aufbauen? Der *missing link* wird durch die Bemerkung Wittgensteins gegeben, dass für die Bedeutung sprachlicher Ausdrücke nicht nur eine geteilte Praxis gegeben sein muss, die (flexible) Verwendungsregeln für Begriffe festlegt, sondern auch durch geteilte *Urteile* (ebd.: § 242). Die Übereinstimmung in den Urteilen ist freilich nicht total, sondern bezieht sich auf Urteile von einem besonderen Status. Es handelt sich um solche, die in unserem Überzeugungssystem eine besondere Rolle spielen und gleichzeitig die allgemeine Grundlage für unsere Sprachspiele darstellen.

Wittgenstein (ÜG: § 308) nennt diese Aussagen ‚Gewissheiten‘ und führt die Kategorie der ‚Gewissheit‘ (oder ‚Sicherheit‘) in Abgrenzung von der des ‚Wissens‘ ein. „Wissen, dass p“ beschreibt Aussagen, denen erstens *subjektive* Gewissheit zukommt, das heißt, die ich mit großer Wahrscheinlichkeit für wahr halte, die ich zweitens begründen kann, die ich drittens sinnvoll, das heißt begründet, bezweifeln kann, und die ich viertens sinnvoll, das heißt, ohne die Bedingung der Möglichkeit von Bedeutung von Aussagen *überhaupt* zu verletzen, bezweifeln kann. Wittgenstein unterscheidet nun Aussagen dieser Art von Aussagen, die am Grunde unserer Sprachspiele liegen und von uns in allem Handeln und Meinen stillschweigend vorausgesetzt werden. Ihre zweifellose Gewissheit stellt nach Wittgenstein die Bedingung der Möglichkeit einer sinnvollen Verwendung unserer Begriffe und damit unserer Urteile dar (ebd.: § 308). Auch eine Aussage, die Zweifel ausdrücken soll, setzt immer schon ein Fundament voraus, das ihre Sinnhaftigkeit bedingt:

„Das [Sprach-]Spiel des Zweifelns selbst setzt schon die Gewißheit voraus“ (ebd.: §115).

Diese Art von Gewissheit können wir als *objektive* Gewissheit bezeichnen (vgl. Moyal-Sharrock 2005). Sie unterscheidet sich von der *subjektiven* Gewissheit, mit der wir bestimmte Urteile treffen, von denen wir sagen, wir *wüssten* sie. Wittgenstein zufolge liegen Sätze, denen in unseren Sprachspielen objektive Gewissheit zukommt, außerhalb der Kategorie ‚Wissen‘. Bestimmte Sätze wie „Ich weiß, dass dies meine Hand ist.“ sind deshalb eigentlich Kategorienfehler, die eine implizit vorausgesetzte Regel der Grammatik der

11 Hierdurch erhellt sich auch Wittgensteins berühmte Bemerkung: „Die Bedeutung eines Wortes ist sein Gebrauch in der Sprache.“ (PU, I: § 43).

Sprache als Erfahrungssatz behandelt und ihn so erst der Form „Ich weiß, dass ...“ verfügbar macht (ebd.: § 308). Die in alltäglichen Kontexten objektive Gewissheit der Tatsache, dass das, was ich für meine Hand halte, auch tatsächlich meine Hand ist, drückt sich auch dadurch aus, dass sie eine Regel festlegt, deren Befolgung dem Begriff ‚Hand‘ überhaupt eine Bedeutung verleiht. Für die Interpretation gewisser Sätze von der Form eines Erfahrungssatzes als Regeln spricht auch, dass die objektive Gewissheit in Bezug auf die Sprachgemeinschaft universell ist.

„Die Wahrheiten, von denen Moore¹² sagt, er wisse sie, sind solche, die, beiläufig gesprochen wir Alle wissen, wenn er sie weiß.“ (Ebd.: § 100)

„Hatte Moore, statt ‚Ich weiß ...‘, nicht sagen können ‚Es steht für mich fest, daß ...?‘ Ja auch: ‚Es steht für mich und viele Andere fest ...‘“ (ebd.: § 116).

„Es ist hier etwas Allgemeines; nicht nur etwas Persönliches.“ (Ebd.: § 440)

Aussagen, denen objektive Gewissheit zukommt, fungieren laut Wittgenstein nun sowohl als Regeln der Sprachverwendung als auch als Grundlagen eines Überzeugungssystems. Beides hängt miteinander zusammen. Weil etwa der Satz „Ich weiß, dass das hier meine Hand ist.“ die Bedeutung von ‚Hand‘ und ‚wissen‘ mitbestimmt (als Regel der Sprache fungiert), würde ein Zweifel an dieser Aussage sinnlos sein, da wir uns der Bedeutung unserer Aussagen dann nicht mehr sicher sein könnten. Gleichzeitig würde ein Zweifel an dieser Aussage die Grundlagen unseres Überzeugungssystems derart erschüttern, dass wir, wenn wir dies nicht wissen, uns keiner Überzeugung mehr sicher sein können.

Die Rolle als Regel der Grammatik der Sprache übersetzt sich bei Wittgenstein demnach in einen besonderen epistemischen Status, der diesen Sätzen zukommt. Sie fügen sich zu einem Weltbild zusammen, zu einem System, das im Hintergrund allen Handelns und Meinens steht (ebd.: §§ 162 ff.). Dieses Weltbild ist Bedingung der Möglichkeit der Bedeutung von Aussagen *und* Bedingung der Möglichkeit, allgemein Überzeugungen ausbilden zu können:

„Wir lernen die Praxis des empirischen Urteilens nicht, indem wir Regeln lernen; es werden uns *Urteile* beigebracht und ihr Zusammenhang mit anderen Urteilen. *Ein Ganzes* von Urteilen wird uns plausibel gemacht.“ (Ebd.: §140, Hervorhebung im Original)

„Wenn wir anfangen, etwas zu *glauben*, so nicht einen einzelnen Satz, sondern ein System von Sätzen. (Das Licht geht nach und nach über das Ganze auf.)“ (Ebd.: § 141, Hervorhebung im Original)

Die objektive Gewissheit, die Sätzen zukommt, die als Regel der Sprachverwendung fungieren, übersetzt sich oder zeigt sich auch in der Sicherheit, mit der ich nach ihnen handle. Für sie können keine ‚tieferen‘ Begründungen gefunden werden (siehe oben „der Spaten biegt sich zurück“), sie sind für Wittgenstein aber auch nicht selbstgerechtfertigte Propositionen:

„Die Begründung aber, die Rechtfertigung der Evidenz kommt zu einem Ende; – das Ende aber ist nicht, daß uns gewisse Sätze unmittelbar als wahr einleuchten, also eine Art *Sehen* unsrerseits, sondern unser *Handeln*, welches am Grunde des Sprachspiels liegt.“ (Ebd.: § 204, Hervorhebung im Original)

12 Wittgenstein wendet sich in weiten Teilen seines *Über Gewissheit* gegen die Position George Edward Moores in *A Defense of Common Sense* und *Proof of an External World*. Gemeint sind eben Sätze wie „Ich weiß, dass ich zwei Hände habe.“, oder „Ich weiß, dass dies meine Hand ist.“, begleitet von einer demonstrativen Geste des Deutens darauf oder Hebens seiner Hand.

Der weitere Handlungskontext, in dem sich die Gewissheiten in Form ihrer Nichthinterfragtheit äußern, wird von Wittgenstein, wie oben bereits erwähnt, als Lebensform beschrieben. Insofern hat Mouffe also vollkommen recht, wenn sie die Unterscheidungen ‚rational-irrational‘, ‚vernünftig-unvernünftig‘ im Wittgensteinianischen Bild als Funktion einer Lebensform beschreibt (vgl. auch ebd.: §§ 252, 323, 336).¹³

Die Frage, die sich uns gestellt hat und auf die wir nun zurückkommen, ist, ob diese Einsicht in die Kontextabhängigkeit dieser Kategorien uns zu der Annahme führen sollte, dass Weltbilder, Überzeugungssysteme oder Lebensformen nicht gegeneinander abgewogen werden können, sie stattdessen gleichberechtigt nebeneinander stehen. Oder, wie Mouffe (2005b: 62) sagt, dass gilt: „we have to acknowledge that there might be other just political forms of society, products of other contexts“.

Ein entscheidender Hinweis, wie Wittgenstein über diese Fragen denkt, ergibt sich aus seinem Beispiel einer Begegnung mit Menschen, die nicht die Aussagen der Physik als rationale Grundlage ihres Handelns betrachten, sondern stattdessen ein Orakel befragen. Er fragt nun:

„Ist es falsch, daß sie ein Orakel befragen und sich nach ihm richten? – Wenn wir dies ‚falsch‘ nennen, gehen wir nicht schon von unserm Sprachspiel aus und *bekämpfen* das ihre?“ (ÜG: § 609, Hervorhebung im Original)

Und anschließend:

„Und haben wir recht oder unrecht darin, daß wir’s *bekämpfen*?“ (Ebd.: § 610)

Es ist die letzte Frage, die erneut nach einer rationalen Grundlage für die Zurückweisung eines anderen Weltbildes fragt. Nach allem, was wir bisher gehört haben, wäre es nicht überraschend, wenn Wittgenstein fortführe und dabei, wie Mouffe es nahelegt, aus der scheinbar symmetrischen Situation, in der sich die konfligierenden Weltbilder (oder Lebensformen) befinden, einen Relativismus der Überzeugungssysteme folgert, der nicht mehr rational, sondern höchstens affektiv entschieden werden kann. Dies tut er allerdings mitnichten! Stattdessen vermerkt er – wohlgermerkt in einer Zeit, die noch nicht die technischen Möglichkeiten der bemannten Raumfahrt kannte – Folgendes:

„Woran wir glauben, hängt von dem ab, was wir lernen. Wir alle glauben, es sei unmöglich, auf den Mond zu kommen; aber es könnte Leute geben, die glauben, es sei möglich und geschehe manchmal. Wir sagen: diese wissen Vieles nicht, was wir wissen. Und sie mögen ihrer Sache noch so sicher sein – sie sind im Irrtum, und wir wissen es.“

Wenn wir unser System des Wissens mit ihrem vergleichen, so zeigt sich ihres als das weit ärmere.“ (Ebd.: § 286)

Dies ist auf den ersten Blick erstaunlich und verlangt nach einer Erklärung. Sie führt uns nun zum Clou von Wittgensteins philosophischem Programm. Wie Mouffe noch richtig bemerkt, und wie wir zur Genüge gesehen haben, weist Wittgenstein einen ‚Blick von nirgendwo‘ (vgl. Nagel 1986), der kontextunabhängige, objektive Urteile ermöglichen soll, zurück. Mit einem solchen Anspruch sollte eine Aussage über die Überlegenheit eines Urteils oder einer Aussage nicht ausgestattet werden. Mouffe denkt aber diesen Gedanken nicht mit derselben Konsequenz wie Wittgenstein zu Ende – und genau darin wird sie ihm untreu. Wittgenstein will nämlich verdeutlichen, dass dieser objektive Blick *nemandem* vergönnt ist, auch nicht der Relativistin, die von einem kontextunabhängigen

13 Vergleiche Mouffe (2005b: 65), wo sie hier auch Bezug auf Winch (1991) nimmt.

Standpunkt die scheinbar symmetrische Geltungskraft des Erkenntnisanspruchs unterschiedlicher Weltbilder beschreiben möchte. Wittgenstein zufolge können und sollten wir zwar ohne Zögern anerkennen, dass unsere Anwendung der Kategorien ‚rational-irrational‘, ‚vernünftig-unvernünftig‘, ‚wahr-falsch‘ Funktionen unserer Lebensform sind. Dies bedeutet für Wittgenstein aber *nicht* – und das ist das Entscheidende – dass wir andere Lebensformen deshalb als ebenso ‚rational‘ oder ‚vernünftig‘ oder ‚wahr‘ bezeichnen könnten, oder auf diese Urteile gänzlich verzichten sollten. Wittgensteins *tiefer* Kontextualismus stellt fest: Wir urteilen *immer* vor dem Hintergrund des eigenen Weltbildes, es ist somit der unhintergehbare Horizont allen Urteilens.

Dies bedeutet auch, dass wir innerhalb einer geteilten Lebensform oder eines Überzeugungssystems zunächst auf keinerlei Probleme stoßen, Gründe für unser Handeln oder unsere Überzeugungen anzugeben. Die Perspektive, aus der dies geschieht, ist aber eben die ‚Binnenperspektive‘ einer Lebensform:

„Soll ich sagen ‚Ich glaube an die Physik‘, oder ‚Ich weiß, daß die Physik wahr ist?‘“ (ÜG: § 602)

„Man lehrt mich, daß unter *solchen* Umständen *dies* geschieht. Man hat es herausgefunden, indem man den Versuch ein paar Mal gemacht hat. Das alles würde uns freilich nichts beweisen, wenn nicht rund um diese Erfahrung andere lägen, die mit ihr ein System bilden. [...]

Am Ende verlasse ich mich auf diese Erfahrungen oder auf die Berichte von ihnen, richte meine eigenen Handlungen ohne jede Skrupel danach. Aber hat sich dieses Vertrauen nicht auch bewährt? Soweit ich es beurteilen kann – ja.“ (Ebd.: § 603, Hervorhebung im Original)

„Soweit ich es beurteilen kann – ja.“ – In diesem letzten Satz tritt Wittgensteins Position in aller Deutlichkeit hervor. Die einzige Beurteilungsgrundlage unseres Weltbildes ist unser Weltbild, dass wir letztlich *grund-los* anerkennen. Diese Selbstreferenzialität eines Überzeugungssystems führt laut Wittgenstein dazu, dass ein Zweifel an den objektiven Gewissheiten, die das Weltbild tragen und von ihm getragen werden, nicht sinnvoll formuliert werden kann. Das geteilte Weltbild bildet die Grundlage unseres Handelns und unserer Verständigung und ist Bedingung der Möglichkeit von Überzeugungen und Bedeutung überhaupt.

4. ‚Demokratischer‘ und ‚radikaler‘ Dissens und die Möglichkeit der Versöhnung

Die Angabe von Gründen und das Aufweisen der für uns offensichtlichen Vernünftigkeit unseres Weltbildes, die letztlich in der Selbstverständlichkeit unseres Handelns ihren Ausdruck finden, stoßen nun allerdings dort an ihre Grenzen, wo sich ein Weltbild an anderen Weltbildern stößt. In *diesem* Zusammenhang äußert Wittgenstein den notorischen Satz:

„Ich sagte, ich würde den Andern ‚bekämpfen‘, – aber würde ich ihm denn nicht *Gründe* geben? Doch; aber wie weit reichen die? Am Ende der Gründe steht die *Überredung*.“ (ÜG: § 612, Hervorhebung im Original)

Um die demokratiethoretische Rolle politischen Dissenses auf der Grundlage der Wittgensteinianischen Analyse zu erschließen, sollten wir schematisch also zumindest zwischen zwei Formen unterscheiden, in denen politischer Dissens auftreten kann. Er kann sich einerseits ausschließlich auf der Ebene gewöhnlicher moralischer Urteile abspielen und andererseits die innerhalb einer Überzeugungsgemeinschaft geteilten Aussagen ein-

schließen, denen objektive Gewissheit zukommt. Den ersten Typ werde ich im Weiteren ‚demokratischer Dissens‘ nennen, den zweiten ‚radikaler Dissens‘.

1.) demokratischer Dissens:	2.) radikaler Dissens:
Konsens über Aussagen, denen objektive Gewissheit zukommt & Dissens auf der Ebene gewöhnlicher moralischer Urteile	Dissens über Aussagen, denen objektive Gewissheit zukommt & Dissens auf der Ebene gewöhnlicher moralischer Urteile

Entsprechend dem bisher Gesagten, befasst sich Mouffes Analyse der epistemischen Bedeutung politischen Dissenses mit dem zweiten Typ, das heißt mit radikalem Dissens. In diesen Fällen, und hier stimmt sie mit Wittgenstein überein, stößt die Rechtfertigung der sozialen Ordnung an ihre Grenzen. Das Ideal des Gebens von Gründen greift nicht mehr und wird daher durch ‚eine Art Überredung‘ oder eben durch ein ‚Bekämpfen‘ alternativer Weltbilder und Lebensformen ersetzt. Gründe sind genauso wie die Kategorien ‚rational-irrational‘, ‚vernünftig-unvernünftig‘, ‚wahr-unwahr‘ Funktionen von Lebensformen, das heißt, sie gewinnen als Bewertungskategorien nur innerhalb eines geteilten weltanschaulichen Hintergrundes, eines Fundaments, einen Gehalt.

Andererseits ist damit laut Wittgenstein aber eben nicht gesagt, dass wir uns vom Ideal der öffentlichen Rechtfertigung zur Gänze verabschieden müssen. Ein geteiltes Weltbild stellt nämlich den unhintergehbaren Bewertungshorizont einer jeden Aussage dar, die sich *vor ihm* als ‚gerechtfertigt‘, ‚rational‘, ‚vernünftig‘ oder ‚wahr‘ erweisen muss (ebd.: § 94).

Insofern besteht für Wittgenstein *prima facie* kein Widerspruch zwischen dem Ideal der öffentlichen Rechtfertigung und der Tatsache, dass die Entscheidung über die Vernünftigkeit der AdressatInnen dieser Rechtfertigung vor dem Hintergrund einer geteilten Lebensform besteht. ‚Öffentlich gerechtfertigt‘ heißt in diesem Fall eben genau dies: ‚für alle vernünftigen Personen potentiell als vernünftiges Urteil einsehbar‘. Dass die damit umschriebene Öffentlichkeit sich aber nur auf die TeilhaberInnen einer geteilten Lebensform erstreckt, ist für Wittgenstein eben kein Paradoxon, sondern ein harmloses Faktum, das sein tiefer Kontextualismus beschreibt.

Dies führt nun zu der Frage, wie sich die epistemische Bedeutung des anderen Typus politischen Dissenses, demokratischer Dissens, erfassen lässt. Wie eine gründliche Lektüre Wittgensteins gezeigt hat, schießt Mouffe zu schnell, wenn sie schlicht die Wittgensteinianische Analyse radikalen Dissenses auf Formen politischen Dissenses zwischen AnhängerInnen einer demokratischen Lebensform überträgt.

Ich möchte im Gegenteil vorschlagen, dass die epistemische Bedeutung demokratischen Dissenses in die Kompetenz just jener ‚rationalistischen‘ Demokratietheorien fällt, die Mouffes erklärtes Feindbild darstellen. Es entsteht so das Bild einer arbeitsteiligen Analyse politischen Dissenses, das das Potential birgt, den Konflikt, den Mouffe zwischen diesen ‚rationalistischen‘ Demokratietheorien und ihrem eigenen ‚radikalen‘ Ansatz konstruiert, erheblich zu entschärfen. Wittgenstein böte somit nicht nur wichtige Einsichten in die epistemische Bedeutung politischen Dissenses, sondern auch eine versöhnende Perspektive auf sehr unterschiedliche und oft durchaus ‚antagonistische‘ Stränge der politischen Philosophie.

Als plausibelstes Beispiel für diesen Vorschlag, das sich außerdem überraschend geschmeidig in die Wittgensteinianische Analyse einfügen lässt, stellt John Rawls' politischer Liberalismus dar. Rawls zufolge zielt ein Reflektionsprozess des Inhalts der politischen Moral auf ein ‚Überlegungsgleichgewicht‘ ab, welches sich aus unseren Bemühungen ergibt, einzelne konkrete moralische Überzeugungen mit abstrakten Gerechtigkeitsprinzipien in Einklang zu bringen. Den Ausgangspunkt unserer Bemühungen bilden dabei unsere ‚wohlüberlegten Urteile‘ (*considered judgments*), das heißt solche Urteile, die wir mit besonders hoher Wahrscheinlichkeit für wahr halten, bevor wir unsere sonstigen Urteile in eine kohärente Beziehung zueinander setzen. Viele unserer überlegten Urteile werden diesen Reflektionsprozess unbeschadet überstehen und die Gerechtigkeitskonzeption formen, die wir letztlich verteidigen und sie fungieren so auch als Grenzen der Akzeptabilität anderer Gerechtigkeitskonzeptionen. Rawls (1996: 431) nennt als Beispiele „slavery and serfdom, religious persecution, the subjection of the working classes, the oppression of women, and the unlimited accumulation of vast fortunes, together with the hideousness of cruelty and torture, and the evil of the pleasures of exercising domination“. Allerdings finden wir sie „at many levels of generality, from the more particular to the most abstract“ (ebd.: 45). Bestimmte abstrakte Prinzipien gelten uns also als ebenso gewiss wie Urteile über konkrete Formen der Ungerechtigkeit. Rawls (1999: 18; vgl. Rawls 1996: 8) spricht von „provisional fixed points“ unseres moralischen Überlegens. Es sind ihm zufolge Urteile, „we never expect to withdraw“ (Rawls 1999: 18).

Diese Ausführungen Rawls' finden ihre Entsprechung in Wittgensteins berühmter Flussbettmetapher. Wittgenstein formuliert seine analoge Einsicht wie folgt:

„Die Mythologie [ein Weltbild] kann wieder in Fluß geraten, das Flußbett der Gedanken sich verschieben. Aber ich unterscheide zwischen der Bewegung des Wassers im Flußbett und der Verschiebung dieses; obwohl es eine scharfe Trennung der beiden nicht gibt.“ (Ebd.: § 97)

Zwar besteht für Wittgenstein die Möglichkeit, dass Sätze, die in einem Weltbild Gewissheiten darstellen, diesen Status verlieren, dies geschieht aber nur in außergewöhnlichen Fällen, gewöhnlich aber „steht manches unverrückbar fest“ (ebd.: § 144).¹⁴ Ein Zweifel scheint ausgeschlossen:

„Man könnte mich fragen: ‚Wie sicher bist du: daß das dort ein Baum ist; daß du Geld in der Tasche hast; daß das dein Fuß ist?‘ Und die Antwort könnte in einem Fall sein ‚nicht sicher‘, in einem anderen ‚so gut wie sicher‘, im dritten ‚Ich kann nicht zweifeln‘.“ (Ebd.: § 387)

Über diese Gemeinsamkeiten hinaus erweist sich Rawls' politischer Liberalismus als, im Lichte von Mouffes Verlautbarungen, überraschend kontextualistisch. Rawls folgt einem Ansatz der Rekonstruktion der wohlüberlegten Urteile der vernünftigen BürgerInnen einer nach liberaldemokratischen Prinzipien ausgerichteten sozialen Ordnung. Er bezieht sich auf „the public culture [liberaler Demokratien] itself as the shared fund of implicitly recognized basic ideas and principles“ und schreibt: „[w]e collect such settled convictions“ (Rawls 1996: 8; Hervorhebung im Original). Wir können seinen politischen Liberalismus also als Versuch betrachten, die objektiven Gewissheiten einer politischen Lebensform zu rekonstruieren.

Innerhalb dieser Lebensform besteht nun Rawls zufolge überhaupt erst die Möglichkeit der öffentlichen Rechtfertigung einer sozialen Ordnung. Dies ergibt sich aus seinen

14 Wittgenstein führt das Beispiel der Relativitätstheorie(n) als Beispiel an für grundlegenden Wandel innerhalb von Überzeugungssystemen, der zu einem neuen Weltbild führt (ÜG: §§ 162 ff.).

Bemerkungen zur Notwendigkeit einer geteilten Grundlage, auf die sich Rechtfertigungen stützen. Dazu gehören Prinzipien des logischen Schließens, Evidenzregeln, die grundlegenden Begriffe des Urteils, des Schlusses, der Evidenzen und Richtigkeits- und Wahrheitsstandards. Ohne diese Grundlage ginge unserer Rede das Vernünftige ab, sie bleibe eben dies: Gerede, leere Rhetorik, die versucht zu bekehren statt zu überzeugen (vgl. Rawls 2001: 92). Oder, wie der Rawls-Schüler Samuel Freeman (2000: 403) formuliert: „Without a shared basis for justification and agreement, public reasoning is not only contentious, but also inconclusive and incomplete.“

Das Bild, dass sich aus dieser Wittgensteinianischen Lesart von Rawls' politischem Liberalismus ergibt, ist das einer demokratietheoretischen Arbeitsteilung: Während Mouffe sich um die Analyse eines ‚radikalen Dissenses‘ bemüht und dabei die Grenzen der Möglichkeit des Gebens von Gründen und Überzeugens erfasst, verfolgt Rawls eine kontextualistische Analyse einer liberaldemokratischen Lebensform, die die Möglichkeit und das Ideal öffentlicher Rechtfertigung einschließt.

