

Masterarbeit
an der Ludwig-Maximilians-Universität
München

Zum Verhältnis von politischer und sozialer Sphäre

–

Politik als Identitätskonstitution

Eine kritische Antwort radikaler auf liberale Politiktheorie

vorgelegt von Frederike Leonie Moormann

Fach: Philosophie
Referent: Prof. Dr. Julian Nida-Rümelin
München, den 20.8.2018

Inhalt

1	Einleitung.....	3
1.1	Motivation: Politisierung.....	3
1.2	Programm der Arbeit	4
1.3	Libérale und radikale Politiktheorie.....	5
1.4	Argumentationsgang.....	7
2	Politik als gerechte Einrichtung von Institutionen.....	8
2.1	Politische Werte als Grundlage von Politik	9
2.2	Soziale Einbindung von Institutionen.....	12
2.3	Personenbegriff als Bedingung für Politik.....	14
3	Kritik der radikalen Politiktheorie an Rawls' Politikverständnis.....	16
3.1	Unmöglichkeit des Wertekonsenses durch die <i>original position</i>	18
3.2	Unmöglichkeit von Unparteilichkeit gegenüber Wertdoktrinen.....	19
3.3	Die Ungerechtigkeit idealer Theorie	21
3.4	Fehlende individuelle Motivation für Regelbefolgung	23
3.5	Vernachlässigung politischer Rückwirkung auf soziale Verhältnisse	26
3.6	Beschränkung auf Kooperationsbeziehungen	27
4	Kritische Vorbemerkungen zur radikalen Politiktheorie.....	30
4.1	Der Begriff „Identität“	31
4.2	Soziale Position, Subjektposition und Gruppe	34
4.3	Struktur und Handlungsfähigkeit	37
5	Politik als radikale Konstitution von Identitäten	40
5.1	Das Politische als radikale Konstitution	41
5.2	Identifikation als Abgrenzung.....	43
5.3	Politik als Hegemonie.....	45
5.4	Macht und Gewalt.....	47
5.5	Politisierung von Sozialem und Sozialisierung von Politik.....	49
6	Libérale Einwände gegen die radikale Politiktheorie.....	51

6.1	Gerechtigkeit und Legitimität	52
6.2	Politische Vernunft.....	54
6.3	Verantwortung	56
6.4	Individuelle Freiheit.....	58
6.5	Gesellschaftliche Desintegration.....	60
7	Politisierung und Politik	63
7.1	Zwei Lesarten des Pluralismus.....	64
7.2	Politische Werte und politische Identitäten.....	66
7.3	Institution und Prozess.....	66
7.4	Individuelle Motivation und politisches Interesse	68
7.5	Freiheit/Gleichheit und Souveränität/Teilhabe	69
7.6	Die Relevanz von Politisierung.....	71
8	Politik als Identitäts-Konstitution	73
9	Literaturverzeichnis	76

1 Einleitung

1.1 Motivation: Politisierung

Die Motivation dieser Arbeit speist sich aus der Intuition, dass Politisierung ein zentraler Vorgang des Politischen ist. Politisierung führt Gegenstände in die Politik ein und verändert dadurch ihren Gegenstands- und Aufgabenbereich. Nimmt man Politisierung in diesem Sinne als wesentlich zur Politik gehörig ernst, so entfällt die Möglichkeit, einen Gegenstandsbereich von Politik anzugeben. Vielmehr verändert sich dieser ständig, sodass das Politische nicht anhand seines Gegenstandsbereichs definiert werden kann.

Einer solchen Konzeption von Politik stehen allen voran liberale Politiktheorien gegenüber. Für diese ist die Trennung in einen politischen (oder öffentlichen) und einem nicht-politischen (oder privaten) Bereich ein wesentlicher Ausgangspunkt von Politik. Diese Trennung ist nötig, um die Freiheit von Individuen zu gewährleisten. Individuen sollen vor fremdem Eingriff geschützt und ihnen ein Bereich freier Selbstbestimmung und der Verfolgung ihrer persönlichen Lebenspläne eingeräumt werden. Dazu soll eine Ordnung eingerichtet werden, der alle Individuen gleichermaßen zustimmen können. Eine solche Zustimmung in Angelegenheiten der Konfliktregulation ist deswegen möglich, weil Individuen sich von ihrer Situation, ihrem Kontext, ihren Eigeninteressen und ihren partikularen Vorstellungen des Guten distanzieren können. Dadurch kann eine vernünftige, unparteiliche Lösung für Konflikte gefunden, und so die Freiheit von Individuen, sofern diese nicht die Rechte anderer tangiert, gewährleistet werden.

Politisierung scheint in diesem Politikverständnis wenig wünschenswert, ist doch die institutionelle Ordnung auch deswegen gerecht, weil sie stabil ist, d.h. Regeln festlegt, die auch morgen noch gelten und auf deren Einhaltung sich das Individuum verlassen kann. Politische Ordnungen sollten gerade nicht den Veränderungen sozialer Verhältnisse unterliegen.