Dieses Bild einer idyllischen Arbeitsteilung ist allerdings trügerisch. Allzu harmonisch ergänzen sich nun von Wittgensteins Warte aus betrachtet Mouffes und Rawls' philosophische Projekte. Es bedarf dabei nur einer Rückbesinnung auf Mouffes oben erläuterte Fundamentalopposition gegenüber ‚rationalistischer‘ Philosophie, um sich gewahr zu werden, dass sie sich in dieser Beschreibung wohl keinesfalls wiedererkennen würde. Konkret geht Mouffe die Rawls'sche Postulierung einer geteilten öffentlichen Vernunft als Grundlage der öffentlichen Rechtfertigung einer liberaldemokratischen Ordnung eindeutig zu weit. So schreibt sie, dass das Rawls'sche Bild einer wohlgeordneten Gesellschaft den Anschein einer gefährlichen Versöhnungsutopie weckt. Ein Konsens über Gerechtigkeitsprinzipien unter ihren Mitgliedern würde die noch bestehenden ökonomischen und sozialen Interessenkonflikte in einer geteilten öffentlichen Vernunft auflösen (vgl. Mouffe 2005b: 29). Rawls' Idee einer wohlgeordneten Gesellschaft schließe dabei den demokratischen Kampf zwischen ‚Gegnern‘ (adversaries) aus, die unterschiedliche Interpretationen von Freiheit und Gleichheit verteidigen und unterschiedlicher Meinung sind, welche Arten von sozialen Beziehungen und legitimen Dissens aus der öffentlichen Sphäre verdrängt werden sollen. Statt zu einer ausgesöhnten Gesellschaft beizutragen, so Mouffe, läuft dieser Ansatz allerdings Gefahr, die Demokratie insgesamt aufs Spiel zu setzen (vgl. ebd.: 30 f.). Diese Kommentare lassen darauf schließen, dass Mouffe Formen eines *radikalen* Dissenses auch *innerhalb* einer demokratischen Lebensform beziehungsweise zwischen *unterschiedlichen* demokratischen Lebensformen vermutet, die in Rawls' Demokratieverständnis keinen Raum finden.

Es muss an dieser Stelle allerdings auch angemerkt werden, dass Mouffe in ihrer Rawlskritik deutlich überzieht. Rawls selbst stellt in *Political Liberalism* mehrmals klar, dass es ihm nicht darum geht, eine Gerechtigkeitskonzeption – und zwar ‚Gerechtigkeit als Fairness‘ – gegenüber anderen zu privilegieren, indem nur sie das Prädikat ‚vernünftig‘ erhält und andere legitime Positionen ausgegrenzt und unterdrückt werden. Dies wird unter anderem durch folgende Textstellen belegt:

„Our topic [...] is political liberalism and its component ideas, so that much of our discussion concerns liberal conceptions more generally, allowing for all variants, as for example when we consider the idea of public reason“ (Rawls 1996: 7).

„In addition to conflicting comprehensive doctrines, PL does recognize that in any actual political society a number of differing liberal political conceptions of justice compete with one another in so-

ciety's political debates (6f.). This leads to another aim of PL: saying how a well-ordered liberal political society is to be formulated given not only reasonable pluralism but a family of reasonable liberal political conceptions of justice.¹⁵ (Rawls 1996: xlvi)

Außerdem ist dringend festzuhalten, dass Rawls seine Konzeption einer öffentlichen Vernunft keineswegs als Allheilmittel für politische Konflikte aller Art versteht. Vielmehr macht er deutlich, dass die Grenzen der öffentlichen Vernunft einer liberalen Gesellschaft durch die *constitutional essentials* und *matters of basic justice* bestimmt sind (ebd.: 227 ff.). Anstatt die Versöhnung der Gesellschaft und Lösung aller politischen Konflikte durch rationalen Konsens zu propagieren, hegt Rawls die weitaus bescheidenere Hoffnung, dass die BürgerInnen einer liberalen Demokratie eine geteilte Grundlage finden können, die es ihnen erlaubt, die wichtigsten politischen Fragen auf eine Weise zu lösen, die vor diesem unhintergehbaren Bewertungshorizont als ‚vernünftig‘ erscheint und somit als öffentlich gerechtfertigt gelten darf.

5. Demokratische Praktiken und die Grenzen demokratischer Lebensformen

Dies beachtend könnte man nun denken, dass Rawls' und Mouffes Demokratieverständnis so unterschiedlich nicht sind. Mithin könnte man sogar meinen, sie beschreiben beide dieselbe demokratische Lebensform, freilich mit der Betonung unterschiedlicher Gesichtspunkte. Die Frage, die ich am Ende dieses Aufsatzes deshalb stellen möchte, ist die nach den Grenzen der demokratischen Lebensform: Verlaufen etwa die radikaldemokratischen Vorstellungen einer Chantal Mouffe noch in demselben Flussbett, um mit Wittgenstein zu sprechen, wie die liberaldemokratischen Vorstellungen eines John Rawls'? Sind die Bedingungen der Legitimität einer Gerechtigkeitskonzeption für beide ähnlich genug, um als objektive Gewissheiten *einer* Lebensform beschrieben zu werden? Dies sind die Fragen, die sich DemokratietheoretikerInnen stellen müssen, die sich im Fahrwasser einer Wittgensteinianischen Analyse der epistemischen Bedeutung politischen Dissenses bewegen. Damit stellt sich auch die Frage, inwiefern verschiedene Lager der politischen Philosophie untereinander den Austausch der Gründe befeuern können, oder es bei Versuchen der Bekehrung der Anderen belassen müssen.

Definitive Antworten auf diese Fragen zu finden, würde den Rahmen dieses Aufsatzes sicherlich sprengen. Es lässt sich aber vermuten, dass Chantal Mouffe sich in dieser versöhnlichen Beschreibung missverstanden fühlen würde. Hierfür lassen sich drei Gründe nennen.

Erstens spielt Wittgensteins Analyse der epistemischen Bedeutung radikalen Dissenses im Bereich der Erkenntnistheorie. Sie ist damit eben keine *politische* Analyse. Wenn wir aber Mouffes Politikbegriff folgen, verliert die erkenntnistheoretische Selbstverständlichkeit einer angeeigneten Lebensform ihre Unschuld. Vielmehr ist einer Lebensform der Begriff der Hegemonie immer schon eingeschrieben. Mouffe verbindet also die erkenntnistheoretische Perspektive, die uns die Möglichkeit der Versöhnung eröffnet hat, mit einer hegemonietheoretischen Perspektive, die einem solchen Verständnis einen Riegel vor-

15 Rawls bringt die beiden Prinzipien, die seine Gerechtigkeit-als-Fairness-Konzeption ausmachen, lediglich als die in seinen Augen vernünftigste Gerechtigkeitskonzeption ins Spiel (vgl. Rawls 1996: xlvi, 10, 97).

schiebt. Wir kommen also in einer abschließenden Bewertung nicht umhin, uns den tiefen Beweggründen Mouffes zuzuwenden (siehe Kapitel 1.).

Zweitens könnte in diesem Zusammenhang auch entscheidend sein, wie *umfassend* eine demokratische Lebensform ist, das heißt, wie groß der Bereich der Aussagen ist, denen in ihr objektive Gewissheit zukommt. Mouffe verbindet das *philosophische* Projekt einer radikalen Demokratietheorie als Alternative zu konsensorientierten Ansätzen ja mit dem *politischen* Projekt, einen Konsens hinsichtlich sozial- und wirtschaftspolitischen Ansätzen aufzubrechen. Ihre Zeitdiagnose lautet: „liberal democracy is increasingly identified with ‚actually existing liberal democratic capitalism‘, and its political dimension is restricted to the rule of law“ (Mouffe 1993: 6). Gleiches gilt für eine ‚Politik des dritten Weges‘, die linke Positionen bis zur Unkenntlichkeit aufzuweichen droht (vgl. Mouffe 2005d). Mouffe könnte man hier so verstehen, dass sie der Tendenz der Verkrustung der demokratischen Lebensform Einhalt gebieten will: Das Flussbett der Demokratie darf nicht weiter versanden. Die exkludierende Wirkung eines solchen Prozesses führt eben dazu, dass der Dissens mit Teilhabenden an einer ursprünglich einheitlichen demokratischen Lebensform sich zunehmend radikalisiert. Er tut dies deshalb, weil die Hegemonieeffekte ihrer Rationalität sich jetzt auch auf solche Urteile und Rechtfertigungen erstrecken, denen ehemals keine objektive Gewissheit zukam. Der Ruf nach ‚radikaler‘ Demokratie entsteht somit erst in diesem Kontext und muss als Ausdruck eines Bemühens gedeutet werden, das ursprüngliche Element einer demokratischen Lebensform zu erhalten.¹⁶

Dies führt nun zum dritten der Gründe, die einer durch und durch versöhnlichen Beschreibung der philosophischen Projekte im Wege stehen, die ich in diesem Aufsatz besprochen habe. Hier geht es nicht mehr um die erkenntnistheoretische oder hegemonietheoretische Perspektive, sondern um die demokratische *Praxis*. Wie ich unter Bezug auf Wittgenstein erläutert habe, führen die Praktiken der öffentlichen Rechtfertigung, des Gebens und Nehmens von Gründen, in eine Sackgasse, wenn Dissens radikaler Natur ist. Dies gilt auch, wenn sich Dissens innerhalb einer äußerlich noch demokratischen Lebensform radikalisiert und hegemoniale Effekte für einen Teil der ihr Zugehörigen spürbar werden. Wenn der Bereich objektiver Gewissheiten auf solche ausgeweitet wird, die unter DemokratInnen ansonsten (vernünftigerweise) umstritten sind, wenn Politik ‚alternativlos‘ wird, ist dem öffentlichen Diskurs über diese Fragen der Boden entzogen. DemokratInnen, die das Flussbett der Demokratie vor dem Versanden bewahren wollen, müssen also Praktiken verfolgen, die sich für sie nur durch ihre Zielsetzung als demokratisch kennzeichnen lassen. Aus der Warte ihrer demokratischen GegenspielerInnen werden diese allerdings durchaus als außerhalb des demokratischen ‚Spiels‘, wie Wittgenstein sagen würde, verortet. Der Bruch innerhalb einer demokratischen Lebensform kann sich auf diese Weise also auch entlang der demokratischen Praxis manifestieren.

In diesem Bild der Grenzen demokratischer Lebensformen bleibt aber eines weiter bestehen. Das Projekt einer ‚radikalen Demokratie‘ zielt darauf ab, eine geteilte demokratische Lebensform zu (re-)etablieren. Die Möglichkeit der Versöhnung bleibt also auch im politischen Sinne erhalten.

16 Dies sind aber wiederum Dinge, die man Rawls nicht vorwerfen kann. Rawls war bezogen auf wirtschaftspolitische Fragen weitaus radikaler, als vielfach wahrgenommen. So redet er einer property-owning democracy und einem demokratischen Sozialismus das Wort und meldet grundsätzliche Zweifel an der Vereinbarkeit eines politisch legitimen Systems mit einem System kapitalistischen Wirtschaftens an (vgl. Rawls 2001: 135 ff.).

Literatur

- Freeman, Samuel, 2000: Deliberative Democracy: A Sympathetic Comment. In: *Philosophy & Public Affairs* 29, 371–418.
- Grayling, Anthony C., 1999: Wittgenstein, Freiburg.
- Laclau, Ernesto / Mouffe, Chantal, 1985: *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*, London / New York.
- Mouffe, Chantal, 1993: *The Return of the Political*, London / New York.
- Mouffe, Chantal, 2005: *The Democratic Paradox*, London / New York.
- Mouffe, Chantal, 2005a: Democracy, Power and 'The Political'. In: Dies., *The Democratic Paradox*, London / New York, 17–36.
- Mouffe, Chantal, 2005b: Wittgenstein, Political Theory and Democracy. In: Dies., *The Democratic Paradox*, London / New York, 60–80.
- Mouffe, Chantal, 2005c: For an Agonistic Model of Democracy. In: Dies., *The Democratic Paradox*, London / New York, 80–108.
- Mouffe, Chantal, 2005d: A Politics without Adversary? In: Dies., *The Democratic Paradox*, London / New York, 108–129.
- Moyal-Sharrock, Danièle, 2005: Unravelling Certainty. In: Dies. / William H. Brenner (Hg.), *Readings of Wittgenstein's On Certainty*, 76–101.
- Nagel, Thomas, 1986: *The View from Nowhere*, Oxford / New York.
- Rawls, John, 1996: *Political Liberalism*, 2. Ausgabe, New York.
- Rawls, John, 1997: The Idea of Public Reason Revisited. In: *The University of Chicago Law Review* 64, 765–807.
- Rawls, John, 1999: *A Theory of Justice*, revised edition, Cambridge (Mass.).
- Rawls, John, 2001: *Justice as Fairness: A Restatement*, Cambridge (Mass.).
- Rorty, Richard, 1997: Justice as a Larger Loyalty. In: Ron Bontekoe / Marietta Stepaniants (Hg.), *Justice and Democracy: Cross-Cultural Perspectives*, Honolulu, 9–22.
- Winch, Peter, 1991: Certainty and Authority. In: A. Phillips Griffiths (Hg.), *Wittgenstein Centenary Essays*, Cambridge.
- Wittgenstein, Ludwig, 1984a: *Tractatus logico-philosophicus*. In: Ders., *Tractatus logico-philosophicus*, Werkausgabe Band 1, Frankfurt (Main), 7–87.
- Wittgenstein, Ludwig, 1984b: *Philosophische Untersuchungen*. In: Ders., *Tractatus logico-philosophicus*, Werkausgabe Band 1, Frankfurt (Main), 225–581.
- Wittgenstein, Ludwig, 1997: *Über Gewissheit*, Werkausgabe Band 8, Frankfurt (Main).

Der Kampf gegen Hegemonien vermag ein Menschenherz ausfüllen

Eine kurze Einführung in das Werk Chantal Mouffes

Martin Oppelt*

„[...] da die Weltordnung durch den Tod bestimmt wird, ist es vielleicht besser für Gott, wenn man nicht an ihn glaubt und dafür mit aller Kraft gegen den Tod ankämpft, ohne die Augen zu dem Himmel zu erheben, wo er schweigt.“ „Ja“, stimmte Tarou zu, „ich verstehe. Nur werden ihre Siege immer vorläufig bleiben, das ist alles.“ Rieux' Gesicht schien sich zu verdüstern. „Immer, ich weiß. Das ist kein Grund, den Kampf aufzugeben“ (Camus 1982: 133 ff).

Geboren 1943 in Charleroi in Belgien, studierte Chantal Mouffe nach ihrem Schulabschluss zunächst Philosophie an der Katholischen Universität von Louvain (Löwen) in Flandern, bevor sie Mitte der 1960er Jahre nach Paris zog. Dort besuchte sie Seminare des seinerzeit extrem einflussreichen marxistischen Philosophen Louis Althusser, zu dessen Schülern unter anderem auch Michel Foucault, Jacques Derrida, Étienne Balibar und Jacques Rancière zählten. In den frühen 1970er Jahren arbeitete Mouffe einige Zeit an der *Universidad Nacional de Colombia* in Bogotá und ging im Anschluss daran an die *University of Essex*, wo ungefähr zur gleichen Zeit Ernesto Laclau seine Tätigkeit begann. Die in Großbritannien damals einsetzende Thatcher-Ära, in der Wahrnehmung vieler Linker gleichbedeutend mit einer fundamentalen Krise der Sozialdemokratie sowie dem Niedergang der Gewerkschaften, dem Aufschwung einer ‚Neuen Rechten‘ und der allmählichen Vormachtstellung einer neoliberalen Marktideologie gegenüber einer zuvor eher liberalen Ausrichtung der britischen Politik und Gesellschaft, beeinflusste Mouffes Arbeiten stark. Es folgten Forschungsaufenthalte in den USA, unter anderem in Harvard und Princeton, die es ihr nicht nur ermöglichten, mit der Politik Ronald Reagans das amerikanische Pendant zu Margret Thatcher aus der Nähe zu erfahren, sondern die ihr auch Einblicke in das Aufkommen und die Organisationsformen der „neuen sozialen Bewegungen“ gewährten. Von 1989 bis 1995, also jener weltpolitisch bewegten und bewegenden Zeit, in welche der Zusammenbruch der Sowjetunion, der Fall der Berliner Mauer, das Ende des südafrikanischen Apartheidregimes oder die Balkankriege fielen, war sie Programmdirektorin des von Jacques Derrida mitgegründeten *Collège International de Philosophie* in Paris, an dem unter anderen auch Alain Badiou, Giorgio Agamben, Jacques

* Martin Oppelt, M. A., Universität Augsburg
Kontakt: martin.oppelt@phil.uni-augsburg.de

Rancière und François Jullien lehrten. Seit 2001 ist sie Professorin für Politische Theorie am *Centre for the Study of Democracy* an der *University of Westminster* in London. Mouffe selber verortet ihr Schaffen im Grenzbereich zwischen theoretischer Reflektion und praktischer Intervention, sie orientiert sich dabei immer an konkreten praktischen und politischen Erfahrungen und entwickelte ihr Denken stets in enger Zusammenarbeit mit dem im April 2014 verstorbenen Ernesto Laclau weiter. Erwähnenswert, weil in der akademischen Welt leider selten genug, ist ihr sachlicher und zugleich vor allem sehr eingängiger Schreib- und Sprachstil: „Unashamedly theoretical, her writings nevertheless refuse extended abstraction or system building“ (Martin 2013: 1), was ihr je nach Perspektive aber auch als Schwäche ausgelegt wird. Ihre Theorie wird im Arsenal der Politischen Theorie und Ideengeschichte unter verschiedenen Schlagworten geführt (zur Politischen Theorie und Ideengeschichte als *Archiv* und *Arsenal* vgl. Llanque 2008; 2010). Zu diesen zählen etwa „Hegemonietheorie“, „Diskurstheorie“, „Poststrukturalismus“, „Postmarxismus“ oder „zivilgesellschaftlicher Republikanismus“, den meisten gilt sie jedoch als eine der wesentlichen InitiatorInnen des modernen Diskurses der „radikalen Demokratie“ (Norval 2001). Mittlerweile gibt es im deutschsprachigen Raum einige sehr gute Einführungen (Jörke 2004; Nonhoff 2007; Stäheli 2009; Nonhoff 2010). Im Folgenden soll als Ergänzung des nachfolgend abgedruckten Interviews daher lediglich ein kurzer (und notwendigerweise unvollständiger) Überblick über ihr Werk gegeben werden.

Erstmals öffentlich in Erscheinung trat Mouffe Ende der 1970er Jahre mit der Herausgabe einer Sammlung von Essays über den italienischen Philosophen und Marxisten Antonio Gramsci (Mouffe 1979), dessen Konzept der Hegemonie von essentieller Bedeutung für die weitere Entwicklung ihres radikaldemokratischen Ansatzes war. So markiere dieser Band ihren Paradigmenwechsel vom „Althusserianismus“ zum „Gramscianismus“ (Mouffe 1979a: 1 f.), wobei es vor allem Gramscis Wertschätzung der Zivilgesellschaft als Kampfplatz ideologischer Stellungskriege um den „common sense“ war, den Mouffe als zentral für jede emanzipatorische Politik hervorhob und gegen dessen Marginalisierung als Überbau-Phänomen seitens klassischer marxistischer Ansätze verteidigte. Zugleich bezeugte die Publikation die von Mouffe geteilte Erkenntnis großer Teile der damaligen Linken, dass die bis dato erfolgte Konzentration auf die so genannten Drittweltstaaten als vermeintlich schwächstes Glied der „imperialistischen Kette“ und damit wahrscheinlicher Ausgangsbasis der Weltrevolution den Blick für die Möglichkeiten revolutionärer Transformationen innerhalb entwickelter kapitalistischer Gesellschaften verstellte. Dies wollte sie mit Gramsci ändern, welcher es ihr vor allem ermöglichte, den traditionellen Klassenkampf zwischen Kapital und Arbeit von den neueren, nicht klassenbasierten sozialen Kämpfen zu unterscheiden und über deren Verhältnis und ihre Bedeutung für moderne pluralistische Gesellschaften nachzudenken. Dafür musste sie sich in die Interpretationsschirmhützel um Gramscis politische Theorie stürzen und den Kampf mit der italienischen Linken, allen voran der Kommunistischen Partei Italiens (PCI), aufnehmen, welche seit dessen Tod im Jahr 1937 die Luft-Heimlichkeit über die ‚richtige‘ Auslegung seines Werkes für sich behauptete. Im Anschluss an die von Norberto Bobbio vorgeschlagene unorthodoxe Interpretation Gramscis als „superstructural“ Denker (Mouffe 1979a: 2 f.) befreite sie ihn aus der Umklammerung der PCI und dem engen Interpretationskorsett des italienischen nationalstaatlichen Kontextes, welches diese ihm angelegt hatte. Sie hob dabei vor allem auf die explizit *politischen* Aspekte seiner Theorie ab und beerdigte mit dem Primat des ökonomischen Determinismus zugleich auch die Behauptung der Notwendigkeit eines autoritären Führungsstils in der Tradition Lenins. Für Mouffe meinte diese explizit *politische* Perspektive in erster Linie den ebenso

notwendigen wie prinzipiell unmöglich zu gewinnenden Kampf gegen Ideologien und um diskursive Hegemonien, was lange Zeit „one of the most neglected areas of the marxist analysis of society“ gewesen sei (Mouffe 1979b: 168).

Diese Erkenntnisse führte sie in dem 1985 mit Ernesto Laclau veröffentlichten *Hegemony and Socialist Strategy* (Laclau/Mouffe 1985) aus, das kurz nach dem Zusammenbruch des „real existierenden Sozialismus“ und damit zu der Zeit des in diesem Zusammenhang behaupteten „Endes der Geschichte“ in leicht modifizierter Übersetzung als *Hegemonie und radikale Demokratie* auf Deutsch erschien (Laclau/Mouffe 1991). In diesem bis heute als ihr wichtigstes Werk angesehenen Buch führten Mouffe und Laclau die Hegemonietheorie Gramscis mit Foucaults Poststrukturalismus, Derridas Dekonstruktivismus, Leforts Postfundamentalismus und der Psychoanalyse Lacans zusammen und formulierten dies zu ihrer Hegemonie- und Diskurstheorie sowie ihrem Projekt einer „radikalen Demokratie“ aus. Durch die titelgebende *Dekonstruktion des Marxismus* sollten die theoretischen Bedingungen für eine neue linke antiessentialistische und emanzipatorische Politik geschaffen werden. Dabei folgten sie sowohl einem politischen wie auch einem theoretischen Anspruch, verstanden sie sich doch als TeilnehmerInnen eines Kampfes um die „Demokratisierung der Demokratie“. Nicht mehr die Überwindung des liberalen Staates und seiner Institutionen wurde als das Ziel aller Politik ausgegeben, sondern die Verpflichtung der liberalen Institutionen auf ihre demokratischen Versprechen: „Die Aufgabe der Linken kann deshalb nicht darin liegen, auf die liberal-demokratische Ideologie zu verzichten, sondern [...] sie im Gegenteil in Richtung auf eine radikale und plurale Demokratie zu vertiefen und auszuweiten“ (ebd.: 240). Was dafür erreicht werden müsse, sei ein Wandel der Termini des politischen Diskurses und die Errichtung neuer Definitionen der ‚Realität‘ mittels hegemonialer Strategien (ebd.: 239 f.). Die AdressatIn ihrer Überlegungen war also vor allem die politische Linke, welche schlecht bis gar nicht auf das Auftreten der so genannten „neuen sozialen Bewegungen“ vorbereitet gewesen sei, diese zu schnell als „liberal“ abgetan und somit eine Lücke hinterlassen habe, welche die „Neue Rechte“ mittels der Strategie des Populismus dankend und erfolgreich besetzte (ebd.: 226). Das erste Ziel ihrer Überlegungen war es also, der Linken einen theoretischen wie praktischen Zugang zu den „neuen sozialen Bewegungen“ urbaner, ökologischer, antiautoritärer, antiinstitutioneller, feministischer, antirassistischer sowie ethnischer, nationaler oder sexueller Minderheiten zu verschaffen, ohne dabei auf die angestaubte essentialistische Konzeption des Klassenkampfes zurückgreifen zu müssen. Um dies zu gewährleisten, stellten sich Laclau und Mouffe der Frage nach den Bedingungen des „Politischen“ als hypothetischer Ort außerhalb des oder vor allem Gesellschaftlichen, von dem aus sich alle Behauptungen herrschaftslegitimierender und -stabilisierender metaphysischer ‚Wahrheiten‘ und ‚natürlicher‘ Identitäten als kontingent aufdecken und entsprechend angreifen und reformieren ließen. Die radikale Demokratie muss folglich als der „feste und permanente Schützengraben im Kampf gegen die etablierte Ordnung“ (ebd.: 207 f.) verstanden werden, deren Ziel es sei, „einen popularen Pol gegen das System zu bilden“ (ebd.: 209), wobei dieses „gegen“ eben nicht mehr die Abschaffung des Systems bedeutete. In Überwindung der marxistischen Engführung gesellschaftlicher und politischer Konflikte auf den Klassenkampf vertraten Laclau und Mouffe die Ansicht, dass moderne Gesellschaften von unzähligen nicht vorherbestimmbaren Konflikten durchzogen sind. Somit verabschiedeten sie das Proletariat als das privilegierte revolutionäre Subjekt von der politischen Weltbühne und zugleich die marxistische Version eines Endes der Geschichte in der klassenlosen Gesellschaft des Kommunismus ins Reich der Utopien. Ein „letztes Ge-

fecht“, dessen waren sie sich bewusst, wird es in dieser Welt nicht geben, schon wegen der „Teilung des Gesellschaftlichen in zwei antagonistische Lager“ als „ursprüngliche und unveränderliche Tatsache vor jeder hegemonialen Konstruktion“ (ebd.). Weil die daraus resultierenden „neuen“ sozialen und politischen Kämpfe aber nicht notwendigerweise im linken Spektrum angesiedelt und daher alles andere als zwangsläufig fortschrittlich sind (vgl. hierzu auch Hall 1983), sei die Linke hier umso mehr in der Pflicht. Trotz der Unmöglichkeit also, etwa den Kampf gegen einen „nach Hegemonie strebenden liberal-konservativen Diskurs, welcher die neo-liberale Verteidigung der freien Marktwirtschaft mit dem anti-egalitären kulturellen und sozialen Traditionalismus des Konservatismus zu artikulieren versucht“ (Laclau/Mouffe 1991: 239), jemals endgültig gewinnen zu können, führte für Laclau und Mouffe kein Weg daran vorbei, diesen Kampf aufzunehmen und ihn mit Leidenschaft und vollen Herzens zu führen.

Mouffes und Laclaus Projekt einer radikalen und pluralen Demokratie versteht sich also überwiegend als affektgeleiteter „Kampf um ein Höchstmaß an Autonomisierung von (gesellschaftlichen) Bereichen auf der Basis der Verallgemeinerung der äquivalentiell-egalitären Logik“ (ebd.: 229 f.). Um das zu verstehen, muss der zeitgeschichtliche und systematische Fluchtpunkt ihrer Reflexionen im Anschluss an Claude Lefort und Alexis de Tocqueville mitgedacht werden: die ‚demokratische Revolution‘ Ende des 18. Jahrhunderts, welche den Übergang vom gesellschaftlichen Dispositiv des *Ancien Régime* in das der modernen Demokratie markierte. Wo sich zuvor der Gegensatz zwischen Volk und *Ancien Régime* „in der Form klarer und gegebener Demarkationslinien darstellte“, ist in der Demokratie „die Demarkationslinie zwischen dem Inneren und dem Äußeren [...] immer zerbrechlicher und ambivalenter [...] und ihre Konstitution [...] zum entscheidenden Problem der Politik“ geworden. Seither gebe es keine Politik mehr ohne Hegemonie (ebd.: 229 f.) und damit natürlich auch keine Politik mehr ohne den Kampf um diese Hegemonie. Was hier zunächst sehr kompliziert klingt, meint dabei Folgendes: Mit der durch die Französische Revolution beschleunigten Demokratisierung der westeuropäischen Gesellschaften wurde die traditionelle und unverrückbare, weil göttlich legitimierte Ständehierarchie des Mittelalters durch die prinzipielle Unbestimmtheit aller sozialen Verhältnisse und politischen Identitäten ersetzt. Infolgedessen ist die erste Bedingung moderner demokratischer Gesellschaften die Anerkennung der eigenen kontingenten Grundlagen und daraus resultierend von Pluralität und prinzipiell nicht stillzustellenden Konflikten und Kämpfen um die diskursive Deutungshoheit ihrer Geschichte, Gegenwart und Zukunft. Die demokratische Revolution war die „entscheidende Veränderung [...] in der Konstruktion des Politischen“, mit der sich das Prinzip der Freiheit und Gleichheit „als neue Matrix des sozialen Imaginären“ durchsetzte. Wo die Politik also jahrhundertlang von einer theologisch-politischen Logik regiert wurde und daher bis zur demokratischen Revolution lediglich die Wiederholung hierarchischer Verhältnisse war (ebd.: 214), ist der moderne demokratische Diskurs seitdem von der paradoxen und konfliktgeladenen Beziehung der einander widersprechenden „ethisch-politischen Prinzipien“ (Mouffe 2000; 2008) der demokratischen ‚Gleichheit‘ und der liberalen ‚Freiheit‘ bestimmt (vgl. Balibar 2012). Diese im Kampf gegen den Absolutismus entstandene Mesalliance bestimmt seither das Schicksal der ‚westlichen‘ liberal-demokratischen Gesellschaften, entsprechend muss der Kampf, den die radikale Demokratie aufnimmt, als Versuch der Zurückdrängung des aktuell hegemonialen Prinzips der Freiheit in seiner neoliberalen Interpretation zugunsten der zumindest temporären Hegemonialisierung des demokratischen Prinzips der Gleichheit verstanden werden.

Diesem Anspruch versuchte Mouffe im Anschluss an *Hegemonie und radikale Demokratie* mit der Herausgabe von *Dimensions of Radical Democracy. Pluralism, Citizenship, Community* (Mouffe 1992) Rechnung zu tragen. Die dort diskutierten Fragen drehten sich um die Positionierung der Linken im gerade angebrochenen postkommunistischen Zeitalter und darum zu konkretisieren, was vom liberal-demokratischen Paradigma schützenswert ist, an welcher Stelle ‚Demokratisierungen‘ dringend erforderlich sind und wie viel vom sozialistischen Ideal knapp zweihundert Jahre nach der „demokratischen Revolution“ und knapp zwei Jahre nach Zusammenbruch des „real existierenden Sozialismus“ in den liberalen Demokratien, welche immer noch der Einlösung der Versprechen der Gleichheit und Freiheit harren, gerettet werden kann und muss. Eine der wesentlichen Leitfragen, über die sich feministische, kommunitarische und neorepublikanische AutorInnen Gedanken machten, war die nach der angemessenen Konzeption ‚demokratischer Bürgerschaft‘ angesichts der neuen Herausforderungen, also die Frage nach „what kind of citizen?“ (ebd.: 3). Diese diskutierte Mouffe vertieft in dem im Jahr darauf erschienenen *The Return of the Political* (Mouffe 1993), ihrer ersten eigenständigen Veröffentlichung. Dort setzte sie sich zudem mit den im angelsächsischen Kontext dominanten liberalen politischen Theorien John Rawls’ und Richard Dworkins auseinander und grenzte ihr Verständnis von Pluralismus und Konflikt von deren rationalistischen Konzeptionen konsensorientierter Politik ab, welche Affekten und Leidenschaften ihre legitime Existenz in der Politik abgesprochen hätten. So bezog sie mit ihrer Konzeption eines „liberal socialism“ eine Zwischenstellung in der Debatte zwischen Liberalen und Kommunitariern und näherte sich zudem dem Werk Carl Schmitts, ihres neben Gramsci, Marx und Machiavelli wichtigsten ideengeschichtlichen Referenzautors. Bevor sie sich diesem jedoch ausführlicher zuwandte, brachte sie zuvor noch den Pragmatismus Richard Rortys und den Dekonstruktivismus Jacques Derridas in eine Diskussion miteinander, um so auszuloten, was beider Ansätze zu einer antiessentialistischen Konzeption demokratischer Politik beitragen könnten (Mouffe 1996). Danach schließlich stellte sie sich der Herausforderung, die politische Theorie Carl Schmitts für die Linke im Allgemeinen und für ihr Projekt einer radikalen Demokratie im Besonderen zu gewinnen (Mouffe 1999). Dabei interessierte sie sich vor allem für dessen Diskussion des demokratischen Paradoxes der Prinzipien der liberalen Freiheit und der demokratischen Gleichheit. Schmitts Freund-Feind-Unterscheidung als Kriterium des Politischen und seine Kritik am Liberalismus waren für die Weiterentwicklung ihrer politischen Theorie von nicht zu unterschätzender Bedeutung, wobei sie seinen Schlussfolgerungen nicht in aller Konsequenz folgte, sondern sich an einem bestimmten Punkt von ihm abwandte, um von da an ‚mit Schmitt gegen Schmitt‘ zu argumentieren. Die von Schmitt übernommene Freund-Feind-Unterscheidung leitete auch ihr im Folgejahr erschienenenes *The Democratic Paradox* (Mouffe 2000) an, welches acht Jahre später in deutscher Übersetzung erschien (Mouffe 2008). Hierin entwickelte sie eine Analyse der Gründe für den Anstieg der Politikverdrossenheit und des Rechtspopulismus als Folge des Niedergangs der europäischen Sozialdemokratie. Durch die Delegitimierung von Leidenschaften und die Ausblendung oder Vermeidung politischer Konflikte im öffentlichen politischen Diskurs, vorangetrieben vor allem durch sozialdemokratische Politiker wie Bill Clinton in den USA, Tony Blair in Großbritannien oder Gerhard Schröder in Deutschland, welche ihre Parteien auf eine „Politik der neuen Mitte“ oder im Anschluss an Anthony Giddens des „dritten Weges“ verpflichteten, schaffte die Linke ein Vakuum, welches die rechtspopulistischen Bewegungen der Haider, Wilders, Le Pens und Bossis füllten und so das kollektive Bedürfnis nach der Austragung von Konflikten in

der Politik bedienten. Dies interpretierte Mouffe als Kapitulation der europäischen Linken vor den Imperativen der neoliberalen Marktlogik, was die Stillstellung des Politischen und damit den vorläufigen Sieg und die daraus resultierende Hegemonie des neoliberalen Paradigmas zur Folge gehabt habe.

Im Jahr 2005 erschien mit *On the Political* (Mouffe 2005) eine bündige Zusammenfassung ihrer zuvor entwickelten Ideen, das in der deutschen Übersetzung zu ihrem wohl bekanntesten Buch wurde (Mouffe 2007), nicht zuletzt dank des Vertriebs durch die *Bundeszentrale für Politische Bildung* seit dem Jahr 2010. Dort führte sie ihre theoretischen Überlegungen, Erkenntnisse und Kritiken der vorangegangenen Jahre zu einer eindringlichen Warnung vor den „post-politischen“ Verhältnissen der Gegenwart nach dem 11. September 2001 aus. Zudem weitete sie ihre Analysen der zeitgenössischen rechtspopulistischen Bewegungen aus und diskutiert die aus ihrer Sicht defizitären Versuche, eine kosmopolitische Weltordnung zu denken oder gar zu verwirklichen. Ebenfalls 2005 erschien *Exodus und Stellungskrieg* (Mouffe 2005a), in dem sie die „post-politischen Strategien“ der globalisierungskritischen Bewegung einer Generalkritik unterzog. Dabei setzte sie sich besonders mit Michael Hardts und Antonio Negris Konzepten des „Empire“ und der „Multitude“ auseinander, denen sie „Nomadismus“ und eine „Politik des Exodus“ anstelle der Annahme des politischen Kampfes vorwarf, kritisierte dabei aber auch stark Habermas' liberale Globalisierungskritik. Anders als noch in *Hegemonie und radikale Demokratie* sei es Mouffe hier jedoch gar nicht mehr wirklich darum gegangen, welcher strategische Weg des politischen Kampfes *in Zukunft* einzuschlagen sei, sondern um die viel grundsätzlichere Frage, ob radikale Politik angesichts der allgemeinen Entwicklungen überhaupt noch eine *Gegenwart* habe (Marchart 2005: 7). Dies bedeutete jedoch keinesfalls, dass Mouffe etwa resignierte. So erschien im Juli 2013 mit *Agonistics. Thinking the World Politically* (Mouffe 2013) ihre neueste Intervention in Form einer Sammlung überarbeiteter Vorlesungen und Vorträge zu ihrem Verständnis „agonistischer“ Politik und deren Relevanz für aktuelle gesellschaftliche und politische Herausforderungen, welche Anlass für das nachfolgend abgedruckte Gespräch war.

Ein streitbarer Ansatz wie der Mouffes ist natürlich nicht ohne Widerspruch geblieben (vgl. etwa Jörke 2006; Norval 2006; Hirsch 2007; 2009). Hier soll zum Schluss daher nur ein Kritikpunkt herausgehoben werden, der eine Kategorie betrifft, die sich (mal explizit, mal implizit) wie ein roter Faden durch das Werk Mouffes zieht: die radikaldemokratische BürgerIn und deren fehlende positive Bestimmung, was ein großes Manko ihrer Theorie darstelle (Blackell 2006). So erklärt Mouffe an keiner Stelle, wo das für den leidenschaftlichen Kampf für die „Demokratisierung der Demokratie“ notwendige Engagement und Vertrauen der BürgerInnen herkommen soll oder was die Existenz des Rahmens der „ethisch-politischen“ Prinzipien der Gleichheit und Freiheit auf Dauer gewährleisten kann. Zwar erfüllten radikale Demokratietheorien im Anschluss an Mouffe die wichtige Aufgabe, die existierenden politischen Ordnungen theoretisch wie praktisch mit ihren Mängeln zu konfrontieren, letztlich blieben sie aber auf der Ebene der Schaffung von Aufmerksamkeit hängen. Als „normative Dissenstheorien“ könnten sie nämlich nicht erklären, warum die Orientierung am Konflikt der demokratischen Praxis zuträglicher sein sollte als etwa die Selbstkritik gemeinwohlorientierter tugendhafter BürgerInnen, wie sie der republikanische Diskurs als Bedingung des Erhalts politischer Freiheit auszeichnet (Niederberger 2006: 273). Wenn Mouffe (und Laclau) also angesichts der historischen Erfahrung „gewisser holistischer Exzesse“ die Rückkehr zu einer bloßen Verteidigung des bourgeois Individualismus ablehnen und demgegenüber den Anspruch erheben, ein

„anderes“ Individuum herauszubilden (Laclau/Mouffe 1991: 251), vermeiden sie auf der anderen Seite aber konkrete Überlegungen zu den Möglichkeiten politischer Erziehung oder anderweitiger Methoden der Schaffung eines „demokratischen Ethos“ (vgl. zum Beispiel Connolly 1995), weswegen ihre Forderung leider etwas im luftleeren Raum hängen bleibt. Sicher lässt sich der traditionelle marxistische Anspruch, das (Selbst-)Bewusstsein des Proletariats als einer Klasse *an sich* in das einer Klasse *für sich* zu transformieren, hier analog auf die demokratische BürgerIn beziehungsweise die demokratische Bürgerschaft übertragen, allein was ist damit gesagt? Der prinzipiellen Stoßrichtung ihres Denkens verpflichtet, flüchten sich Mouffe und Laclau gerne ins Negative, etwa wenn sie die Veränderung eines Unterordnungsverhältnisses in ein Unterdrückungsverhältnis als Bedingung kollektiven politischen Handelns ausweisen. Unterordnung meint dabei die „Unterwerfung eines sozialen Agenten unter die Entscheidungen eines anderen“, als Unterdrückung verstehen sie demgegenüber all jene Verhältnisse, die sich zu Orten des Antagonismus transformieren, Herrschaftsverhältnisse wiederum als „eine Reihe von Unterordnungsverhältnissen, die von außen betrachtet als illegitim wahrgenommen werden“ und folglich mit tatsächlichen Unterdrückungsverhältnissen einer Gesellschaftsformation zusammenfallen können, dies aber eben nicht zwangsläufig müssen (ebd.: 212 f.). Was aber, wenn Unterdrückungsverhältnisse nun als solche gar nicht wahrgenommen werden, etwa aufgrund erfolgreicher ideologischer Strategien? Zumal wenn man wie Laclau und Mouffe den Anspruch vertritt, politische Kämpfe nicht rein defensiv zu verstehen? Hier bleiben sie eine produktive Antwort schuldig, ihr Beispiel der Ökologiebewegung, welche „aufgrund der Verschwendung natürlicher Ressourcen, der Verschmutzung und Zerstörung der Umwelt, der Konsequenzen des Produktivismus“ (ebd.: 221) entstanden sei, kann auch nicht wirklich überzeugen. Denn auch „Verschwendung“, „Verschmutzung“ und „Zerstörung“ sind ja keine objektiv und als solche universell wahrnehmbaren, sondern diskursiv konstruierte und kontextabhängige Phänomene. Daher mag das Beispiel in einem konkreten historischen Fall retrospektiv als Erklärung dienen, eine allgemeingültige Erkenntnis bezüglich des Anforderungsprofils einer radikaldemokratischen BürgerIn lässt sich daraus aber nicht ableiten. Dies würden Laclau und Mouffe sicher als Erste bestätigen, behaupten beide ja wie gesagt an keiner Stelle ihres Werkes die Notwendigkeit antagonistischer Kämpfe. So verstehen sie schließlich selbst die Erzeugung öffentlicher Räume im negativen Sinn als Reaktion auf neue Formen der Unterordnung seitens einer Staatsbürokratie und nicht als das (positive) Resultat ‚wirklicher‘ Demokratisierung (ebd.: 223). Die Verbindung von antirassistischen, antikapitalistischen und antisexistischen Kämpfen zu einem gemeinsamen Kampf erfordert etwa „eine hegemoniale Konstruktion, die *unter gewissen Umständen* die Bedingung für die Konsolidierung jedes einzelnen dieser Kämpfe *sein kann*“ (ebd.: 247 f., Hervorhebung d. A.). Diese Nichtfestlegungen mögen theorieintern konsequent sein und mit Blick auf Anspruch, Hintergrund und Entstehung der Theorie absolut ihre Berechtigung haben. Nur befriedigend ist das aus Sicht der Politischen Theorie sicher nicht, drängt sich einem doch der Eindruck auf, dass einem letztlich nicht mehr als die Hoffnung auf den Ausbruch politischer Kämpfe bleibt, wenn denn der Leidensdruck nur irgendwann hoch genug ist: alles kann, nichts muss. So vermisst man bei Mouffe zumindest ein paar anschlussfähige Hinweise darauf, wie die radikaldemokratische BürgerIn beschaffen sein müsste oder welche strukturellen Bedingungen ihre Existenz gewährleisten könnten, wo Lefort ihr immerhin noch die „Tugend der Uneinigkeit“ (Lefort 1992: 144) abverlangte (vgl. hierzu auch Rasmussen/Brown 2002). Somit droht ihrer Konzeption das Schicksal, das sie jenen Strategien einer bloßen Opposi-

tion gegen oder der reinen Negation bestehender Ordnungen bescheinigt, nämlich zu Marginalität und ‚Enklavenpolitik‘ verdammt zu sein. Radikale Demokratie sei aber ja eben kein rein negatives Projekt und „kann nicht in der Behauptung einer Reihe von anti-systemischen Forderungen, von Positionen der Marginalität aus bestehen; es muss sich im Gegenteil auf die Suche nach einem Ort des Gleichgewichts zwischen maximalem Vorbringen der demokratischen Revolution in möglichst vielen Bereichen und der Fähigkeit zur hegemonialen Führung und zur positiven Rekonstruktion dieser Bereiche seitens der untergeordneten Gruppen stützen“ (Laclau/Mouffe 1991: 256 f.). Der politische Kampf müsse folglich als ein Spiel angesehen werden, indem die Identität der TeilnehmerInnen nicht von Beginn an konstituiert ist (ebd.: 233) und die Hegemonie folglich als das „Spiel im Feld des Politischen“, dessen Regeln und SpielerInnen niemals völlig bestimmt und bestimmbar sind (ebd.: 261). So lange aber nicht klar ist, was ein solches Spiel seinen potentiellen TeilnehmerInnen abverlangt, so lange nicht geklärt ist, was diese als erste Bedingung an Fähigkeiten, Leidenschaften und Willen mitbringen müssen, sprich welche Dispositionen es erfordert, sich auf den politischen Kampf einzulassen, fallen produktive Anschlüsse an Mouffes Überlegungen schwer.

Vielleicht hilft hier ein abschließender Blick über ihr Werk hinaus dabei, zumindest eine mögliche Anknüpfung in Aussicht zu stellen. Im Vorwort zu der Neuauflage seines Romans *Fabian* von 1950 schreibt Erich Kästner (1989) über seinen Protagonisten: „Der Moralist pflegt seiner Epoche keinen Spiegel, sondern einen Zerrspiegel vorzuhalten. [...] Wenn auch das nichts hilft, dann hilft überhaupt nichts mehr. Dass überhaupt nichts hilft, ist [...] keine Seltenheit. Eine Seltenheit wäre es, wenn das den Moralisten entmutigte. Sein angestammter Platz ist und bleibt der verlorene Posten. Ihn füllt er, so gut er kann, aus. Sein Wahlspruch hieß immer und heißt auch jetzt: Dennoch!“ In diesem Sinne muss die ideale radikaldemokratische BürgerIn vielleicht als MoralistIn verstanden werden, wengleich Mouffe diese Bezeichnung sehr wahrscheinlich ablehnen würde. Im Bewusstsein um die Unmöglichkeit, ihren Kampf zu gewinnen, nimmt sie diesen trotzdem gerne auf, hält sie ihrer Epoche unermüdlich den Zerrspiegel der Kritik vor, greift sie alle Behauptungen von sicher geglaubten Wahrheiten und Identitätsbehauptungen an, deckt alle Ordnungen, Institutionen und Herrschaftsverhältnisse in ihrer Kontingenz auf und entlarvt die sie stützenden Ideologien. Dabei ist sie sich immer sowohl der Bedeutung als auch der Unmöglichkeit ihrer Aufgabe bewusst und gleicht so dem Sisyphos Camus’, weiß sich dieser doch zugleich als „Herr seiner Tage“ und dass die „Nacht kein Ende hat“. Die „Reihe unzusammenhängender Handlungen, die sein Schicksal werden“ (Camus 2000), aber sind von ihm selbst geschaffen und gehören ihm allein. Können, nein, müssen wir uns dann die radikaldemokratische BürgerIn vielleicht in diesem Sinne als einen glücklichen Menschen vorstellen?

Literatur

- Balibar, Étienne, 2012: Gleichfreiheit. Politische Essays, Berlin.
- Blackell, Mark, 2006: Lefort and the problem of democratic citizenship. In: Thesis Eleven 87, 51–62.
- Camus, Albert, 1982: „... Was treibt sie eigentlich dazu, sich damit zu befassen?“ In: Ders., Die Pest. Roman, Frankfurt (Main).
- Camus, Albert, 2000: Der Mythos des Sisyphos, Reinbek.
- Connolly, William E., 1995: The Ethos of Pluralization, Minneapolis.
- Hall, Stuart, 1983: The Politics of Thatcherism, London.

- Hirsch, Michael, 2007: Die zwei Seiten der Entpolitisierung. Zur politischen Theorie der Gegenwart, Stuttgart.
- Hirsch, Michael, 2009: Libertäre Demokratie im neoliberalen Staat. Die Begriffe Staat, Politik, Demokratie und Recht im Poststrukturalismus und Postmarxismus der Gegenwart. In: Michael Hirsch / Rüdiger Voigt (Hg.), Der Staat in der Postdemokratie. Staat, Politik Demokratie und Recht im neueren französischen Denken, Stuttgart, 191–226.
- Jörke, Dirk, 2004: Die Agonalität des Demokratischen: Chantal Mouffe. In: Oliver Flügel / Reinhard Heil / Andreas Hetzel (Hg.), die Rückkehr des Politischen. Demokratietheorien heute, Darmstadt, 164–184.
- Jörke, Dirk, 2006: Wie demokratisch sind radikale Demokratietheorien? In: Reinhard Heil / Andreas Hetzel (Hg.), Die unendliche Aufgabe. Kritik und Perspektiven der Demokratietheorie, Bielefeld, 253–266.
- Kästner, Erich, 1989: Fabian. Geschichte eines Moralisten, München.
- Laclau, Ernesto / Mouffe, Chantal, 1985: Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics, London.
- Laclau, Ernesto / Mouffe, Chantal, 1991: Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus, Wien.
- Llanque, Marcus, 2008: Politische Ideengeschichte. Ein Gewebe politischer Diskurse, München.
- Llanque, Marcus, 2010: Hermann Heller als Ideenpolitiker. Politische Ideengeschichte als Arsenal des politischen Denkens. In: Ders. (Hg.), Souveräne Demokratie und soziale Homogenität. Das politische Denken Hermann Hellers, Baden-Baden, 93–116.
- Lefort, Claude, 1992: Machiavel et la verité effective. In: Ders., Écrire. À l'épreuve du politique, Paris, 141–179.
- Marchart, Oliver, 2005: Der Auszug aus Ägypten. Eine Einleitung. In: Chantal Mouffe, Exodus und Stellungskrieg. Herausgegeben und übersetzt von Oliver Marchart, Wien, 7–23.
- Marchart, Oliver, 2010: Die politische Differenz. Zum Denken des Politischen bei Nancy, Lefort, Badiou, Laclau und Agamben, Berlin.
- Martin, James, 2013: Introduction. Democracy and Conflict in the Work of Chantal Mouffe. In: Ders. (Hg.), Chantal Mouffe. Hegemony, Radical Democracy and the Political, London / New York, 1–11.
- Mouffe, Chantal, 1979 (Hg.): Gramsci and Marxist Theory, London / New York.
- Mouffe, Chantal, 1979a: Introduction. Gramsci Today. In: Dies. (Hg.), Gramsci and Marxist Theory, London / New York, 1–18.
- Mouffe, Chantal, 1979b: Hegemony and Ideology in Gramsci. In: Dies. (Hg.), Gramsci and Marxist Theory, London / New York, 168–204.
- Mouffe, Chantal, 1992 (Hg.): Dimensions of Radical Democracy. Pluralism, Citizenship, Community, London / New York.
- Mouffe, Chantal, 1993: The Return of the Political, London / New York.
- Mouffe, Chantal, 1996: Deconstruction and Pragmatism, London / New York.
- Mouffe, Chantal, 1999: The Challenge of Carl Schmitt, London / New York.
- Mouffe, Chantal, 2000: The Democratic Paradox, London / New York.
- Mouffe, Chantal, 2005: On the Political, London / New York.
- Mouffe, Chantal, 2005a: Exodus und Stellungskrieg. Herausgegeben und übersetzt von Oliver Marchart, Wien.
- Mouffe, Chantal, 2007: Über das Politische. Wider die kosmopolitische Illusion, Frankfurt (Main).
- Mouffe, Chantal, 2008: Das demokratische Paradox. Herausgegeben und übersetzt von Oliver Marchart, Wien.
- Mouffe, Chantal, 2013: Agonistics. Thinking the World Politically, London / New York.
- Niederberger, Andreas, 2006: Integration und Legitimation durch Konflikt? Demokratietheorie und ihre Grundlegung im Spannungsfeld von Dissens und Konsens. In: Reinhard Heil / Andreas Hetzel (Hg.), Die unendliche Aufgabe. Kritik und Perspektiven der Demokratietheorie, Bielefeld, 267–280.
- Nonhoff, Martin, 2007: Diskurs, radikale Demokratie, Hegemonie – Einleitung. In: Ders. (Hg.), Diskurs – radikale Demokratie – Hegemonie. Zum politischen Denken von Ernesto Laclau und Chantal Mouffe, Bielefeld.

-
- Nonhoff, Martin, 2010: Chantal Mouffe und Ernesto Laclau: Konfliktivität und Dynamik des Politischen. In: Ulrich Bröckling / Robert Feustel (Hg.), *Das Politische denken. Zeitgenössische Positionen*, Bielefeld, 33–58.
- Norval, Aletta, 2001: Radical Democracy. In: Barry Clarke / Joe Foweraker (Hg.), *Encyclopedia of Democratic Thought*, London / New York, 587–594.
- Norval, Aletta, 2006: Democratic Decisions and the Question of Universality. Rethinking Recent Approaches. In: Simon Critchley / Oliver Marchart (Hg.), *Laclau. A Critical Reader*, New York, 140–166.
- Rasmussen, Claire / Brown, Michael, 2002: Radical Democratic Citizenship: Amidst Political Theory and Geography. In: Engin F. Isin / Brian S. Turner (Hg.), *Handbook of Citizenship Studies*, London, 175–188.
- Stäheli, Urs, 2009: Die politische Theorie der Hegemonie: Ernesto Laclau und Chantal Mouffe. In: André Brodocz / Gary S. Schaal (Hg.), *Politische Theorien der Gegenwart II. Eine Einführung*, 3. und erweiterte Auflage, Opladen, 253–284.

“Thinking the World Politically”

An interview with Chantal Mouffe

*Martin Oppelt**

Oppelt: Just some months ago, you published a book called “Agonistics. Thinking the World Politically”. Would you tell us something about the composition of the book? What is the idea behind it, which objectives did you pursue, and how does it integrate into the broader context of your work?

Mouffe: Well, first of all, it is a collection of talks that I gave over the last years and that have been rewritten to give them more coherence. All talks had to do with the development of my “agonistic model” of politics and the objective was to present my agonistic approach to different audiences and to envisage its relevance in different fields.

In the first chapter, I draw the main lines of my agonistic approach and distinguish my perspective from that of other agonistic theories because I am, of course, neither the only nor the first to speak about agonism. There are others, for instance, Bonnie Honig or William Connolly, who are influenced by Hannah Arendt or Nietzsche. I, therefore, thought that it might be important to clarify my personal view. I argue that in Honig’s and Connolly’s conceptions, the main dimensions for politics – antagonism and hegemony – are missing. They both fight against closure, but they both ignore the nature of the hegemonic struggle. In the end, both celebrate a politics of disturbance, but ignore the important question of establishing the chains of equivalence among democratic demands and constructing a counter-hegemony. Bonnie Honig is right in insisting on the importance of agonistic disputes, but in her conception, the nature of the agonistic struggle does not seem to be more than an ongoing contestation over issues or identities. However, it is not enough to challenge what exists – the creation of new articulations and institutions should also be considered. William Connolly, who is influenced by Nietzsche, tries to link the Nietzschean “agon” to democratic politics and promotes the political virtue of “agonistic respect” emerging from the shared existential condition of the struggle for identity. But in my view, he doesn’t address the important political question which concerns the limits of agonistic respect. Consequently, his conception remains at the level of an “ethos of pluralism”. I emphasize the difference between ethical and political perspectives as well as

* Martin Oppelt, M. A., Universität Augsburg
Kontakt: martin.oppelt@phil.uni-augsburg.de

the necessity for agonistic theorists to acknowledge the link between agonism and antagonism instead of postulating the possibility of an “agonism without antagonism”. This is, I claim, the problem with Hannah Arendt because her idea of plurality never acknowledges that this plurality is at the origin of antagonistic conflicts. That’s why in the end her pluralism is, in my view, not fundamentally different from that of Habermas. Despite significant differences between their conceptions, both are convinced that you can reach consensus in the public space, and they do not see that every consensus is hegemonic.

There is a chapter about the relevance of the agonistic approach for international relations and about democracy in a multipolar world. I argue in favor of a multipolar world and of envisaging the world as a pluriverse. In addition to my criticism of classical cosmopolitan conceptions in *On the Political*, in which I refer to Daniele Archibugi and David Held, in *Agonistics* I expand this discussion to the new cosmopolitan conceptions. I also discuss whether a non-Western, non-secular form of democracy is conceivable. With respect to human rights, I scrutinize the Western interpretation which is currently dominant, and I ask if this individualistic interpretation must be seen as a necessary condition for democracy.

Another chapter outlines the relevance of my agonistic approach for the question of European integration. I suggest that the European Union should be conceived of as a “demoi-cracy”, which is composed of many different demoi. Moreover, I insist on the need to offer an alternative to neo-liberal politics, which, in my view, is at the origin of the current disaffection with the European project.

In the fourth chapter, I contrast two models of radical politics. On the one hand, there is the strategy of a politics of “withdrawal from” as proposed by Hardt and Negri, who call for an exodus from the state and from traditional political institutions and for a rejection of representative democracy. On the other hand, there is my model of a politics of “engagement with” which aims at critically engaging with existing institutions in order to profoundly transform them.

The last chapter deals with cultural and artistic practices and discusses what role they could play in politics and in the hegemonic struggle. Taking my bearings from Gramsci, I assert the central place occupied by the cultural domain is the construction of “common sense” and its importance in fostering counter-hegemonic practices.

In the conclusion, I examine current protest movements in the light of the aforementioned ‘exodus’ and agonistic models of radical politics. I propose to see those movements as an expression of the lack of agonistic politics in liberal democracies and I contend they should be interpreted as a call for a radicalization of liberal democratic institutions and not for their rejection.

I take issue with protest movements such as the *Indignados* of the M 15 and the *Occupy* movement, which advocate non-representative forms of democracy and claim that representative democracy is an oxymoron. I argue that one cannot imagine democracy without representation. That’s the deep conviction that I have acquired over the past years, and I really want to develop this thought further because I think that under the present circumstances, this is a very strategic issue. Is representative democracy something that needs to be replaced by non-representative forms, or is our current predicament due to the shortcomings of “really existing representative democracy”? Do we have to transform and deepen the forms of representation we have, or should we relinquish them altogether? These are the topics that I am interested in at the moment.

Oppelt: Your claim that a recognition of antagonism and hegemony as key concepts for a proper understanding of the nature of the political requires the acknowledgement of the lack of a final ground and the undecidability that pervades every social order. In addition, you say that there can't be democracy without representation. Those assumptions remind me of Claude Lefort, who is perceived as one of the most important and influential thinkers in the discourse of radical democracy. How important was Lefort for you and for the "radical democracy"? What do you and other radical democrats owe Lefort?

Mouffe: First of all, I would like to dispel a frequent confusion and spell out the difference between radical democracy and the agonistic model of democracy. Those two terms cannot be used indistinctively, as it is sometimes the case, because they refer to different aspects of my reflection. Radical democracy, as it is clearly a political project, is to be distinguished from other political projects, like the social democratic or the neo-liberal ones. The agonistic model of democracy, however, is something different. It is an analytical approach, formulated as an alternative to the aggregative and deliberative models, and it does not have a specific political content.

With respect to radical democracy you also have to be careful when using the term undifferentiatedly. Even Habermas talks about "radical democracy", so the term itself doesn't say much about what is understood by it. In order to answer your question concerning Lefort, I would say that the way thinkers in the United States or Germany, for example, talk about radical democracy is – as far as I can see – not influenced by Lefort. I don't think that Lefort had a particularly big influence on their conception of radical democracy. For me, Lefort was an important point of reference at a certain time, but of course, there are differences between Lefort's thinking and mine. Particularly interesting for me was the debate between Lefort and Castoriadis. I was originally more influenced by Castoriadis because I come from a Marxist tradition following Althusser and Gramsci. You could say from a kind of a heterodox form of Marxism. Reading Castoriadis was important for me in terms of starting to see things differently, and I knew his work before Lefort's. I then got to know Lefort very well personally and started studying his work. I soon became convinced that, in the debate between him and Castoriadis on the question of democracy, I agreed more with Lefort. Castoriadis, in fact, believed that there is only one form of democracy – the ancient Greek version of "direct democracy". For Lefort, there is a big difference between this kind of democracy and what is usually called "modern democracy", the form of democracy that arose from what he called the "democratic revolution" in reference to Tocqueville. By the way, I have used this term "modern democracy" as well, but I recently started trying to avoid it because I realized that it implied that with the Western form of liberal democracy, we have reached a more advanced democracy in terms of rationality or morality. Consequently, the Western model can easily be presented as being the only legitimate model, the model that needs to be implemented universally, a position that I reject. I agree with Lefort in that the distinction between "ancient" and "modern democracy" is important in the Western context, and that we are dealing with two different forms of symbolic order. But I do not believe that the Western model should be universalized and that democratization requires westernization.

I would like to stress that Lefort didn't like the term 'radical democracy'. When he read *Hegemony and Socialist Strategy*, he commented on our choice of that term in a critical way and he never used it himself. At the very beginning, he used the term 'savage democracy', which was later developed by Miguel Abensour and which, of course, is taken

from Marx. But from a certain point on, Lefort concentrated more on defending representative democracy as the modern form of democracy. As far as I am concerned, I want to emphasize the necessity in the West of radicalizing this ‘modern’ form of democracy, and this is, in fact, what we understand by radical democracy, a radicalization of liberal pluralist democracy. What we favour is a critique of liberal democracy that does not aim at erasing the existing forms in order to create something completely new. There are enough suitable symbolic resources inside liberal democracy to criticize and radicalize this model. If we take liberty and equality for all to constitute what I call the “ethico-political principles” of liberal democracy, we can’t imagine more radical principles. What we should do is to force Western societies to put these principles into practice, extending them to increasingly more social relations. So from that point of view, “radicalization” does not require a total break with liberal democracy. What we, of course, criticize is the identification of “liberal democracy” with “capitalist democracy” and we understand it in terms of a political regime. By ‘liberal democracy’ we mean the articulation of the democratic tradition of equality and popular sovereignty with the liberal tradition of the rule of law and the separation of powers. This is an articulation that radical democracy would not destroy but it would give prominence to the democratic tradition over the liberal one.

Oppelt: Your criticism of liberalism is strongly influenced by Carl Schmitt, whose work – that you once designated as a “real challenge” for you – is currently widely discussed. As a German, I am particularly interested in the reaction within the Left at the time of the beginning of your discussion of Schmitt, who, as you might know, is called the “Crown Jurist of the Third Reich”. To what extent has your discussion of Schmitt been a challenge for the Left?

Mouffe: Well, that highly depended on the countries and their specific political and academic culture. I know, of course, that you Germans had and may even still have problems with the very name of Schmitt, which was almost a taboo for a long time. But in Italy, where I started to study Schmitt, things were different. I actually read most of Schmitt’s writings in Italian before I was later able to read them in German. In the 70s, the Italian Left discovered Schmitt, and a very interesting publication of the *Concept of the Political* with a new introduction by Schmitt was published. There were a lot of conferences about Schmitt at that time, and many of the most important Italian political theorists referred to Schmitt, so there wasn’t a problem at all. In France, however, he was not so well known. Raymond Aron had indeed published the *Concept of the Political*, and there were a few people who discussed his work, among them Jean-Francois Kervégan and Julien Freund. There was not much hostility, but there was also no extended discussion. In Great Britain, he was almost unknown. It’s really interesting how the situation with respect to Schmitt has changed. Today, it seems to me that he is even kind of fashionable. This might have to do with the influence of Agamben, and I sometimes have the feeling that people want to show that they are up to date and, for that reason, make references to Schmitt. So many people have begun to quote Schmitt or refer to his work, that it is really a bit too much.

Oppelt: What surprises me is that in your discussion of Schmitt and of his criticism of liberalism and parliamentarianism, you don’t mention Rousseau at all even though Schmitt strongly refers to him. Why is that?

Mouffe: Well, that’s quite easy. Schmitt tends to agree with Rousseau, and I don’t. I know, of course, that there is a lot of discussion about the proper understanding of Rous-

seau's writings. Some say he's liberal, and some say (with good reason) that he's republican. For others, he's the forefather of totalitarianism. For me, Rousseau was not really important. I would like to clarify by the way, that my relation to Schmitt is a very adversarial one. He's absolutely right in that you can't imagine a society completely beyond antagonism. But starting from the Schmittian premises – especially his understanding of the political as the friend-enemy distinction –, I aim at showing the possibility of a pluralist liberal democracy. The problem that I have with Schmitt is, of course, his rejection of the articulation of liberalism and democracy, his claim that liberal democracy is an oxymoron. In this point, he paradoxically agrees with all those Leftists who today reject "representative democracy". Schmitt is also right when he insists that the idea of representation is not one that comes from the democratic tradition but one arising from the liberal tradition. But for me, it is precisely this articulation between the liberal and the democratic political logics that guarantees pluralism and that the rights of minorities are taken into account. In fact, I prefer the term "pluralist democracy" to "liberal democratic society" because what liberalism added to the democratic tradition was exactly the recognition of pluralism. In this sense, the liberal tradition has enriched the democratic tradition. You can clearly retrace this in the work of John Stuart Mill, which introduced the need to respect minorities and the principle of liberty. Any form of majoritarian democracy could open the way towards totalitarianism. In fact, Schmitt himself says that Fascism and Nazism are necessarily anti-liberal but not necessarily anti-democratic – and in a certain sense, that is true.

I must confess that I was much more anti-liberal before reading Schmitt, and paradoxically, I began to appreciate the strength of the liberal tradition through his work. While studying his writings, I became aware of the danger of animosity towards liberalism and realized what the liberal tradition contributed to the democratic tradition. So I don't agree with Schmitt when he claims that there is a contradiction between liberalism and democracy. But on the other side, I also don't agree with Habermas who says that there is a co-originality between the principles of liberty of liberalism and equality of democracy. Schmitt is right to say that those two political logics are ultimately irreconcilable. You can't have perfect equality and perfect liberty together. But contrary to Schmitt, I see this relation more as a tension than as a contradiction. I think it is necessary to acknowledge the way in which democracy became liberalized and liberalism democratized as C.B. McPherson showed. What is important to see is that there is always a hegemonic struggle between the logics of equality and liberty. One of these logics always tends to become the dominant one. The story of liberal democracy is the story of the conflict between those logics, a conflict between those who want to see the liberal principle become the dominant one and those who want to see the democratic principle to do so. It's the possibility for both principles to struggle for hegemony which can be seen as the condition for an agonistic struggle. In our present situation, the problem is that the liberal side understood in neo-liberal terms has become so hegemonic that everything that has to do with the democratic tradition is discarded and seen as obsolete. That is really a huge problem because it is very important to maintain the tension. When one speaks about "post-democracy" – and I do agree that our societies can, in fact, be called "post-democratic" – it is because the democratic has been totally displaced by the dominance of the liberal one.

Oppelt: As for Rousseau, Schmitt and Lefort, Machiavelli is an important point of reference for you. As Machiavelli did, you understand the presence of antagonism as an ine-

radicable source of society, and so did Schmitt, Lefort and – at least some would say – Rousseau. Leaving Schmitt aside, the previously mentioned thinkers are “Republicans”. How would you arrange your thinking within the tradition of republicanism, and which connection is there between the discourse of republicanism and the discourse of radical democracy?

Mouffe: That depends on which form of republicanism you are referring to. In my view, Schmitt is right to say that political theory needs to start with a conception of “man as a dangerous being” and with what is sometimes seen as a pessimistic philosophical anthropology, although it would be more appropriate to speak of a realist one. With respect to Machiavelli, he is definitely an important point of reference for me. Of course, everything depends on how you read him, that is to say, whether you read his work from a Straussian perspective or not. I like Quentin Skinner’s reading of Machiavelli very much and, of course, Lefort’s as well. They insist that in the *Discorsi* you find a defense of republicanism. In the debate between the “liberals” and the “civic republicans”, I definitely find myself on the side of the “civic republicans”. But I don’t think that both should be presented as two antagonistic positions because there are many different possible forms of liberalism. That was something that Claude Lefort was interested in, although he never developed it. He was interested in working on the tradition of “civic republicanism” and in showing how far it was compatible with the liberal tradition.

One could say that an important question today is how to bring together these two traditions and develop a “civic republican form of liberalism” that would introduce elements of civic republicanism into the liberal tradition. Indeed, if we envisage radical democracy in terms of radicalization of liberal democracy, a lot of insights from civic republicanism could play an important role in this process.

Oppelt: As republican and liberal theories strongly disagree in their assumptions or conceptions of the subject, could you specify your own approach to this question?

Mouffe: I agree with the Freudian thesis developed by Lacan that the place of the subject is the place of a lack and that there is no essential identity but only forms of identification. A ‘subject’ is the result of different forms of identification. And identification always takes place in a context where there is power and hegemony and the ‘subject’ is always constituted through its insertion in practices. We do not, as in the liberal view, have an already constituted subject that would later enter into different practices. This anti-essentialist perspective is very important for politics because it permits understanding how identities are constituted and how they can be transformed. Freud pointed to the importance of affective libidinal bonds in the process of collective identification, and this is a crucial insight for envisaging an agonistic politics.

Oppelt: So from the point of view of your own philosophical anthropology, you would position yourself closer to Freud than, let’s say, to Foucault?

Mouffe: My philosophical anthropology is definitely influenced by Freud and the concepts of Eros and Thanatos. For Freud, ‘Eros’ is the power that holds together everything in the world, and ‘Thanatos’ refers to the instinct of aggressiveness, which is inherent to all human beings. I think the death drive and the Eros are linked to the human condition.

In Elias Canetti’s *Masse und Macht*, you find the idea that human individuals are moved by two main drives, one towards individuality and one towards the mass. We all

want to be singular individuals and – at the same time – be part of the mass or part of a collective “we”. I also find this vision quite useful to grasp the dynamics of mass political movements.

Oppelt: When talking about your project of “radical democracy” and your theoretical influences, what exactly is, in this respect, the importance of being “Post-Marxist” today? Is Marx still an important reference for you, and if yes, in what sense?

Mouffe: First of all, “Post-Marxist” is a term that we neither coined nor chose as we already made clear in the introduction to the second edition of *Hegemony and Socialist Strategy*. It is a label that people attributed to us, and we somehow accepted it, provided that ‘Post-Marxist’ does not mean ‘Anti-Marxist’, that it’s not a general rejection of Marxism. What we were saying – and still say – is that it’s absurd to treat Marx as an endpoint. A living theory needs to develop; you can’t say that everything was given in Marx. We were – and are – convinced that a critical relation with the Marxist tradition was needed, and that some insights of Marxism are important. On the other hand, we didn’t want to stop there. So we developed some insights and discarded others. I am not constantly wondering whether my developments are compatible with Marx or not. Marxism was a certain and definitely important moment in my intellectual trajectory, but it is not an ‘identity’ that I would assume. There are a lot of people who are “rethinking Marxism” and who really want to inscribe themselves exclusively into that tradition, but that is not my position. For me, to sum it up, Marx is just one of many authors who have influenced my thinking.

Oppelt: You said that you owe Schmitt your understanding of “the political” contrary to “politics”. This distinction is currently also a matter of a widespread discussion among many theorists coming from different traditions. How important do you consider this debate about the relationship between “the political” and “politics” and in what respect?

Mouffe: The problem is that this distinction is made in so many ways by very different thinkers that the situation is sometimes really confusing. For French thinkers like Rancière or Badiou, “la politique” (politics) is the important or emancipatory moment. Badiou, for example, reserves “le politique” (the political) for a critique of traditional political philosophy, while “la politique” (politics) designates his own position. For him, “politics” is the order of truth and the event. He strongly insists that for the event to occur, it is necessary to leave aside all facts and to be faithful to something which is not a given act of reality. Rancière, on the other hand, uses the term “police” instead of ‘le politique’ in contrast to “la politique” and for him, “police” is the less valuable dimension. For Lefort or Sheldon Wolin, “la politique” means the politics of the politicians, which for them is not that interesting and ‘the political’ (le politique) is the noble dimension. For my part, ‘the political’ refers to the dimension of antagonism, to the presence of radical negativity. And ‘politics’ is the ensemble of practices, institutions, and language games through which human coexistence is organized. So “the political” has to do with the ontological level, and “politics” is situated on the ontic level. You never encounter “the political”; it only expresses itself under forms of politics, so you can’t prefer one level to the other – you can’t think of a high and a low level. Those who see “la politique” as the high moment usually believe that it refers only to the emancipatory dimension, and I don’t agree with that. There are also forms of politics that are not emancipatory. Where the distinction between the political and politics might be useful, despite the possible con-

fusion, is that it helps us to discern the language game of political theory and the language game of political science. All those who make this distinction – whichever content they give to it – are somehow working in the field of political theory, while those working in the field of political science don't make it because of their empirical conception of politics. So this distinction is meaningful for those who address the political domain from the perspective of political theory and political philosophy. We can even say that this distinction is the condition for addressing this domain in a philosophical and theoretical way.

Oppelt: You said that you don't prefer one dimension to the other. Yet there are some critics who say that you are essentializing conflicts, and as a consequence, prefer the ontological to the ontic level. What would you reply? And is this for you more a theoretical and less a practical problem?

Mouffe: I am definitely not essentializing conflicts. I can only guess that those critics are targeting my conviction of the ineradicability of antagonism. They must be arguing from a liberal rationalist perspective that asserts that there is no conflict that could not be solved through reason. This thinking doesn't accept that there are conflicts that cannot have a rational solution, i.e. antagonistic conflicts. This, of course, must be understood as an ontological thesis. It is a philosophical postulate and has nothing to do with an essentialization of conflict. What we assert is radical negativity – a negativity that can neither be overcome in the Marxist nor in the Hegelian form. Contrary to the liberal view, Marx argues that class conflict is an antagonistic conflict, it cannot be resolved rationally. But for Marx, this was the only form of antagonism. Moreover, he thought that it could be eliminated. So the consequence of this conception was the communist illusion of a reconciled society in which the dimension of the political would have been overcome. What I found interesting in Schmitt is that he didn't disagree with Marx about the class conflict as an antagonistic conflict. But for him, there were many other forms of antagonisms emerging from many other types of social relations. This is why antagonisms cannot be eradicated because in order to do so, you would have to erase social relations and ultimately society itself. In Schmitt's view, you might eradicate conflict as a class conflict, but it would only pop up in another area. On that point, I agree more with him than with Marx.

To develop philosophically the assertion about the ineradicability of antagonism, I have used the notion of the "constitutive outside". This term was originally proposed by Henry Staten to bring together Derrida's reflections about "différance", "supplement" or "trace". Staten showed that they all pointed out to the fact that the creation of an identity always implies the establishment of a difference and that the constitution of every form of objectivity or identity requires the presence of an "outside". For Derrida, the condition of possibility of any form of identity is also the condition of the impossibility of an identity that would not have an exterior. It is what is meant by his critique of the "metaphysics of presence". Freud says something similar with his notion of the unconscious which reveals that the full mastery of the subject is impossible. Those assumptions question two of the most central themes of modern philosophy: the full mastery of the subject and the possibility of a fully inclusive form of rationality. Those are, of course, ontological postulates.

In my work, I have been examining the consequences of the 'constitutive outside' for politics. When we are dealing with political identities, which are always collective identities, what is at stake is the creation of a 'we' and this requires the determination of a 'they'. Indeed, there is no 'we' without a 'they'. There is, of course, nothing necessarily

antagonistic in such a distinction 'we/they', and it doesn't need to be formulated in antagonistic terms as a friend-enemy relation. It can be a simple relation of difference, for example, between 'we', the Catholics and 'they', the Muslims. But in certain conditions – and here Schmitt is important again – this distinction can always become antagonistic. This happens when the two sides perceive each other as friends and enemies, that is to say, as soon as the 'they' is perceived as questioning the existence of the 'we'. So, to sum it up: If political relations are always 'we-they relations', there is always the possibility that these relations will become antagonistic. That's why you can't imagine a society where antagonism would have been eradicated because that would require the disappearance of collective identities. But this is not an essentialist thesis! Saying that there is an ineradicable conflict between the Catholics and the Protestants or between the German and the French, that would be an essentialization. But that is not at all what I say. We don't know where antagonisms are going to emerge, but there is always the possibility that they would emerge. It is, of course, an ontological thesis and people starting from a rationalist ontology would never accept it. I want to stress that ontological presuppositions are necessary for any kind of reflection, but they cannot be proven. For instance, I would never attempt to prove that my ontology is the right one and that Habermas's is wrong. From a post-foundationalist perspective, that would not make sense. What I would argue is that if you start from the approach that I am advocating you can understand phenomena that the other approach cannot grasp. I would, for example, argue that you can better understand the phenomenon of right-wing populism or the way in which conflicts erupt in societies.

Oppelt: Your references to "political identities" and the republican tradition suggest that it's the citizen who is the relevant actor in your conception. There are now some voices saying that with respect to your conception of radical negativity, there is a (maybe necessary) lack of a positive definition of the radical democratic citizen. Would you agree? Or are you really convinced that it is possible to identify with abstract principles like equality and liberty or with the contradiction between them? Is it possible to identify with a paradox? Is that necessary at all?

Mouffe: Let me first discuss how I envisage the agonistic struggle in order to answer that question. As you know, the agonistic struggle is different from the friend-enemy struggle, in which the opponents don't share any common symbolic space, in which they don't recognize the legitimacy of the claims of their opponents, and in which what they want is to eliminate their opponents. This is, of course, incompatible with a democratic society. An agonistic struggle requires something that I call a "conflictual consensus". There is an agreement that as citizens of a liberal democratic society we share a common symbolic space constituted by the ethico-political principles of liberty and equality for all. What makes this consensus a conflictual one is that when it comes to defining liberty and equality as well as who belongs to the 'all', there will be profound disagreements. The agonistic struggle takes place between neo-liberal, social-democratic, and radical-democratic interpretations of those principles. Radical democratic citizens act according to a radical democratic interpretation of liberty and equality for all, and those who identify with a radical democratic project want to see these principles applied to increasingly more social relations.

There is not one single interpretation of the common good that all citizens would have to accept. That doesn't mean that we don't need a reference to the common good, but this

common good is always contested. Lacan used to say “there is no meta-language [...] and nevertheless it is necessary”. I would say the same about the common good: There is no common good, and nevertheless, it is a necessary point of reference. The hegemonic struggle in this respect is the struggle about the interpretation of the common good. It is the struggle for the definition of the accepted view of the common good. But this accepted view is necessarily a hegemonic one. There will always be other interpretations of the common good that are discarded. And this is why (in terms of citizenship) there is not one way of acting as a citizen but rather a plurality of ways depending on how you interpret the principles of liberty and equality for all. This is where I see the connection to the tradition of civic republicanism. In this tradition, citizenship is not only a legal status, it’s a principle of action, and we need to re-introduce this dimension in our liberal societies. This principle of action will be guided by certain values and by a certain interpretation of the common good. This is what distinguishes a radical-democratic citizen from what we could, for instance, call a social-democratic citizen. The latter is less open to the demands of the new movements and prefers to fight for redistribution and economic rights. These are, of course, important things, but he or she would not be so sensitive to those demands that are not strictly economic and social. I don’t see what would be the problem in identifying with a specific conception of the common good, be it radical democratic, social-democratic or otherwise. We don’t identify with abstract principles. We identify with the implementations of those principles or with concrete questions such as the kind of policies and rights we want and for whom. Those are very concrete questions, so we are talking about identification with a project of society inscribed in a variety of practices, values and policies.

Oppelt: Your conception of citizenship as a principle of action that needs to be re-introduced in liberal societies alludes to the problem of “political apathy”, which currently is definitely one of the most alarming and challenging phenomena. So when it’s theoretically possible to imagine a radical democratic citizen, wouldn’t you see that there are at least some practical problems as soon as it comes to the attempt to implement this ideal? Don’t the requirements of a conception of radical democratic citizenship overcharge “ordinary” people, if you allow that term?

Mouffe: No, I don’t think so. Consider the situation when *Hegemony and Socialist Strategy* came out in 1985. At that time, we were just at the beginning of the transition to neo-liberalism, and the book was still written under the hegemony of social democracy. Accordingly, the aim of *Hegemony and Socialist Strategy* was to argue that democratic and social rights are important, but that there are also other demands that we need to take into account – the demands of the New Social Movements. The main policies of social-democratic parties were not conducive to this. So at that time, we fought for an extension and radicalization of social-democratic policies. Today, the situation is much different because the rights that were established by social democratic policies and the welfare state have gradually been taken away. We are now in a situation in which we have to defend rights that we did not find radical enough some years ago. The neo-liberal hegemony has eroded economic and social rights. After 9/11, things got even worse because some civil rights have been under attack. The main motto now is “security”. It is presented as the main value, and in the name of this value, a lot of rights are simply left aside or eliminated. Today we are not in the position of offensively radicalizing democracy, but rather in a defensive position to defend existing rights that are threatened. We are in a time when no

one really expects big advances. In the post-democratic circumstances in which we are living, what we are facing is a process of 'de-democratization', so what we need is a 're-democratization'. This can be done in different ways and should not just mean going back to social-democracy. We should try to re-democratize and to radicalize at the same time. For some category of people, re-democratization is more important than for others because they have to defend what they have before they can fight for new advances.

Oppelt: But who is in fact the actor on demand now, who has to initiate this process of a re-democratization? Social movements? Political parties? Political theorists?

Mouffe: That question leads me to a point that I very much insist on in *Agonistics*. What we really need now is a synergy between political parties and social movements. The problem as I see it is that social movements (or a great majority of them) don't want to have anything to do with parties and political institutions. They believe that it's only through civil society that things can change. On the other side, you have the parties who insist that if you've got demands, you have to express them through traditional means of representation. The fundamental problem is that we are living in a post-political situation, which means that there is no real agonistic struggle between center-right and center-left. Left parties have moved to the center, and what they propose is to manage neo-liberal globalization in a more humane way. The hegemony of neo-liberalism led to the left parties to accept that there is no real alternative to neo-liberal globalization, so they are unable to give voice to a lot of democratic demands. As I said in *On the Political*, contrary to what people argue, the blurring of the line between left and right is not a sign of a more mature democracy, but is rather quite negative. The left-right distinction is important because it is the way in which the division of society can be put symbolically into scene. I would like to stress that by defending the left-right distinction, I am not implying the existence of some kind of essentialist content of left and right and their meaning change according to different contexts. However, it is possible to distinguish them by the way they order the principles of liberty and equality. Parties of the right tend to put liberty before equality while parties of the left tend to put equality first and liberty second. This struggle between left and right needs to find ways of being fought through democratic institutions which is not possible at the moment because of the 'consensus at the centre'. This is why we are facing a real crisis of representation. When the *Indignados* claim: "We do have a vote, but we don't have a voice", they are right. Indeed, we do not have a voice if we only have the possibility to choose between centre-left and centre-right, which is similar to the possibility of choosing between Pepsi-Cola and Coca-Cola. In those circumstances, how can you expect people to find the motivation to vote?

Consequently, there are increasingly more protests taking place outside the representative institutions. In my view the protest movements we are currently witnessing reveal that something is deeply wrong with the present state of representative democracy, and this is why in *Agonistics* I interpret them as a symptom of the lack of an agonistic debate. But I also argue that these protest movements are not – and will never be – able to transform the existing configuration of power and establish a new hegemony on their own. The future of democratic institutions depends on the possibility of establishing a synergy between parties and social movements. For that synergy to be possible, it is very urgent for the left parties to be able to offer an alternative to neo-liberalism. As long as people don't feel that here is an alternative, they will desert left parties. The mobilizations we are currently witnessing are important and necessary because they bring a lot of prob-

lems to the fore. All those who criticized the *Occupy* movement for not having or offering alternatives or solutions missed the point because this is not the role of a movement. They pose questions, and I think that they should make demands, but it's up to the parties to propose solutions. This is why they need to work together, and this is what I don't see very much of. I was recently in Hamburg for an all-day-workshop, where I spoke with fifteen PhD-students. They were saying that for their generation, it's 'uncool' to be in a political party. All of them were really politically interested, but none of them was in a party. I think that this is really a problem.

The *Indignados* of the M 15 in Spain are a typical example of such a situation. They demand "real democracy", but they don't want to have anything to do with any organization, party, or trade-unions. The result of their campaign for abstention was the defeat of the *Socialist Party* (SPOE). Many people who would have voted for the Socialists did not vote, and, as a result, the right-wing *Partido Popular* is now in power with an absolute majority. I can certainly understand their critiques of SPOE, but wouldn't it still be better to have the *Socialist Party* in power instead of the *Partido Popular*? The urgent task is to find ways to open parties to social movements and to make the movements open to parties. This is where political theorists might play a positive role. The last chapter of *Agonistics* suggests the kind of intervention that one can make as a political theorist. One can, for example, discuss whether the movements should really fight representative democracy in order to install some sort of "presentist democracy" or "horizontalist democracy". As a political theorist, I can point out the shortcomings of the ideal of horizontalist or presentist democracy and explain why democracy cannot exist without representation. I can argue that the problem today is not with representative democracy per se but with its actual form. I can show that representative democracy can only work when there is agonistic struggle and when there are real alternatives to choose from. If all parties offer more or less the same, that is not representative democracy at all

Oppelt: Do we thus have to discern populism not as a danger but rather as a driving force for agonistic struggles and for the political life within democracies?

Mouffe: Yes, that's definitely true. I would even say that being populist should be seen as a political virtue! I am convinced that the only promising way to fight right-wing populism is by developing forms of left-wing populism. What right-wing populism did understand is the role of passion in politics – the role of common affects. The mobilization of passions explains the success of right-wing-populism. For a long time, right-wing populist movements were the only ones that tried to challenge the consensus at the center between the traditional democratic parties. In that sense, the current protest movements are promising because they can be seen as a first manifestation of a left-wing challenge to this consensus. But this is not enough, and those protests need to find forms of institutionalization. We need left-wing-populist parties which articulate this kind of demands politically. Take Greece as a really interesting example in Europe. *Syriza*, as a coalition of different parties under the leadership of Alexis Tsipras, succeeded in giving a political leadership to the different movements who in the beginning assembled in Syntagma Square. The different progressive demands coming from civil society are channelled through *Syriza*. *Syriza* doesn't reject representative democracy and aims to come to power through elections. But at the same time, it tries to offer an alternative to neo-liberalism. It is thus an interesting example of how social movements and parties can work together. And that's what is missing in Spain, for instance. Next to the M 15, there were popular mobilizations

as a reaction to the drastic austerity measures taken by the *Partido Popular*, but the movements there lack the kind of political leadership as we see it in Greece, and it is absolutely necessary in order to have a real impact.

To illustrate the kind of left-wing populism that I advocate, one could also take the example of the movement in France for which Jean-Luc Mélenchon was the candidate in the last presidential elections, the *Front de Gauche*. This is also a coalition of different left parties and in that sense, it is similar to Syriza, although at a smaller scale. Of course, the *Front de Gauche* is accused of being populist by the traditional parties as Syriza is. But in my view, this is where its strength lies because it really tries to create a popular movement. Mélenchon's mobilization of the youth in the 2012 presidential elections was remarkable. In the beginning, opinion polls only predicted four percent for the *Front de Gauche*. However, because Mélenchon is a very charismatic leader, he managed to mobilize many young people and they ended up with almost 12 percent. Particularly interesting is the fact that France was one of the very few countries where there was almost no *Occupy* movement. I think the explanation for this is that thanks to Mélenchon and the *Front de Gauche*, many young people felt that there was still the possibility to act and mobilize through representative politics. What he offered those young people, in contrast to other countries (where they would have tried to express their disaffection in *Occupy* camps or even through riots), was the feeling that there was a possibility to fight for change inside the system of representative democracy and its existing institutions. That shows us that if there are parties that offer alternatives, it's more likely that people get mobilized, although there will always be people that don't want to have to do anything with parties. I am convinced that there is a necessary populist dimension in democracy, because as power of the demos, democracy requires the construction of a collective will, a 'people'. However this people, this 'we', needs to be constructed politically, and this requires the determination of a 'they'. The crucial question always is: who is going to be the 'they'. For right-wing populism, it's usually the immigrants and particularly the Muslims, as in the case of Marine Le Pen. For Mélenchon, on the contrary, the 'they' are the big transnational corporations, financial powers, and all the other institutions that can be seen as cornerstones of neo-liberalism. For him, immigrants and Muslims are part of the 'we' – part of the people. This is the main difference between right-wing populism and left-wing populism.

Oppelt: You mentioned the need of democratic politics to win over young people. So let's talk about the role of the so-called new media as they are mainly used by young people all over the world. Now that we were witnessing 'Twitter revolutions' and 'Facebook revolutions' worldwide, would you still call the Internet 'irrelevant'? Would you insist on your former statement that the mobilization of people via Internet is no real social movement for you, maybe even no movement at all? At least you were using the term "autism" in this context?

Mouffe: I am not saying – and never said – that the Internet and the new media are irrelevant. In the very example of Obama's first campaign "moveon.org", they were very important in order to gain votes for Obama. But that was, of course, no real social movement because a real social movement doesn't exist only by sending e-mails. It must take the form of popular mobilization. If the energy yielded by "moveon.org" had been somehow institutionalized in form of demonstrations in order to put pressure on Obama, we could call this a social movement. A lot of people today unfortunately think that it is enough to

send an e-mail to be politically active, but there is a physical aspect of assemblies that mustn't be underestimated.

The Internet can be important in order to reach people, but for what kind of politics is that conducive? I think that this is the crucial issue and I fear that singing the praises of the Internet promotes a very problematic type of politics. Is this kind of mobilization really democratizing? The important question is how people come to organize themselves in order to be able to participate and change things. So, I think we should be careful celebrating the Internet as a further and important step towards more democracy because it can be used in positive as well as in negative ways.

Oppelt: Do you have a Facebook account?

Mouffe: No!

Oppelt: Do you know that there are two Facebook accounts named "Chantal Mouffe"?

Mouffe: I know that, but I don't even want to see them. I'm totally anti-Facebook! I understand that for some people the social networks might be attractive, but I find their impact on the blurring between the spheres of public and private really worrying. It could be a question of generation and age, but I believe that the great luxury today is to be 'incomunicado'.

Oppelt: How would you respond to those critics who call the theory of hegemony a "hegemonic great power" within the left that hides behind a minority pathos?

Mouffe: Really? [Laughs] Who says that? Well, I wish it was, but I honestly don't think so. In my view, Hardt and Negri's call for "exodus" – their strategy of "withdrawal from" institutions – is much more widespread at the moment. This is a view that doesn't want to be concerned with the state or with parties, and that advocates the self-organization of the multitude outside all kinds of institutions, and I find it very problematic. As I said before, our position, in contrast, is what I call a position of an "engagement with" or – following Gramsci – of a "war of positions". In order to change things, you need to engage with existing institutions; you need to launch a counter-hegemonic struggle. I am deeply convinced that it is much more conducive to developing an effective politics, but, unfortunately, I don't see where this position is dominant in the social movements.

Oppelt: Does radical democracy have a normative deficit?

Mouffe: Well, that's the old criticism of the Habermasians. I confess that I am not interested in the kind of normative political theory that dedicates itself to asserting how the world should be without wondering about how we could get there. When asked to answer that question, some of those theorists answer: "I am a political philosopher, that is not my problem, that's the politicians' problem". I prefer to start from a realist position, trying to understand how things are and how they work, in order to imagine if they can be transformed. I honestly find grand normative theories somehow useless. Of course, there is always a normative element present when one engages in a research, but it is different from aiming at elaborating a normative theory.

When I decide to examine a specific issue, my original motivation is always a political one. For instance, in the case of *Hegemony and Socialist Strategy* our aim was to understand the reasons for the incapacity of Marxism to grasp the nature of the new social movements and to put forward a project able to articulate a diversity of demands which

were not class-based. We argued that this incapacity was due to its class-essentialist ontology and to its economistic approach, which did not allow it to recognize that political subjects were discursively constructed. It is in order to overcome those limitations that we had recourse to post-structuralism. The arguments of the book were elaborated at two levels, political and theoretical, but the original impulse was a political one. I could say the same for all my posterior writings. The initial spark is always provided by a given political conjuncture. My critique of deliberative democracy, for instance, comes from my conviction that it is vital for democratic politics to acknowledge the role of affects in politics and not to abandon this terrain to the right. In *On the Political* I have shown how the crisis of the left today is due to a lack of understanding of the necessary 'partisan' nature of politics and a mistaken emphasis on consensus. I think that the rise of right-wing populist parties in Europe is linked to the fact that left parties were unable to offer alternatives to neo-liberal hegemony because they were searching for a 'consensus at the centre'. They have accepted the claim that there was no alternative to the current neo-liberal form of globalization and are only trying to manage it in a 'more humane' way.

Oppelt: So taking part in this 'war of positions', what would you say are the most pestering challenges to be met for somebody who is committed to the radical democratic project today?

Mouffe: I think the most important task today is to develop a counter-hegemonic offensive to challenge neo-liberalism and to work towards developing a left-wing-populism. There are many different ways to do it, of being what Gramsci calls an "organic intellectual", and how you can contribute to that task depends on who you are. Artists and cultural workers have an important role to play in creating a new common sense. If you are an economist, you can elaborate an alternative to neo-liberalism in terms of economic institutions. As a political theorist, you can examine the reason for the crisis of representative democracy and imagine ways in which representative democracy can be transformed and made more open to the demands of the new movements. It is urgent to find ways to bring together the civil society movements and the political parties. If this synergy is not established – if there is no way to channel the growing social movements and no possibility for them to be expressed through institutions – the energy found in those movements will get lost, as is the case with the *Occupy* movements. You can't maintain this energy for a long time; there is always a certain point at which it needs to be institutionalized. In my view, the development of left-wing populist parties should provide spaces for the institutionalization of those movements. In this respect, I find the recent text of *Die Linke, Verankern, verbreiten, verbinden*, where they put forward their project for the development of the party in terms of a 'Verbindende Partei' with links to social movements, NGO, trade-unions and as active in a multiplicity of struggles very interesting and really promising.

Aktuelle Kontroversen im politiktheoretischen Diskurs: „Multikulturalismus“ und „Methoden“

Ulrike Spohn*

Heins, Volker: Der Skandal der Vielfalt, Campus, Frankfurt (Main) 2013.

Zapf, Holger: Methoden der Politischen Theorie, Barbara Budrich, Opladen 2013.

Das Faktum der kulturellen Diversität gewinnt in westlichen Demokratien zunehmend an Bedeutung. So haben wir es heute auch in Europa mit multikulturellen Gesellschaften zu tun. Gleichzeitig wird der Chor der Stimmen, die den *Multikulturalismus* als normative Antwort auf das Phänomen der kulturellen Vielfalt als überholt oder gescheitert verabschieden, immer lauter.¹ Diesen Abgesängen begegnet Volker Heins in seinem Buch mit einer Verteidigung des Multikulturalismus als „d[er] große[n] historische[n] Alternative zu den gescheiterten und moralisch diskreditierten Alternativen der Assimilation und Segregation“ und dem Plädoyer, Kultur als „Ressource“ zu begreifen (170).

Im ersten Kapitel ergründet Heins die Vorgeschichte des Multikulturalismus. Anhand philosophischer und literarischer Texte nähert sich der Autor zunächst frühen Modellen der Interaktion zwischen kulturell Fremden. Anschließend befasst er sich mit den (Leidens-)Erfahrungen von Minderheiten und Kolonialvölkern im Zuge der Konstituierung des europäischen Nationalstaats. Hier liegt das kritische Augenmerk auf dem Konzept der Assimilation. Neben diesem identifiziert Heins individualistische Integration, Segregation und Gastfreundschaft als weitere Modi des Managements kultureller Differenzen vor dem Aufkommen des Multikulturalismus.

Im zweiten Kapitel wendet sich der Autor zeitgenössischen Theorien des Multikulturalismus zu und rekonstruiert klar und konzis das politische Denken Charles Taylors, James Tullys und Will Kymlickas. Darauf folgt eine Darstellung prominenter Einwände gegen multikulturalistische politische Theorien. Behandelt werden Jürgen Habermas als einflussreicher Vertreter eines europäischen Liberalismus sowie zwei Varianten feministischer Kritik: ein liberaler Feminismus, der den Blick auf die Machtverhältnisse innerhalb bestimmter kultureller Minderheiten richtet (Susan Moller Okin), sowie ein multikultura-

* Ulrike Spohn, M. A., Universität Münster
Kontakt: ulrike.spohn@uni-muenster.de

1 Zu der begrifflich-konzeptuellen Unterscheidung zwischen ‚multikulturell‘ und ‚multikulturalistisch‘ vergleiche Parekh (2006: 6).

listischer Feminismus, der neben der Problematisierung solcher Machtstrukturen auch der Verwurzelung der jeweiligen Frauen in ihrer Kultur und ihrer Bindung an diese Rechnung zu tragen sucht (Ayelet Shachar).

Im dritten Kapitel beleuchtet Heins die politisch-praktische Dimension. Er betrachtet vier Kommissionen, die von den Regierungen demokratischer Länder nach der Jahrtausendwende ins Leben gerufen wurden, um dem wachsenden „Unbehagen in der Multikultur“ (131) beizukommen: Die französische „Commission Stasi“, die deutsche Islamkonferenz, das indische „Sachar Committee“ und die kanadische „Bouchard-Taylor-Kommission“ mit Charles Taylor als einem der beiden Leiter. Deutschland und Frankreich haben mit ihren Initiativen nach Ansicht des Autors „keinen nennenswerten Beitrag zu einem innovativen und normativ anspruchsvollen Umgang mit kultureller oder religiöser Vielfalt geleistet“ (132). Anders verhält es sich mit Kanada: Hier habe die Kommission neue Konzepte erarbeitet, die auch für Europa wegweisend sein könnten (137). Der indische Fall wiederum sei mit der Situation in westlichen Ländern nicht direkt vergleichbar, seine Berücksichtigung aber dennoch lehrreich (135 f.). Weiter analysiert Heins in diesem Kapitel aktuelle beziehungsweise paradigmatische politische Kontroversen. Mit Blick auf die deutsche ‚Beschneidungsdebatte‘ gelangt er zu dem Urteil, diese sei „trotz ihres minderheitenfreundlichen Abschlusses durch den Gesetzgeber symptomatisch für die Stärke einer neo-assimilatorischen Gegenströmung“ (153). Während er hier das völlige Fehlen einer multikulturalistischen Perspektive kritisiert, grenzt er sich in seiner Diskussion der britischen ‚Rushdie-Kontroverse‘ kritisch von einem „antiliberalen“ (160) oder „starken“ (164) Multikulturalismus ab, wie er ihn in der damaligen Argumentation Tariq Modoods zu erkennen meint.

Abschließend diskutiert Heins einige Aspekte mit Blick auf die „Zukunft der ‚gemischten Multitude‘“ (168). Dabei greift er die Debatten um Intersektionalität auf, indem er gegenüber jüngeren Tendenzen, eine Art natürliche Feindschaft zwischen Muslimen und Homosexuellen zu inszenieren, „auf die Verwobenheit unterschiedlicher Diskriminierungen“ (171) verweist. Weiter fragt er nach der Art der Gestaltung einer mit multikulturalistischen Ideen kompatiblen Konzeption von Staatsbürgerschaft und nimmt die jüngere These der „Interkulturalität“ (Leggewie/Zifonun 2011) kritisch ins Visier.

Volker Heins gelingt mit seinem Buch eine überzeugende Aktualisierung des Multikulturalismus als einer politiktheoretischen und politischen Option für kulturell diversifizierte Gesellschaften. Er macht sich die Mühe, dem hartnäckigen Essenzialismus- und Homogenisierungsvorwurf gegenüber multikulturalistischen Denkansätzen durch eine kulturtheoretisch informierte Reflektion auf die Konzepte der ‚Kultur‘ und kultureller ‚Gruppen‘ den Wind aus den Segeln zu nehmen (119 ff.), und stellt klar, dass „‚Kultur‘, verstanden als Bündel von sozialen Bedeutungspraktiken (*meaning making*), ein unverzichtbarer Begriff“ (119, kursiv im Original) bleibt. Ein wichtiger Punkt ist, dass die KritikerInnen des Multikulturalismus die „sozial[e] und politisch[e] Realität von *subjektiv empfundenen und geschätzten* Gruppenzugehörigkeiten“ (126, Hervorhebung im Original) verfehlen, wenn sie ‚Kultur‘ als politiktheoretisch relevante Kategorie zurückweisen und das Konzept kultureller ‚Gruppen‘ verwerfen. Demgegenüber sucht der Multikulturalismus nach politischen Konfliktlösungsstrategien, die dieser Realität Rechnung tragen. Zukunftweisend ist hier das von Heins im Anschluss an die Bouchard-Taylor-Kommission herausgearbeitete Verfahren einer „[m]ultikulturelle[n] Kasuistik“ (144), bei der die mit der Problemlösung betrauten Instanzen statt der rigiden Anwendung allgemeiner Regeln „in jedem Konfliktfall ein Gespür für die Besonderheiten von Ort, Zeit und beteilig-

ten Personen entwickeln“ (145). Dieses Vorgehen bedeutet „eine Ausdifferenzierung von Handlungsregeln und eine fallspezifische Adjustierung von moralischen Forderungen“ (145).

Weiter ist Heins' Aufwertung des im zeitgenössischen Liberalismus vielfach geschmähten Konzepts des *Modus Vivendi* zu begrüßen, also seine Offenheit für politische Arrangements, die „das friedliche Zusammenleben auch ohne Konsens ermöglich[en]“ (166), indem Kompromisse geschlossen werden – auch wenn diese von den Beteiligten (zunächst) nur „zähneknirschend“ (78) akzeptiert werden. Ulrich Willems (2012: 292) zeigt auf, dass *Modi Vivendi* mit der Zeit „ihre eigene Sozialisationswirkung entfalten: Je länger sie sich als tragfähige Basis des friedlichen Zusammenlebens erweisen, desto stärker werden sie auch als Errungenschaft betrachtet.“ Heins' Erforschung der Wurzeln des Multikulturalismus macht deutlich, dass sich genau diese Entwicklung an dem – mit Blick auf das politische Management kultureller Differenzen heute als vorbildlich geltenden – System Kanadas nachvollziehen lässt: „In Kanada [...] beobachten wir die allmähliche Verwandlung der Notwendigkeit, mit der Urbevölkerung zu kooperieren, in eine Tugend der Offenheit gegenüber Fremden und Neuankömmlingen“ (63).

Etwas unterbelichtet bleibt bei Heins die Dimension politischer Macht. Die Problematik ungleicher Machtverhältnisse klingt auf der *analytischen* Ebene zwar durchaus an: Der Text zeugt von einer ausgeprägten Sensibilität des Autors für (post-)koloniale Machtkonstellationen und für „die Asymmetrien zwischen Migranten und ethnischen Minderheiten auf der einen Seite und der politischen Macht der Mehrheitskultur auf der anderen Seite“ (184 f.). Auf der *normativ-handlungsleitenden* Ebene ist jedoch – ähnlich wie bei den Multikulturalisten, auf die Heins sich bezieht, vor allem Taylor und Tully – viel von Dialog, Offenheit, Kompromissbereitschaft und Mäßigung die Rede. Es bleibt offen, wie diese „Philosophie des Ausgleichs“ (145) einer machtinduzierten Politik der Ausschließung im Zweifelsfall wirkungsvoll entgegentreten kann.

Unter dem Aspekt der Macht ließe sich auch die Thematik diskutieren, mit der Holger Zapf sich in seinem Buch befasst: die Frage nach Methoden in der Politischen Theorie. Schon das einleitende Kapitel vermittelt den Eindruck einer prekären Lage der Politischen Theorie als (Teil-)Disziplin. Diese Prekarität ergibt sich aus einer Situation, in der ‚Methodisierung‘ nach dem Vorbild der Naturwissenschaften als Indikator für erfolgreichen Wissenserwerb und ‚Wissenschaftlichkeit‘ gilt. Zapf konstatiert, dass die Politische Theorie „den intensiven Methodisierungsschub“ (11) in den Sozialwissenschaften nicht mitgemacht habe – mit dem Ergebnis, dass die „Politikwissenschaft insgesamt [...] heute in methodischer Hinsicht zu Recht als vollwertige Sozialwissenschaft gilt“ (11), wohingegen „der sozialwissenschaftliche Charakter der Politischen Theorie zweifelhaft geblieben ist“ (11). Ihre Nähe zur Philosophie mache die Politische Theorie verdächtig, sich „mit der Verwaltung von Restproblemen“ (11) zu beschäftigen und als „Residualkategorie“ (11) nur mehr das aufzufangen, „was sich einer Methodisierung nach erfahrungswissenschaftlichem Vorbild entzieht“ (11) – „zumindest“, so betont Zapf, „aus der Sicht der Erfahrungswissenschaften!“ (11). Es läge nun nahe, diese Sichtweise wissenschafts- und machtsoziologisch zu analysieren, was bedeuten würde, die Problembeschreibung bezüglich einer „Methodisierungsresistenz“ (12) der Politischen Theorie selbst zu problematisieren. Zapf wählt in seinem Buch jedoch einen anderen Weg: Er geht auf den Vorwurf der (vermeintlichen) Methodenabstinenz ein, indem er verschiedene Methoden, die in der Politischen Theorie und Ideengeschichte zur Anwendung kommen, expliziert und auf die-

se Weise der Idee entgegentritt, Politische Theorie sei „so etwas wie eine methodenfreie Zone“ (6). Von einer (bewussteren) Anwendung von Methoden verspricht sich der Autor die „Erzeugung von intersubjektiv überprüfbaren Informationen“, „Innovation“ sowie – nicht zuletzt – die wieder stärkere „Integration in das Fach“ (13).

Im zweiten Kapitel wird zunächst die Frage nach dem Gegenstand der Politischen Theorie verhandelt und es werden wissenschaftstheoretische Grundsatzfragen diskutiert. Hier erweist sich ‚Normativität‘ als ein zentrales Thema, insbesondere in der Verwendung des ‚Normativen‘ als einer Abgrenzungskategorie zu einer vermeintlich werturteilsfreien empirischen Politikwissenschaft beziehungsweise auch zu politischen Theorien mit deskriptiv-explanatorischem Erkenntnisinteresse. Diesbezüglich hinterfragt der Autor einerseits die damit verbundenen Reinheitsvorstellungen (17, 30) und wendet sich andererseits gegen die – so Zapf mit Verweis auf Putnam (2002) – denk- und diskussionsfeindliche Annahme, es ließen sich keinerlei Kriterien für die Güte normativer Aussagen formulieren (32 f., 34 f.).

Das dritte Kapitel bildet eine Art praktische Anleitung für den politiktheoretischen Forschungsprozess, wobei die Differenzierung unterschiedlicher Erkenntnisziele und die darauf basierende Erarbeitung eines passenden Forschungsdesigns einschließlich der Auswahl geeigneter Methoden eine wichtige Rolle spielen. Besondere Aufmerksamkeit widmet der Autor hier den Problemen vergleichender politiktheoretischer Forschung.

In den Kapiteln vier bis sechs werden dann übersichtlich und pointiert verschiedene Methoden der Politischen Theorie vorgestellt, angefangen bei hermeneutischen Methoden zur Texterschließung und argumentationstheoretischen Analyseverfahren über die *historische* Rekonstruktion im Sinne der *Cambridge School* und der demgegenüber mehr textimmanent auf die politiktheoretischen Argumente selbst als auf ihren sozialen Kontext abhebenden *rationalen* Rekonstruktion bis hin zu Dekonstruktion, Begriffsgeschichte und verschiedenen Spielarten der Diskurs- und Ideologiekritik als Verfahren, die sich „politischen Ideen und Theorien als sozialen Phänomenen widmen“ (81).

Das siebte Kapitel behandelt das Unterfangen normativer politischer Theoriebildung. Hier werden statt konkreter ‚Methoden‘ eher einige theoretische Grundsatzprobleme thematisiert, aus denen sich die unterschiedlichen Ansätze oder Paradigmen in der Politischen Theorie ergeben, wie das Fundierungsproblem, das Problem der Allgemeinheit beziehungsweise Universalität sowie das Problem der Zielsetzung oder des „interventionistischen Anspruch[s]“ (98) politischer Theorien (‚ideal‘ versus ‚realistisch‘). Unter der Überschrift „einige[r] allgemeiner[r] methodische[r] Hinweise“ (99) bemerkt der Autor, „dass eine normative Theorie ein klares und der Reflexion leicht zugängliches Argumentationsprofil haben sollte“ („angloamerican style“), wenn man nicht allein „über die Ästhetik normative Wirkungen erzielen möchte“ („french style“) (100). Als „[e]in weiteres verallgemeinerndes Prinzip“ gibt er an, dass eine formulierte Norm „sich auf positionsunabhängig teilbare Gründe berufen können muss“ (100). Hier ließe sich die Frage aufwerfen, ob es sich bei diesen Aussagen nicht eher um theoriepolitische Positionierungen handelt als um verallgemeinerbare Regeln für politische Theoriebildung als solche.

Im achten Kapitel erklärt Zapf schließlich die Erforschung der Wirkung politiktheoretischer Ideen zu einem wichtigen, „bislang sträflich vernachlässigte[n]“ (107) Forschungsfeld der Politischen Theorie und macht diesbezüglich einige konkrete Vorschläge zu möglichen Vorgehensweisen. Weiter sieht er in einer verstärkten metatheoretischen Selbstreflexion der Politischen Theorie ein Desiderat politiktheoretischer Forschung.

Holger Zapf leistet mit seinem Methodenbuch einen interessanten Beitrag zu einem in der deutschen Publikationslandschaft bislang kaum bearbeiteten Feld, indem er die Vielfalt der in der Politischen Theorie angewandten Arbeitsweisen selbst zum Gegenstand der Reflexion macht. Das Buch ist wichtig, weil es dazu auffordert und dabei hilft, sich selbst und anderen die oft intuitiv angewandten Methoden bei der Arbeit an und mit politiktheoretischen Texten transparent zu machen. Diese bewusste Reflexion des eigenen Tuns kann dazu beitragen, die Konsistenz und intersubjektive Nachvollziehbarkeit politiktheoretischer Arbeiten zu erhöhen. Weiter wirkt Zapfs Plädoyer für einen „methodologische[n] Pluralismus“ (27) angesichts der Vielfalt möglicher Erkenntnisziele politiktheoretischer Forschung, die er differenziert aufzeigt, überzeugend. Diskutieren ließe sich die gewählte Rahmung des gesamten Unterfangens, durch die eine Art ‚Aufholbedarf‘ der Politischen Theorie suggeriert wird. Das Buch wirkt im Großen und Ganzen darum bemüht, die Bewährungsfähigkeit der Politischen Theorie als Sozialwissenschaft (mit Betonung auf *Wissenschaft*) zu demonstrieren, was nicht zuletzt in dem Rückgriff auf ein technisch-positivistisches Vokabular zum Ausdruck kommt („Daten“ (23), „Falsifikation“ (28), „Validität“ (85)). Demgegenüber wäre durchaus denkbar, den Status der Politischen Theorie als einer „Verunsicherungswissenschaft“ (37) stärker zu akzentuieren und ihre Rolle darin zu sehen, den allgegenwärtigen Trend zur Vermessung, Vereindeutigung und (methodischen) Kontrolle der sozialen Welt kritisch zu hinterfragen. Die Perspektive für die Politische Theorie läge dann nicht so sehr darin, „sich wieder stärker in die Politikwissenschaft [zu] integrieren“ (13), sondern eher darin, die ihr oft zugeschriebene Sonderrolle innerhalb des Fachs (selbst-)bewusst und überzeugend zu vertreten.

Literaturverzeichnis

- Leggewie, Claus / Zifonun, Dariuš, 2011: Was heißt Interkulturalität?. In: Alexander Gröschner / Mike Sandbothe (Hg.), Pragmatismus als Kulturpolitik. Beiträge zum Werk Richard Rortys, Berlin, 220–248.
- Parekh, Bhikhu, 2006: Introduction. In: Ders., Rethinking Multiculturalism. Cultural Diversity and Political Theory, Basingstoke, 1–15.
- Putnam, Hilary, 2002: The Collapse of the Fact/Value Dichotomy and Other Essays, Cambridge (Mass.).
- Willems, Ulrich, 2012: Normative Pluralität und Kontingenz als Herausforderungen politischer Theorie. Prolegomena zur Theorie eines Politischen Pluralismus. In: Ulrich Willems / Katrin Toens (Hg.), Politik und Kontingenz, Wiesbaden, 265–301.

Theorie in Bewegung

Tagungsbericht zu: *Animal Politics. Politische Theorie des Mensch-Tier-Verhältnisses* der DVPW-Sektion Politische Theorie und Ideengeschichte, Universität Hamburg vom 12.–14. März 2014

André Häger / Gregor Ritschel*

Die von *Peter Niesen* (Universität Hamburg) und *Bernd Ladwig* (FU Berlin) organisierte Frühjahrstagung der Theoriesektion war anders. Erlebten die Teilnehmenden in Hamburg doch zuweilen das, was man einen Irritationsmoment nennen könnte. So lassen sich jene Momente beschreiben, in denen man beispielsweise ungläubig den Begriff „Dinosaurier-Erotik“¹ vernahm. Derlei Irritationen verweisen auf ein Wagnis. Ein Wagnis, das die Veranstalter bewusst eingegangen sind, indem sie die Versammlung zu einem Thema einberufen haben, das bisher kaum von der Politischen Theorie bearbeitet wurde. Diese Konstellation weist die Richtung für das, was wir ‚Theorie in Bewegung‘ nennen möchten; zunächst verstanden als ein Bemühen der Sektion, die Animal Studies, die in anderen Disziplinen wie der Soziologie, Philosophie, Rechts- und Literaturwissenschaft längst nichts Ungewöhnliches

mehr sind, auch in der Politischen Theorie als Gegenstand der Reflexion zu etablieren. Zugleich möchten wir mit ‚Theorie in Bewegung‘ noch eine andere Auffälligkeit der Tagung kennzeichnen: Weder in den einzelnen Panels noch in den Hauptvorträgen war eine wirklich kritisch-konträre Position zu vernehmen. Trotz punktueller Kritik – vor allem am geforderten Mitbürgerstatus von Tieren – waren sich die Vortragenden panelübergreifend einig, dass die politische und philosophische Neufassung des Verhältnisses Mensch-Tier eine richtige wie wichtige Sache sei. Diese Impression der Harmonie erlaubt folgende Bemerkung: Eine Tagung zum Thema *Animal Politics* abzuhalten, ohne auch die strikte Gegenposition in der Debatte um Tierrechte zu berücksichtigen,² birgt das Risiko, sich – bewusst oder unbe-

* Dipl.-Pol. André Häger, Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg
Kontakt: andre.haeger@politik.uni-halle.de

Gregor Ritschel, M. A., Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg
Kontakt: gregor.ritschel@politik.uni-halle.de

1 Dabei handelt es sich um ein neues und spezifisches Genre innerhalb der erotischen Literatur, auf das die Literaturwissenschaftlerin Julika Griem (Universität Frankfurt) hinwies.

2 Angemerkt sei hier, dass eine derartige Position weitaus seltener öffentlich vertreten wird und es so für die Veranstalter schwierig gewesen sein dürfte, einen qualitativ hochwertigen Beitrag für die kritisch-konträre Position zu akquirieren. Gleichwohl gibt es kritische Töne hinsichtlich der Tierrechtsfrage nicht nur hinter vorgehaltener Hand, auch wenn die intellektuelle Qualität bei vielen Beiträgen tatsächlich fraglich ist. Vgl. dazu <http://www.welt.de/kultur/literarischewelt/article124362174/Wer-Tierrechte-will-bahnt-der-Euthanasie-den-Weg.html>, 02.04.2014.

wusst – in den Dienst der Tierrechtsbewegung zu stellen und ihr theoretisch zuzuarbeiten. Letzteres verleitet zu der zugespitzten Nachfrage: Haben die Teilnehmenden in Hamburg einem Treffen der Tierrechtsbewegung beigewohnt?³

Das Programm

Die Tagung gliederte sich in sieben Themenblöcke: 1. Animals, Freedom, Subjection; 2. Tierpolitische Interventionen: Theorie, Literatur, Journalismus; 3. Tierpolitik und Gesellschaftstheorie; 4. Demokratietheoretische Konsequenzen; 5. Tiere als Mitbürger? Zu Sue Donaldson/Will Kymlicka: Zoopolis; 6. Tiere im Recht; 7. Welche Rechte für welche Subjekte?. Komplettiert wurde die Veranstaltung durch drei außerhalb der Panelstruktur gesetzte Vorträge sowie die obligatorische Sektionsversammlung.

In seiner Begrüßung wies Peter Niesen darauf hin, dass die aktuelle Tierrechtsdebatte im Unterschied zur älteren Ökologie-Diskussion den Vorteil besäße, sich auf einen engeren Gegenstandsbereich zu beziehen. Die Kontroverse aus einer politiktheoretischen Perspektive zu beleuchten, wurde als gemeinsames Anliegen der Organisatoren ausgegeben. So könne man sich von rein moralphilosophischen Reden abgrenzen und über die konkreten Ausformungen des Rechts- und des Partizipationsstatus von Tieren innerhalb politischer Gemeinschaften nachdenken. Grundlegende Fragen seien dabei: Haben Tiere Interessen, die im politi-

schen Prozess beachtet werden sollten? Können Tiere repräsentiert werden? Oder können sie gar als Subjekte gelten, wie es der Tagungstitel *Animal Politics* nahelegt? Ferner: Was sind die allgemeinen demokratietheoretischen Implikationen einer derartigen Inklusion? Im Hinblick auf solch komplexe Fragestellungen solle die Tagung, so Niesen, eine breite, an den Rändern offen gestaltete, phänomenologische Aussprache abseits politisch aufgeladener Grabenkämpfe ermöglichen. Der *animal turn*, der in weiten Teilen der Gesellschafts- und Sozialwissenschaft schon seit längerer Zeit stattgefunden hat, müsse nun ebenfalls von der Politischen Theorie ernst genommen werden, auch um bisher unhinterfragte Prämissen zukünftig einer kritischen Betrachtung unterziehen zu können. Das Buch *Zoopolis* (2013) der zur Tagung geladenen Autoren⁴ Will Kymlicka (Queen's University Kingston) und Sue Donaldson gilt Niesen hierbei als das Schlüsselmoment für die Möglichkeit einer solchen Diskussion, insofern die Autoren als erste eine politische Metaphorik wählten, um über den Status von Tieren nachzudenken. Kymlicka und Donaldson wurden so zum Hauptreferenzpunkt der Tagungsteilnehmenden.

Die Höhepunkte

Wenn man nach einem Höhepunkt der Tagung sucht, versteht es sich, hier erneut das Autorenpaar Kymlicka/Donaldson zu nennen. Die von vielen Zuhörern mit Spannung erwarteten Stellungnahmen der beiden im Panel *Tiere als Mitbürger? Zu Sue Donaldson/Will Kymlicka: Zoopolis* sowie der in der Tagungsstruktur zentrale Vortrag Kymlickas *Animals and the Frontiers of Citizenship* bemühten sich um Vermittlung der Argumente, wie sie in *Zoopolis* verdichtet zu finden sind. Ihr Vorschlag besteht genauer darin, Tiere in drei Gruppen zu unterscheiden, zu denen der Mensch jeweils in einem spezi-

3 Diese Zuspitzung ist inspiriert durch ein Interview der Zeitung taz (die tageszeitung) mit der Tagungsteilnehmerin Hilal Sezgin vom 11.03.2014, in dem das Frühjahrstreffen der DVPW-Sektion Politische Theorie und Ideengeschichte in Hamburg mit den Worten angesprochen wurde: „Wie einig ist sich die Tierrechts-Szene, die sich ab Mittwoch auf der Tagung „Animal Politics“ trifft, in ihren Forderungen?“ Das vollständige Interview findet sich unter <http://www.taz.de/!134670/>, 02.04.2014.

4 Zur besseren Lesbarkeit wird hier und im Folgenden das generische Maskulinum verwendet.

fischen Verhältnis steht. Die erste Gruppe, für die der Status der Mitbürgerschaft (und die damit verbundenen Rechte) gelten soll, sind die Haus- und Nutztiere. Hier untersuchen die Autoren, inwieweit der Mensch seinen Nutztieren etwa Arbeitsschutzmaßnahmen oder Leidreduktion schulde. Die zweite Gruppe ist die der vom Menschen räumlich getrennt lebenden Tiergemeinschaften, die sich durch eine eigene Art der Souveränität auszeichnen. Unter dem Schirm jener Analogie solle der Mensch sein Verhalten entsprechend strukturieren, wenn er sich in die Wildnis begibt. Die dritte Tiergruppe ist die der nichtdomestizierten Tiere, die sich jedoch permanent oder zeitweise innerhalb menschlicher Siedlungsräume bewegen. Diese Gruppe der Grenzgänger sei als Durchreisende mit entsprechenden, analogen Rechten zu menschlichen Migranten zu betrachten. Der Hauptfokus von *Zoopolis* aber liegt auf der politischen Institutionalisierung der gegenseitigen Bezogenheit zwischen Mensch und Haus- und Nutztier, die der faktisch seit langer Zeit bestehenden Vergemeinschaftung folgen sollte. Dabei wäre dann nicht die intellektuelle Fähigkeit zur politischen Partizipation entscheidend, sondern, analog zum Status unmündiger Kinder oder Menschen mit geistiger Behinderung, ihre subjektive Welterfahrung und die darin begründeten Interessen. Entsprechend werden für die tierischen Mitglieder die Rechte von den Pflichten des Staatsbürgers getrennt, da den Tieren (in der Mehrzahl der Fälle) kein Pflichtbewusstsein zurechenbar sei. Zugleich gelte es, Advokaten zu finden, die für die mutmaßlichen Interessen der Tiere streiten. Interessen der Tiere seien durchaus beobachtbar, insofern man auf ihr Verhalten in zwanglosen Momenten achte. Das Ende des Fleischkonsums ist in dem hier beredeten Ansatz impliziert.

Wollte man einen weiteren Höhepunkt der Tagung nennen, so ist auf die Beiträge von *Thomas Saretzki* (Universität Lüneburg), *Tine Stein* (Universität Kiel) und *Sandra Seubert* (Universität Frankfurt) einzugehen, die im Panel *Tiere als Mitbürger? Zu Sue*

Donaldson/Will Kymlicka: Zoopolis die von den beiden Autoren vorgeschlagene These der Mitbürgerschaft von Tieren ins theoretische Kreuzfeuer nahmen.

Saretzki, der neben einer Professur für Politische Theorie und Ideengeschichte auch eine Ausbildung als Biologe vorweisen kann, fragte als einer von wenigen Tagungsbeitragenden zu Recht, warum ausgerechnet die Sektion für *Politische Theorie und Ideengeschichte* der DVPW sich einem solchen, scheinbar abseitigen, Thema annimmt. Saretzki kam zu dem Schluss, dass es eine erhitzte gesellschaftliche Diskussion über unser Verhältnis zu Tieren gibt und sich die Politikwissenschaft jener Themen zuwenden müsse, die eine zunehmende Rolle in den gesellschaftlichen Debatten und Praktiken spielen. Seine Skepsis gegenüber Donaldsons und Kymlickas These fußt vor allem auf seiner Überzeugung, dass Mensch und Tier, trotz aller vermenschlichenden Projektionen unsererseits, grundsätzlich verschiedene Weltperzeptionen haben. Es könne hier keine Intersubjektivität geben. Eine Verbindung zwischen Mensch und Tier könne daher auch nicht politischer Art sein, da Tiere sich weder organisieren noch im politischen Sinne verständlich machen können. Das politische Moment findet sich einzig innerhalb der Gemeinschaft der Menschen, die sich über die Art und Weise ihres Umgangs mit Tieren uneinig sind. Dabei ergibt sich die zukünftig zu verhandelnde Frage, inwiefern unser Umgang mit Tieren politisch verbindlich bestimmt werden kann und ob unsere Beziehungen zu Tieren Privatsache bleiben können oder sollten.

Auch Tine Stein sprach sich deutlich gegen eine moralisch-rechtliche Gleichsetzung von Tieren und Menschen aus. Dabei kritisierte sie zunächst die Argumentationsstrategien radikaler Tierbefreier und Tierschützer, die etwa die Geflügelindustrie mit dem Holocaust in Verbindung bringen und somit nicht nur den Holocaust relativieren, sondern auch dessen Opfer im Namen des Tierschutzes instrumentalisieren. Grundsätzlich gilt für Stein, dass Tiere nicht als Mitbürger ein-

gesetzt werden können, da es ihnen an der Fähigkeit mangelt, von Außen auf sich selbst zu blicken und ihre Interessen gegenüber denen anderer in ein Verhältnis zu setzen.

Sandra Seubert schloss sich dem Skeptizismus ihrer Vorredner an und fügte noch hinzu, dass aus republikanischem Politikverständnis politische Interessen erst in einem deliberativen Prozess entstehen. Mit Blick auf die wohl sehr begrenzt bleibende Diskussion zwischen Tier und Mensch sei das Politische dieser Beziehung nur schwer erwägbar. Die Vorstellung, dass Menschen dennoch politische Verpflichtungen gegenüber Tieren haben, diese jedoch nicht unter der Kategorie des Mitbürgers gefasst werden können, wurde von allen drei Kommentatoren geteilt.

Zu den Panels

Derlei kritische Töne waren in den anderen Panels kaum zu vernehmen. Im Gegenteil. *Friederike Schmitz* (Universität Tübingen), die in der Doppelrolle einer öffentlichen Aktivistin (mit eigenem Blog)⁵ und Wissenschaftlerin auftrat, verteidigte bereits im ersten Panel *Animals, Freedom, Subjection* die Position, dass Tiere keine Waren sein dürfen. Ferner kritisierte sie die Forderung nach einer umfassenden Implementierung von Tierrechten, wie sie ihr Vorredner *Alasdair Cochrane* (Universität Sheffield) dargelegt hatte. Schmitz' Position des ‚Abolitionismus‘⁶ beklagt an solchen Ansätzen wie denen Cochranes (2012), dass eine schmerzfreie und rechtlich abgesicherte Nutzung von Tieren, etwa zur bloßen Milch- oder Eierproduktion, strukturell noch immer mit der Tötung nicht zu diesen Zwecken nutzbarer männlicher Exemplare einhergehen würde. Letztlich sei das Interesse des Bauern stets konträr zu den Interessen seiner Tiere. *Andreas T. Schmidt* (Universität Oxford/Göt-

tingen) hob im selben Panel hervor, dass Freiheit ein Konzept sei, das auf keinen Grund zurückgeführt werden kann. Übertragen auf das Mensch-Tier-Verhältnis bedeute dies, dass wir die Gründe der Tiere nicht kennen müssen, um ihnen jene Entfaltungsräume zu bieten, die wir auch unseren Mitmenschen zugestehen, deren Präferenzen wir oftmals ebenso wenig kennen.

Das zweite Panel *Tierpolitische Interventionen: Theorie, Literatur, Journalismus* wartete mit der bekannten Autorin *Hilal Sezgin* auf, deren Bestseller (2014) als ein Plädoyer für die Anerkennung von Tieren als Individuen gelesen werden kann. Ihr Redebeitrag setzte bei der Nichtnatürlichkeit von Rechten ein. Argumentiert wurde, dass ein Recht erst in dem Moment entsteht, wo ein (tierisches) Leben auf einen Akteur trifft, der über die Fähigkeit verfügt, diesem Leben einen Anspruch einzuräumen. Einen solchen Anspruch wollte die Vortragende mit Rekurs auf Martha Nussbaum als den ‚Vollzug eines Lebens‘ verstanden wissen. Tiere, so der weitere Gedankengang, hätten ein Recht auf die freie Entfaltung eines solchen Vollzugs. Dabei kam Sezgin auf das Anrecht des Besitzes von Tieren zu sprechen, welches sie als unangebracht, weil unbegründet, ablehnt. Tiere könnten niemandem gehören, so die eindringliche Fürsprache. Wer Besitz auf ein Tier beanspruche, stelle seine Interessen über jene von Tieren. Eine solche Unterordnung sei aber nur für unbelebte Gegenstände zu rechtfertigen. Tiere als empfindungsfähige Wesen seien jedoch keine Dinge, sondern müssten als ein individueller ‚Jemand‘ betrachtet werden. Jeder Besitzanspruch auf Tiere falle mit einer Verdinglichung zusammen.

Im dritten Panel *Tierpolitik und Gesellschaftstheorie* stellte *Michael Haus* (Universität Heidelberg) unter dem Titel *Whose politics? Which animals?* Alasdair MacIntyres (1999) aristotelisch-thomistischen Ansatz in Bezug auf das Mensch-Tier-Verhältnis vor. In einer Weiterführung von dessen Argumentation vertrat Haus die These, dass bestimmte Tiere und deren spezifisches Stre-

5 Vgl. <http://frieschmitz.blogspot.de/>, 02.04.2014.

6 Der historische Abolitionismus stellte sich der Versklavung von Menschen entgegen.

ben nach Entfaltung in die moralische Gemeinschaft der Menschen integriert werden müssen, insofern sie etwa als Bezugspartner zum Telos des ‚guten Lebens‘ beitragen und in dieser Rolle nicht ersetzt werden können.

Svenja Alhaus (Universität Hamburg) nahm sich im Panel *Demokratiethoretische Konsequenzen* der Frage an, wie die Interessen von Tieren angemessen politisch repräsentiert werden könnten. Neben dem Verweis auf die Möglichkeit der Einsetzung oder Selbstautorisierung von notwendigerweise interpretativ vorgehenden Advokaten der Tiere wies Ahlhaus in ihrem Beitrag *Politische Repräsentation von Tieren* auch auf eine denkbare Evaluierung dieser Advokaten durch neutrale Dritte hin. Eine solche Form der Repräsentation wäre für Ahlhaus zwar keine tatsächlich demokratische, dennoch würde sie vollkommen der notwendigen Beachtung der Interessen der Tiere gerecht werden.

Das Panel *Tiere im Recht* wandte sich der Kritik der gegebenen Rechtslage zu. So bemühte sich Saskia Stucki (Universität Basel), die dominante Position innerhalb der Rechtswissenschaften zu widerlegen, wonach Tiere keine Personen sein können. Sie führte aus, dass eine Rechtsperson als ein normatives Konzept zu verstehen sei, welches nicht notwendigerweise an menschliche Subjekte gebunden sein muss. Weitgehend implementierte Tierschutzgesetze etwa würden Tiere bereits als potentielle Rechtsträger bewerten.

Das Resümee der dreitägigen Diskussion zog schließlich der Mitorganisator der Tagung Bernd Ladwig im siebten Panel. Er maß die Spielräume und Grenzen aus, die Analogien uns bieten, wenn wir über Mensch und Tier nachdenken. Trotz aller Sympathie mit dem Ansatz von Zoopolis ging Ladwig zunächst zu diesem punktuell auf Distanz. Souveränität etwa könne nicht, wie von Donaldson und Kymlicka vorgeschlagen, auf die Tierwelt übertragen werden, da Tiere weder die Fähigkeit noch den Willen besitzen, Verantwortung zu übernehmen. Letztere aber sei notwendigerweise

mit dem Konzept der Souveränität verbunden. Normative Konzepte wie Souveränität oder Menschenrechte könnten nur in normativ geregelten Zusammenhängen jenseits des Naturzustands sinnvoll angewandt werden. Ladwig wolle den *political turn* der Tierrechtsbewegung, wie er vom Autorenpaar Donaldson/Kymlicka vertreten wird, dennoch stützen, auch wenn er sich in einigen bestimmten Punkten von diesen distanzieren.

Theorie in Bewegung?

Ohne Zweifel, die eingangs formulierte Nachfrage bezüglich eines Treffens der Tierrechtsbewegung ist überzogene Polemik. Die Tagung eröffnet in der Rückschau, wenn man sich einige der Beiträge sowie die Diskussion mit Kymlicka und Donaldson vergegenwärtigt, interessante Perspektiven und Fragestellungen, die die Politische Theorie herausfordern. Insgesamt betrachtet wurde in Hamburg ein starker Anreiz gesetzt, sich zukünftig vermehrt aus Perspektive des Faches den Animal Studies zu widmen. Inwieweit das Instrumentarium der Politischen Theorie jedoch geeignet ist, die Neufassung des Verhältnisses Mensch-Tier intellektuell weiter auszubuchstabieren, um so die Argumentationskette zu erweitern, welche die Forderung von Tierrechten begleitet, bleibt abzuwarten. Gleichwohl: Viele der Argumente überzeugen bereits jetzt, vor allem vor dem Hintergrund der Eindrücke des martialischen Tötens, Aus-dem-Fell-Schlagens und Ausweidens.

Und dennoch hätte man sich gerade aus der Perspektive der Politischen Theorie in Hamburg mehr Beiträge gewünscht, die das Thema kritisch wenden, problematisieren und sich so der eiligen Positionierung in der Tierrechtsfrage verweigern. Beiträge also, die auf eine andersgelagerte Fragestellung reagieren. Eine solche Fragestellung hatte beispielsweise Saretzki angetippt, indem er sich dafür interessierte, warum der Diskurs der Tierethik im Allgemeinen und der Tierrechte im Besonderen gerade in unseren Ta-

gen die Aufmerksamkeit der Politikwissenschaft erregt. Seine Antwort, dass sich die Politikwissenschaft jener Themen annehmen müsse, die einen gewichtigen Stellenwert in den gesellschaftlichen Debatten und Praktiken einnehmen, teilen wir uneingeschränkt. Doch bleibt aus unserem Blickwinkel zu fragen, auf welche Weise man sich dieser Themen widmet.

Ohne die Rolle der Tierrechtstheoretiker, Erbauer im Bereich der geistigen Konstruktionen einer Gesellschaft, wo Mensch und Tier harmonisch koexistieren, bagatellisieren zu wollen, aber können ihre Beiträge nicht als Unternehmungen gelten, die lediglich einen Trend innerhalb der gesellschaftlichen Praxis zu legitimieren sowie zu befeuern versuchen? Handelt es sich bei diesem Trend nicht einzig um ein sich änderndes Verhältnis zum Fleischkonsum, dessen Stoßrichtung die Tabuisierung des Fleisches an sich ist? Arbeiten die hier beredeten Theoretiker nicht vehement an der Etablierung und Anerkennung dieses Tabus?⁷ Greift die Forderung nach umfassenden Tierrechten nicht vollends ins Leere, wenn man von der problematischen Situation der Nutztiere absieht? Ist es nicht so, dass die meisten Mitmenschen

ihre Tiere besser behandeln als es ein manifestiertes Tierrecht je gebieten könnte? Würden diese Mitmenschen nicht lieber verhungern, als das Fleisch ihres Rauhaardackels oder ihrer Siamkatze anzurühren? Geht es bei der Tierrechtsforderung nicht schlechthin darum, Nutztiere in Haustiere, also beispielsweise Rinder, Hühner und Schweine in Hunde und Katzen zu verwandeln – letztlich in etwas ‚Nahes‘, nämlich zur Familie Gehöriges, dessen Töten und Verspeisen sich verbietet? Derlei Fragen sind kein Votum gegen Tierrechte, sondern eines für den mehrmaligen Perspektivwechsel, dem die Tagung nur wenig Raum bot.

Literatur

- Cochrane, Alasdair, 2012: *Animal Rights without Liberation. Applied Ethics and Human Obligations*, New York.
- Donaldson, Sue / Kymlicka, Will, 2013: *Zoopolis. Eine politische Theorie der Tierrechte*, Berlin.
- MacIntyre, Alasdair, 1999: *Dependent Rational Animals. Why Human Beings Need the Virtues*, London.
- Sezgin, Hilal, 2014: *Artgerecht ist nur die Freiheit. Eine Ethik für Tiere oder Warum wir umdenken müssen*, München.

7 In diesem Zusammenhang ist eine Äußerung der Tagungsteilnehmerin Friederike Schmitz in der Wochenzeitung DIE ZEIT zu erwähnen. Schmitz äußerte hier: „Wenn man die Tierethik konsequent zu Ende denkt, sehe ich keine Alternative, als sich vegan zu ernähren.“ („Die Ethik des Schinkenbrots“. In: DIE ZEIT vom 15.05.2014, 37).

Kant, ein Republikaner?

Tagungsbericht zur Internationalen Konferenz *Kant and Republicanism*, Universität Hamburg vom 8.–10. April 2014

Johannes Schulz*

Die vom Exzellenzcluster „Normative Ordnungen“ und der Universität Hamburg ausgerichtete internationale Konferenz widmete sich dem Verhältnis zweier Strömungen der Politischen Philosophie und Ideengeschichte, die nach langem Dornröschenschlaf in den letzten zwei Jahrzehnten eine geradezu unheimliche Renaissance erleben: einerseits Immanuel Kants politischer Philosophie der Rechtslehre und ihrem Postulat des angeborenen Rechts auf Freiheit, die lange Zeit kaum Beachtung fand, andererseits der römisch-republikanischen Strömung und ihrem Ideal der Freiheit als Nichtbeherrschung, die erst 1997 durch Philip Pettits *Republicanism* wiederbelebt wurde. Dass die Auferstehung in beiden Fällen ihre Berechtigung hat, bewies die prominent besetzte Hamburger Konferenz eindrucksvoll. Als wichtige Ideengeber, auch für heutige Debatten, gelten beide Traditionen insbesondere in den Feldern Freiheitsverständnis (I), Verfassungs- und Regierungsverständnis (II) und Internationaler Republikanismus (III), die auch als Leitlinien der Konferenz dienten. Besonders am Herzen lag den Organisatoren, *Peter Niesen* (Hamburg) und *Marcus Willascheck* (Frankfurt), dabei die Frage, inwieweit sich Kants politisches Denken als ein republikanisches verstehen lasse und somit auch für einen Neorepublikanismus als fruchtbar erweisen könnte.

I. Freiheit und Moral

Im ersten Panel ging es um das Verhältnis des kantischen zum neorepublikanischen Freiheitsverständnis. Für Kant besteht Freiheit in der „Unabhängigkeit von eines Anderen nötiger Willkür“ (Kant 2009: 47). Eng verwandt ist Pettits neorepublikanische Definition von Freiheit als Nichtbeherrschung, verstanden als die Abwesenheit von (tatsächlicher oder möglicher) willkürlicher Einmischung in die Entscheidungsfreiheit eines Anderen¹. Bereits im ersten Vortrag zweifelten *Laura Valentini* (London) und *Christian List* (London) die Eignung beider Konzeptionen als Grundprinzip einer gerechten Gesellschaftsordnung an. Sie kritisierten an deren jeweiligen Freiheitsverständnissen, dass diese nur deshalb ein soziales Ideal einer gerechten Gesellschaft begründen könnten, weil sie sich implizit auf zusätzliche moralische Werte berufen – irgendwie müsse die „Willkür“ in der Gleichung ja charakterisiert werden –, die selbst wieder unter Begründungszwang stehen. Einwände kamen von zwei Seiten. *Philip Pettit* (Princeton)

* Johannes Schulz, M.Phil., Goethe Universität Frankfurt
Kontakt: Schulz@soz.uni-frankfurt.de

1 Hier und im Folgenden wird das generische Maskulinum lediglich zugunsten der Lesbarkeit verwendet.

wollte sich von dem Vorwurf des moralisierten Freiheitsverständnisses freisprechen. Ob eine willkürliche Beeinflussung vorliegt, sei eher eine empirische als eine evaluative Frage: Werden die Interessen desjenigen, der sich in seiner Wahlfreiheit beschränkt sieht, rein faktisch einbezogen oder nicht? Willkürfreiheit als nichtnormatives Konzept kam allerdings nicht nur Valentini und List suspekt vor. So war es *Rainer Forst* (Frankfurt), der List und Valentini darauf hinwies, dass alle Freiheitskonzeptionen immer und notwendigerweise mit moralischem ‚Ballast‘ daherkämen. Wo List und Valentini ein problematisches Dilemma sehen – eine moralisierte Freiheitskonzeption sei zwar in der Lage, eine gerechte Gesellschaft zu begründen, führe aber gleichzeitig zu dem unlogischen Schluss, dass ein rechtmäßig Gefangener nicht unfrei sei –, sieht Forst das notwendige moralische Spannungsfeld einer jeden Freiheitskonzeption.

Dorothea Gädeke (Frankfurt) stützte mit ihrem Vortrag die Vorstellung von der Freiheit der Person als einem notwendigerweise moralischen Konzept. Freiheit, so leitet sie von Kant ab, beschreibe immer die moralische Beziehung zwischen Personen; eine Idee, die auch Pettits Werken zugrunde liege, mit einer rein deskriptiven Bestimmung von Willkürfreiheit, wie Pettit sie in seiner Antwort auf List und Valentini verteidigte, aber nur schwer vereinbar sei. Pettit, so Gädeke, müsse sich entscheiden zwischen der von ihr vorgestellten kantisch-relationalen Konzeption der Freiheit der Person und einer anglophon-liberalen Sichtweise von Handlungsfreiheit, nach der Freiheit primär die Beziehung des Individuums zu seinen Entscheidungsmöglichkeiten beschreibe.

Forst zeigte in seinem eigenen, späteren Vortrag – in explizit rekonstruktiver, nicht exegetischer Manier –, wie sich sowohl das kantische als auch das römisch-republikanische Freiheitsverständnis als ein der politischen, sozialen und legalen Praxis angemessener Ausdruck eines moralischen Rechtes auf Rechtfertigung auslegen lassen, welches selbst als eine Intersubjektivierung des kanti-

schen Rufes nach Selbstgesetzgebung zu verstehen sei.

II. Gewaltenteilung, Souveränität und Regierungsform: War Kant Demokrat?

Eine wichtige interpretative Frage in der Kantforschung, nämlich diejenige, ob Kant ein Demokrat war, bot sich für den Austausch zwischen Kantianern und Republikanern besonders an. Der Republikanismus ist ohne eine starke Betonung demokratischer Forderungen nicht zu denken. So plädiert beispielsweise Pettit für eine Mischverfassung, in der alle Gewalten der ständigen Kontrolle einer „contestatory democracy“, also einer achtsamen und wehrhaften Bürgerschaft, unterliegen. Inwieweit wir Kant republikanisch lesen dürfen, hängt auch davon ab, ob wir seine Auffassungen zur Gewaltenteilung und zum Wahlrecht als demokratische verstehen. In Anbetracht der Tatsache, dass Kant in der Rechtslehre weder Widerstand gegen eine auch noch so autoritäre Staatsgewalt zulässt noch Frauen oder den Armen das Wahlrecht zugesteht, wurde Letzteres wenig überraschend in der Kantforschung oft verneint. Während Pettit in seinem Abendvortrag *Rousseau's Bequest to Kant* noch einmal auf die autoritären Tendenzen in Kants Verständnis von Gewaltenteilung und Souveränität verwies – ein Erbe von Bodin, Hobbes und Rousseau –, gab es auch einige interessante Versuche, Kants Aussagen doch noch in einem demokratischeren Licht zu sehen.

So suchte *Helga Varden* (Urbana, Illinois) Kants strikte Ablehnung eines Rechts auf Widerstand gegen den Souverän als ein auf Reform statt Revolution ausgerichtetes Politikverständnis zu deuten und eröffnete somit, wie *Tamara Jugov* (Frankfurt) es in ihrem Kommentar ausdrückte, die Möglichkeit einer Lesart, die Kants politische Theorie (auch) als nichtideale Theorie versteht. Ein despotischer Staat, der für Kant einen Rechtszustand ohne demokratische Zustim-

mung darstellt, müsse nach Varden als minimal gerechte Übergangsform verstanden werden, der über Generationen eine Demokratisierung erfährt. Wie auch in den Kommentaren deutlich wurde, ist aber fraglich, ob Vardens kontroverse Lesart überzeugt. So wird die Despotie von Kant nach allgemeingültiger Interpretation explizit als Gegenstück zum Republikanischen Staat und nicht etwa als eine Frühform desselben verstanden.

Reidar Maliks (Oslo) konzentrierte sich hingegen auf das Argument, mit dem Kant das allgemeine Wahlrecht ablehnt und versuchte es vor dem historischen Hintergrund des Autors in ein besseres Licht zu rücken. So hatte bereits der Abbé Sieyès dafür plädiert, das aktive Wahlrecht nur Grundbesitz-eigentümern zu gewähren aus dem Grund, dass eine unabhängige demokratische Entscheidung nur von ökonomisch unabhängigen Bürgern zu erwarten sei. Unklar bleibt aber, wieso derselbe Gedanke nicht in der Forderung nach einer Beendigung eben dieser Abhängigkeitsverhältnisse mündet. Als Republikaner müsste Kant, dem Grundsatz der Freiheit als Nichtbeherrschung folgend, doch für umfassende Reformen plädieren, welche Frauen und andere Nichteigentümer in die sozioökonomische Unabhängigkeit führen. In Maliks' Antwort auf diese naheliegende Frage wird klar, dass Kant von einem demokratischen Republikanismus, wie beispielsweise Pettit ihn vertritt, weit entfernt ist. Freiheit, so Kant, liege nicht im Recht, der eigenen Stimme in demokratischen Prozessen Gehör zu verschaffen, sondern schlicht und ergreifend darin, als Mitglied einer republikanischen – statt etwa einer despotischen – Ordnung zu leben.

Das Besondere an der republikanischen Ordnung sei bei Kant nämlich, wie *Pauline Kleingeld* (Groningen) in ihrem Vortrag erläuterte, dass sie spezifische, normative Anforderungen an die Gesetzgebung stellt. Gerecht seien Gesetze nur dann, wenn sie eben solche sind, die sich das Volk als Ganzes selbst hätte geben können. Genau dieses Argument führt Kleingeld aber zu einem Punkt,

in dem sie der Kant-Interpretation von Maliks deutlich widerspricht: Die Fähigkeit zu wählen sei für Kant ein zentrales Element dessen, was es ausmacht, Bürger, also Selbstgesetzgeber, zu sein. So stimmen die Bürger im Idealfall, wie in Frankreich nach der Revolution geschehen, tatsächlich über ihre Verfassung ab. Dass dieses Recht Frauen von Kant nicht zugestanden wird, hat nach Kleingeld auch weniger philosophische als sexistische Gründe. Eine Lesart, die allerdings nicht erklärt, warum auch sozioökonomisch abhängige Männer nicht wählen dürfen.

III. Republikanischer Antikolonialismus

Um Kants Antikolonialismus ging es in den Vorträgen von *Kathrin Flikschuh* (London), *Arthur Ripstein* (Toronto) und *Sankar Muthu* (Chicago). Alle drei rekonstruierten kantische Argumente gegen koloniale Beherrschung und deuteten somit an, dass Kant, wenn auch kein lupenreiner Demokrat, so doch wenigstens als ein Vorreiter der Idee eines auf dem Grundsatz der Nichtbeherrschung basierenden, internationalen Republikanismus verstanden werden könne. Flikschuh, die gleich zu Anfang die nicht exegetische Natur ihrer Rekonstruktion betonte, lieferte eine kontroverse, weil relativistische Lesart des kantischen Antikolonialismus in ihrem Versuch, ein bekanntes Paradoxon zu lösen: Kant betont einerseits die Pflicht, in den Rechtszustand zu treten, sobald die Koexistenz mit anderen nicht mehr vermeidbar ist; ein Zustand, der dank der „Kugelgestalt“ (ebd.: 174) der Erde für den Menschen universelle Gültigkeit besitzt. Andererseits aber nimmt er die Nomaden, „Hirten- oder Jagdvölker [...], deren Unterhalt von großen, öden Landstrecken abhängt“ (ebd.: 175), von dieser Pflicht aus. Flikschuhs komplexe Lösung dieses Paradoxons beruht auf dem Rückgriff auf eine kantische Methode der philosophischen Rechtfertigung, die sie „re-kursive Rechtfertigung“ nennt und nach der

bestimmte moralische Verpflichtungen nur dann für mich gelten, wenn ich sie als Teil meines eigenen Erfahrungshorizonts wahrnehmen kann. Die eigentlich universelle Pflicht, in den Rechtszustand überzugehen, sobald die Koexistenz mit anderen unvermeidbar wird, sei für die sogenannten „Nomaden“ bei Kant aufgehoben, weil die grundsätzliche Andersheit ihrer kollektiven Lebensform eine Anwendung gleicher moralischer Maßstäbe nicht zuließe. Flikschuhs relativistische Lesart von Kant löste eine kontroverse Diskussion aus. Während manche darauf hinwiesen, dass wohl selbst Nomaden auf eine Weise interagieren, die eine Überführung in den bürgerlichen Zustand notwendig werden lässt, kritisierten andere Flikschuhs Relativismus im Allgemeinen. *Bernd Ludwig* (Göttingen) zeigte in seinem Kommentar auf, dass man das Paradoxon auch ohne Zuhilfenahme umstrittener methodologischer Annahmen, dafür aber mit Rückgriff auf eine historische Kontextualisierung lösen könne. Kant müsse man vor dem Hintergrund der tatsächlichen europäischen Kolonialisierungsbestrebungen und John Lockes Legitimierung derselben – unkultiviertes Land sei herrenloses Land – verstehen. So seien die Nomaden, die das Land als Jagdgründe nutzen, für Kant aus ebendiesem Grund auch rechtmäßige Besitzer desselben und befänden sich bereits in einem bürgerlichen Zustand miteinander, den die europäischen Kolonialmächte zu respektieren hätten. Kants Aussage, dass das Recht, andere in den bürgerlichen Zustand zu zwingen, nicht für Nomaden gilt, muss somit vor allem als moralischer Fingerzeig auf die europäischen Kolonialmächte verstanden werden. Ganz ähnlich argumentierte auch Arthur Ripstein in seinem Vortrag, als er das Recht, die eigenen Grenzen zu kontrollieren, nach Kant als einen primär antikolonialen Rechtsanspruch zu lesen suchte. Sankar Muthu versuchte letztlich Kant vor dem Hintergrund seiner antikolonialen Theorie als Vertreter eines demokratischen Nichtbeherrschungsansatzes zu rehabilitieren. Kant spricht von einem heilsamen Widerstand, von Muthu als

ein Widerstand gegen Beherrschung und für die (Wieder-)Herstellung der eigenen Menschenwürde verstanden, der als solcher nicht nur ein probates Mittel, sondern vielmehr eine moralische Pflicht sei. So hätten nach Kant auch nomadische Völker das Recht, gegen die europäischen Kolonialmächte, die versuchten, ihnen ein agrarwirtschaftliches Weltbild aufzuzwingen, Widerstand zu leisten. In Muthus Interpretation gehen somit Selbstbestimmung und Nichtbeherrschung auf eine Weise zusammen, die sehr an republikanische Arbeiten zum Völkerrecht wie die von Philip Pettit erinnert.

Fazit

Kants Verhältnis zum Republikanismus ist ein komplexes, aber spannendes Feld und die äußerst gelungene Hamburger Konferenz sollte als ein Anstoß zu weiterer Forschung verstanden werden. Viele wichtige Fragen und vielleicht auch schon ein paar erste Antworten förderten dabei die Teilnehmer der Konferenz zu Tage. Kant und der neorömische Republikanismus tun sich beide durch ein Verständnis von Freiheit als Nichtbeherrschung hervor, das auf plausible Weise zwischen die kruden Extreme von positiver und negativer Freiheit fällt. Inwieweit Freiheit hierbei als moralisches Konzept verstanden werden muss, bleibt eine offene Frage, doch Dorothea Gädeke und Rainer Forst lieferten starke Argumente für ein kantisches Verständnis von Freiheit als einer moralischen Beziehung zwischen Personen, die womöglich auch dem Republikanismus Pettit'scher Provenienz implizit zu Grunde liegt. Ganz anders liegt der Fall im Verfassungs- und Demokratieverständnis. Eine Konvergenz zwischen dem demokratischen Verständnis einer Republik als ‚contestatory democracy‘ und Kant, der weder ein Recht auf Widerstand noch das allgemeine Wahlrecht zulässt, erscheint unwahrscheinlich. Dass es sich bei Kant nicht um einen Demokraten handelt, zumindest nach republikanischem Verständnis dieses Konzepts, scheint, allen

Rettungsversuchen zum Trotz, schwer von der Hand zu weisen. Ganz unmissverständlich jedoch verteidigt Kant den Grundsatz der Selbstbestimmung und Nichtbeherrschung von Völkern. Die Spannung in Kants Werk – vom flammenden Plädoyer für moralische Selbstgesetzgebung in der Grundlegung zur Verneinung des Rechtes auf individuellen Widerstand im Staat und letztlich der vehementen Verteidigung des Rechtes auf Selbstbestimmung von Völkern – ist eine,

die noch viel Raum für zukünftige Debatten lässt. In Anbetracht der Qualität der Hamburger Konferenz dürfen wir uns hierauf freuen.

Literatur

Kant, Immanuel, 2009: *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre, Metaphysik der Sitten* – Erster Teil, Hamburg.

„Bullets und Ballots“

Die Transformation des Wählens in modernen Demokratien

*Tobias Müller, Michael Hein**

Tagungsbericht zu: *Kultur und Praxis der Wahlen.*

Eine Geschichte der modernen Demokratie, Ernst-Moritz-Arndt-Universität Greifswald vom 15.–16. Mai 2014

Wenngleich sich nicht jeder Akt politischer Willensbekundung durch den *demos* in Gestalt von Wahlen vollzieht, sind Demokratie und die Praxis des Wählens doch beinahe unzertrennlich. Folgerichtig lautete der Untertitel der von *Hubertus Buchstein* (Greifswald) und *Hedwig Richter* (Greifswald) geleiteten Tagung zur *Kultur und Praxis der Wahlen* dann auch: *Eine Geschichte der modernen Demokratie*.

Den Beginn machte *Hans Vorländer* (Dresden). Seine Keynote nahm sich der kulturellen und symbolischen Dimension der Wahlen und somit einem nach eigenem Bekunden eher „weichen“ Thema an. Symbole verwiesen auf einen übergeordneten politischen Ordnungszusammenhang. Dessen Stabilität hänge entscheidend von Ersteren ab. Mit Blick auf die symbolische Dimension der Wahlen könne hierbei durchaus von einer Erosion der den Wahlen einstmals zugeschriebenen Sakralität gesprochen werden. Allerdings müsse man sich durchaus fragen, ob die hiermit verlorengelungene symbolische Dimension für die dauerhafte Stabilität von Demokratien nicht wesentlicher sei, als dies beispielsweise von ökonomischen Demokratietheorien angenommen werde, die aus-

schließlich auf den Verfahrenscharakter des Wahlaktes rekurrierten.

Der Keynote von Vorländer folgte das erste Panel zum Thema *Emotions, Violence, Rationality*. Eröffnet wurde es von *Manfred Berg* (Heidelberg), der zu Wahlen und Gewalt in der amerikanischen Geschichte sprach. Bis in die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts, so Berg, könne Gewalt in den Vereinigten Staaten als die Fortsetzung der Politik mit anderen Mitteln verstanden werden. Dies hänge unter anderem mit dem zu frühen Aufkommen der Demokratie in den USA zusammen. Das Gewaltmonopol des Staates sei noch nicht vollständig durchgesetzt worden, wodurch der politische Konflikt nach wie vor, und durchaus als Protest gegen den Zentralstaat, gewalttätig ausgetragen worden sei. Erst im Zuge der Akzeptanz des staatlichen Gewaltmonopols im Verlauf des 20. Jahrhunderts hätte sich auch die politische Kultur befriedet und die USA wären zu einer „mature democracy“ geworden.

Richard F. Bense (Cornell) richtete im zweiten Vortrag den Fokus auf die Frage, ob die Aktivitäten des Ku-Klux-Klan im North Carolina der Reconstruction-Periode Auswirkungen auf die Wahlbeteiligung beziehungsweise deren Ausgang hatten. Bense legte hierbei durchaus überraschende Ergebnisse vor. Nicht nur spielten parteipolitische Überlegungen im Denken der Klan-Mit-

* Tobias Müller, M. A., Universität Greifswald
Kontakt: tmueller@uni-frankfurt.de

Dr. Michael Hein, Universität Greifswald
Kontakt: michael.hein@uni-greifswald.de

gliedert offensichtlich keine übergeordnete Rolle, was die Annahme, die Ziele des Klans seien mit Blick auf Parteizugehörigkeit gewählt worden, nachdrücklich erschüttert; darüber hinaus hätten die Aktivitäten des Klans auch kaum Auswirkungen auf die Wahlbeteiligung beziehungsweise den Wahlausgang genommen. Dies sei nicht zuletzt darauf zurückzuführen, dass die Wahlen als solche keine Anschlagziele dargestellt hätten.

Komplettiert wurde das Panel durch *Ulrich Mücke* (Hamburg). In eher deskriptiver Absicht zeichnete Mücke die Geschichte der Wahlen in Peru während der letzten 200 Jahre. Charakteristisch seien bis zum Jahre 2001 die Wahlen begleitende Korruption und Gewalt gewesen. Dessen ungeachtet identifizierten sich die Peruaner jedoch auch vor der ‚demokratischen Wende‘ nachdrücklich mit politischen Wahlen. Dies sei insofern bemerkenswert, als dass die Identifikation mit dem Akt des Wählens in der Regel mit demokratischen Bestrebungen zusammenhänge. Dass dies im Falle Perus nicht der Fall sei, lasse vermuten, dass eine verstärkte Beschäftigung mit den Auswirkungen nichtdemokratischer Wahlen gewinnbringend sein könne.

In Ihrem Abendvortrag analysierte *Barbara Stollberg-Rilinger* (Münster) das Verhältnis von *Symbolik und Technik des Wählens in der Vormoderne*. Der Annahme, nach der vormoderne Wahlen als (proto-)demokratisches Phänomen gedeutet werden könnten, stellte sie die These gegenüber, dass zwischen vormodernen und modernen Wahlen eine klar identifizierbare Trennlinie liege. Vor dem Hintergrund der in der Vormoderne noch fehlenden funktionalen Ausdifferenzierung des politischen Systems stellte sie insbesondere heraus, dass mittelalterliche Wahlen im Gegensatz zu Wahlen in modernen Demokratien soziale Hierarchien reproduzierten (statt sie in Frage zu stellen), über ein sehr geringes Maß an Kontingenz verfügten (statt einen nicht nur formell offenen Ausgang zu haben) und gleichzeitig als instrumentelles Verfahren wie als sakral gerahmtes Ritual zu verstehen seien.

Den zweiten Tag eröffnete *John Keane* mit einer Keynote zum Thema *The changing significance of elections*. Das Hauptaugenmerk legte er in diesem Zusammenhang auf die Zeit nach 1945, wobei er fünf Trends meinte beobachten zu können. Als ersten Trend machte Keane die Indigenisierung der Wahlen aus, also die Transformation des westlichen Wahlmodells in nichttransatlantischen Staaten. Zweitens ließe sich allgemein ein Überschwappen elektoraler Mechanismen in die diversesten Lebensbereiche jenseits der staatlichen Politik beobachten. Wahlen seien drittens sowohl in ihrer Durchführung als auch in ihrer Wirkung nicht länger auf Nationalstaaten beschränkt. Viertens stünden Wahlen nicht länger im Zentrum der Aufmerksamkeit politischer Parteien. Fünftens nehme auch die Fokussierung der WählerInnen auf die Wahl ab. Nicht zuletzt die letzten beiden Trends führten schließlich zu einer Situation, in der nicht länger die periodische Wahl das Rückgrat der Demokratie sei, sondern die permanente Beobachtung des politischen Systems. Diesen Zustand umschrieb Keane mit dem in der Zwischenzeit weit verbreiteten Begriff der „monitory democracy“.

Das zweite Panel (*Bedeutung der Wahlpraxis für Demokratie und Diktatur*) eröffnete *Marcus Llanque* (Augsburg). Unter dem Titel *Tammany Hall – Die Wahlpraktiken in New York City um 1900 aus demokratietheoretischer Sicht* versuchte Llanque gegenüber der weitgehend negativen Bewertung eine alternative Sichtweise stark zu machen, die die positive Funktion von Tammany Hall betont. Unter anderem habe diese zur politischen und sozialen Integration der zahlreichen Einwanderer in die New Yorker Gesellschaft beigetragen. Darauf aufbauend thematisierte Llanque die grundsätzliche Frage, was Wahlen demokratietheoretisch eigentlich leisten sollten und wie vor diesem Hintergrund etwa der Verkauf der eigenen Stimme zu bewerten sei. Abschließend interpretierte er Tammany Hall in der Perspektive Max Webers als Symptom für den Wandel der US-amerikanischen Demokratie hin zu einem

System der „plebiszitären Führerauslese“ und vertrat die These, dass darin eine Transformation des politischen „Charismas“ von der Person einzelner PolitikerInnen auf das Verfahren der Wahl gesehen werden könne.

Die beiden folgenden Beiträge widmeten sich Wahlen im Deutschland der 1930er und 1940er Jahre. *Daniel Siemens* (London) zeigte auf, wie sich die politische Kultur seit dem ersten Wahlerfolg der NSDAP im September 1930 gravierend verändert habe. Durch die massive Mobilisierung jüngerer Anhänger im Kampfbund SA, aber auch seitens der KPD im „Rotfrontkämpferbund“ sowie der SPD im „Reichsbanner Schwarz-Rot-Gold“ sei auf der Straße eine zweite politische Arena neben dem Parlament entstanden, in der bis zur „Machtergreifung“ 1933 ein „Wahlkampf in Permanenz“ stattgefunden habe. In diesem Kontext hätten nicht nur die Nationalsozialisten den Parlamentarismus offen angegriffen, sondern auch zahlreiche Sozialdemokraten über mögliche Alternativen zum Parlamentarismus nachgedacht.

Janosch Steuwer (Bochum) sprach in der Folge von den Wahlen im Nationalsozialismus. Gängig sei hierbei die Interpretation, dass diese trotz Wahlfälschungen und Unregelmäßigkeiten im Wesentlichen eine breite Zustimmung des Volkes zum Regime widerspiegelt hätten. Auf Basis von umfangreichen Tagebuchauswertungen von ‚NormalbürgerInnen‘ zwischen 1933 und 1945 stellte er eine alternative Deutung vor: Die Tagebücher zeigten zum einen, dass viele BürgerInnen die Funktion dieser Urnengänge in Frage stellten, da diese doch offenbar nicht in der Legitimitätsstiftung oder gar Entscheidungsfindung liegen konnte. Zum anderen werde deutlich, dass es – zumindest im Privaten beziehungsweise Geheimen – vielfach eine Ablehnung der nationalsozialistischen Herrschaft gegeben habe, und die Betroffenen nach Wegen suchten, ihr widersprüchliches positives Wahlverhalten irgendwie zu rechtfertigen, namentlich mit Blick auf vermeintliche außenpolitische Erfordernisse.

Das dritte Panel thematisierte unter dem Tagungstitel *Kultur und Praxis der Wahlen*.

Den Anfang machte *Arne Pilniok* (Hamburg) mit einem Vortrag zur *Wahlverwaltung in historischer und vergleichender Perspektive*. Der Fokus von Pilniok lag hierbei auf den Organisationsstrukturen und dem Personal der Wahlverwaltung. Mit Blick auf Deutschland kam Pilniok zu dem Ergebnis, dass die Grundstrukturen der Wahlverwaltung sich bereits frühzeitig (1849) in Bezug auf die Selbstverwaltung von Wahlen und die geforderte bürgerschaftliche Partizipation an Verwaltungsstrukturen im Allgemeinen ergeben haben. Entscheidende Veränderungen hätte die Wahlverwaltung dann vor allem in der Weimarer Republik durchlaufen. Diese Entwicklungen ließen sich unter den Schlagworten „Professionalisierung“, „Parteipolitisierung“ und „Verpflichtung zum demokratischen Dienst“ subsumieren. In der Bundesrepublik lag der Augenmerk sodann, und angesichts der historischen Ursprünge nicht ohne Ironie, darauf, die Unabhängigkeit der Wahl durch die Verwaltung zu gewährleisten und nicht länger die Sicherung vor der Verwaltung in das Zentrum der Anstrengungen zu stellen.

Auf Pilniok folgte *Thomas Stockinger* (Eichstätt), der unter dem Titel *Voix perdues? Ungültige, verstreute und andere ‚sinnlose‘ Stimmen bei Wahlen im Jahr 1848* den zunächst ‚trocken‘ wirkenden Stimmzetteln im wahrsten Sinne Leben einhauchte. Was sich bei deren Analyse zeige, sei ein gänzlich anderes Verständnis der Wahl, welches unserem atomistisch-individualistischen Denken fremd sei. Wo heute die Anonymität des Wahlzettels von überragender Wichtigkeit ist und sich die Artikulierung des eigenen Willens auf das Setzen eines Kreuzes reduziert, war es den BürgerInnen im 19. Jahrhundert ein Bedürfnis, ihr Votum mitsamt ihrem eigenen Namen auszuformulieren, wodurch die Wichtigkeit der Position des Gewählten und des Wählenden innerhalb der Gemeinschaft deutlich werde. Die „voix perdues“, so Stockingers Fazit, würden uns helfen, die Bedeutung des Wählens in vergleichender Perspektive zu verstehen, statt die Wahlforschung auf die immer gleiche Frage des „Wer wählt wen und aus welchem Grund“ zu reduzieren.

Michel Dormal beschloss das Panel mit einem Vortrag zur Auseinandersetzung um den Ort der Wahl am Beispiel von Luxemburg 1860–1919. Die Praxis, also auch der Ort der Wahl, so der Gedanke, sei mehr als ein technischer Akt. In ihr manifestierten sich vielmehr Vorstellungen über Wesen und Sinn der Demokratie. Im luxemburgischen Fall lasse sich, so Dormal, die Präferenz für die Wahl in der Kantonshauptstadt als Ausdruck eines republikanischen Wahlverständnisses deuten, das sich durch den Gemeinwohlbezug auszeichne, den die Bürger im Akt der Wahl und an Stelle ihrer Privatinteressen in den Vordergrund zu stellen hätten. Die Befürworter der Wahl in den Heimatgemeinden seien demgegenüber durch die katholische Tradition beeinflusst worden, die seit jeher auf die Einbettung des Einzelnen in eine Glaubensgemeinde bestanden habe. Der Einzelne sei, so die These, außerhalb der Gemeinde führungslos und korrumpierbar.

Zoé Kergomard (Fribourg) eröffnete das letzte Panel der Tagung. Unter dem Titel *An die Urnen Schweizerinnen* referierte sie zur Mobilisierung der 1971 erstmals wahlberechtigten Schweizerinnen im Zuge des Wahlkampfes von den National- und Ständeratswahlen. Hierbei vertrat Kergomard die These, dass sich die in der Gesellschaft verfestigten Frauenbilder auch im Wahlkampf niederschlugen. Dies hätte sich in einer Sonderkampagne für Frauen gezeigt, in der versucht worden wäre, die weibliche Wählerschaft über die den Frauen zugeschriebenen Merkmale, beispielsweise Gefühl und Mäßigung, für die je eigene Partei zu gewinnen. Paradoxerweise sei also mit der Integration der Frauen in die Wählerschaft ihre Stigmatisierung keineswegs aufgehoben, sondern temporär eher verstärkt worden.

Abgeschlossen wurde das letzte Panel von *Dirk Jörke* (Darmstadt), der zum Thema *Nichtwähler heute* sprach. Gestützt auf jüngere Umfragen diagnostizierte er, dass es vornehmlich die sozial schwächeren Schichten seien, die sich der politischen Beteiligung enthielten. Dies sei insofern „rational“, als dass deren Interessen in den letzten 20 Jahren

so gut wie nicht bedient wurden, sodass es nachvollziehbar sei, dass sie sich zunehmend ganz aus dem politischen Geschehen zurückzögen. Irrational, so Jörke, sei dieses Verhalten jedoch in der Konsequenz. Da die politischen Parteien sich, ihrerseits rational, an der durchschnittlichen WählerIn ausrichteten, liefen die sozial schwachen NichtwählerInnen Gefahr, in parteipolitischen Überlegungen überhaupt keine Rolle mehr zu spielen, da sie sich aus der für Wahlkalküle relevanten Grundgesamtheit der BürgerInnen herausgezogen hätten.

Die Tagung wurde durch eine Podiumsdiskussion zwischen *Paul Nolte* (Berlin), *Peter Matuschek* (Forsa) und *Dieter Wiefelspütz* (SPD) abgerundet. Nolte wendete sich in diesem Rahmen gegen die These von der Krise der Demokratie. Kritik und Transformationen habe es im Zuge der Entwicklung hin zur modernen Demokratie immer gegeben. Die aktuelle, von Begriffen wie „Postdemokratie“ gekennzeichnete Situation unterscheide sich diesbezüglich nicht wesentlich von einem immer schon dagewesenen Auf und Ab der Demokratie. In die gleiche Kerbe schlug Wiefelspütz. Mit Verweis auf die fortwährende Existenz des Grundgesetzes bezeichnete er all die wissenschaftlichen Debatten über eine vermeintliche Krise der Demokratie wahlweise als „Schwach-“ oder „Blödsinn-“. Auf die empirischen Daten aus dem Vortrag von Peter Matuschek kam Wiefelspütz hierbei leider nicht zu sprechen. Ohne hierüber in Alarmismus zu verfallen, hatte dieser auf den überdurchschnittlich starken Rückgang der Wahlbeteiligung in der BRD hingewiesen. Dies gebe durchaus Anlass zur Sorge, wenngleich die grundsätzliche Zustimmung zur Demokratie ausgesprochen hoch sei.

Nicht nur angesichts der unterschiedlichen Positionen der Podiumsdiskussionsteilnehmer darf man, die Existenz des Grundgesetzes und periodischer Wahlen achtend, aber nicht überhöhend, davon ausgehen, dass die Diskussion über den Zustand der Demokratie weitergehen wird. Man möchte sagen: zu Recht; vor allem muss man jedoch sagen: zum Glück!