Demgegenüber will diese Arbeit zeigen, dass angesichts von Politisierungsprozessen ein anderes Verständnis von Politik entwickelt werden muss. Politik lässt sich nicht eindeutig von einem unpolitischen Bereich trennen und die Aufgabe von Politik kann nicht sein, den Individuen einen politikfreien Raum der Selbstbestimmung zu garantieren, insofern Politik durch ihre Regelungen in die Struktur sozialer Gemeinschaften, in ihren praktischen Möglichkeitsraum eingreift. Politik sollte deswegen nicht als Ordnung der Institutionen, sondern als Entscheidung über den praktischen Möglichkeitsraum einer Gemeinschaft verstanden werden. Dabei muss Politik als Prozess der Politisierung und Sozialisierung und nicht als statische Ordnung konzipiert werden.

1.2 Programm der Arbeit

Diese Arbeit stellt die Frage, was Politik ist und argumentiert dafür, dass Politik nicht im Rahmen einer liberalen Politiktheorie verstanden werden kann. Politik im Sinne des Liberalismus als eine institutionelle Einrichtung der Gesellschaft gemäß den Werten der Gleichheit und Freiheit zu verstehen, verschleiert, dass durch diese Auffassung schon unhinterfragte Vorentscheidungen zum Geltungsbereich von Politik gemacht werden. Politik ist – und das ist die wesentliche Annahme meines Arguments – letzten Endes gar nichts anderes als die Praxis der Festlegung solcher Grenzen. Politiktheorie darf sich insofern nicht mit dem politischen Bereich befassen und diesen von einem nicht-politischen Bereich abtrennen; vielmehr ist ihr Gegenstand dieser Akt der Grenzziehung selbst. Deswegen versteht sich diese Arbeit als die Ausarbeitung und Verteidigung einer radikalen Politiktheorie, d.h. einer Theorie darüber, wie das Politische konstituiert wird.

Diese Arbeit will dabei den Liberalismus nicht als politisches Programm unterwandern, sondern in Frage stellen, ob eine liberale Politik*theorie* erfasst, was Politik *ist*. Ein politisches Programm des Liberalismus ist durchaus integrierbar in die hier vertretene Auffassung davon, was Politik ist. Er ist jedoch lediglich ein politisches Programm unter vielen und wird in seiner Geltung insofern relativiert und anders verstanden.

Ein zentraler Ausgangspunkt eines radikalen Politikverständnisses ist die Annahme, dass es mehr als eine Auffassung davon gibt, was gute Politik ist und dass sich zwischen den verschiedenen Auffassungen von wünschenswerter Politik und damit verbundenen Entscheidungen über politische Regeln einer Gemeinschaft nicht derart vermitteln lässt, dass sie zur Deckung gebracht werden können.

Einer der wichtigsten Vertreter der zeitgenössischen liberalen Politiktheorie ist John Rawls. In seinem späteren Werk *Political Liberalism* behandelt er ebenfalls die Frage danach, wie mit pluralen Auffassungen umzugehen sei. Er beschränkt den Pluralismus dabei konzeptuell auf Werte und will dafür argumentieren, dass im Bereich des Politischen kein Wertepluralismus herrscht. Vielmehr besteht die Möglichkeit Konsens bezüglich politischer Werte herzustellen, während dies im Fall von anderen Werten, insb. solchen, welche die Lebensführung betreffen, nicht möglich ist. Deswegen wurde *Political Liberalism* in dieser Arbeit als Antipode zu einer radikalen Politiktheorie gewählt. Anhand des Rawls'schen Verständnis von Pluralismus und seiner Bearbeitung des sich aus ihm ergebenden Problems lässt sich die Terminologie der radikalen Politiktheorie kontrastieren und schärfen.

Rawls' philosophisches Programm ist eine ideale Theorie: Rawls fragt sich, was *gute* Politik ist und entwirft anhand dieses normativen Anspruchs eine ideale politische Ordnung. Die radikale Politiktheorie fragt sich hingegen danach, was Politik *ist* und erhebt dabei keine

normativen Ansprüche. Man könnte nun gleich vor Beginn dieser Arbeit einwenden, dass ein Austausch zwischen Rawls und der radikalen Politiktheorie aufgrund dieses unterschiedlichen Anspruchs zum Scheitern verurteilt ist. Ich werde jedoch versuchen zu zeigen, dass Rawls – unangesehen seiner normativen Ansprüche – ein ganz bestimmtes Verständnis davon hat, was Politik ist und dass er, um sein normatives Programm zu formulieren, dieses voraussetzt.

Gleichzeitig könnte man gegen die radikale Politiktheorie einwenden, dass ohne einen normativen Anspruch, keine philosophische Behandlung von Politik möglich ist und dass, wäre man konsequent in dem Anspruch der radikalen Politiktheorie, diese Arbeit eine empirische Untersuchung und keine philosophische Argumentation sein müsste. Die radikale Politiktheorie widerspricht jedoch lediglich normativen Vorgaben auf der inhaltlichen Ebene der Politik – etwa Freiheit oder Gleichheit. Sie ist der Überzeugung, dass politische Theorie keine solchen inhaltlichen Angaben machen kann, insb. weil der Gehalt dieser politischen Werte sich erst in der Praxis zeigt und wesentlich von ihrer Ausführung abhängt. Stattdessen muss philosophisch analysiert werden, was unter einem „politischen Wert“ verstanden werden kann und wieso dieser politisch zu nennen ist, was also das Wesen von Politik ist. Dies ist keine empirische Frage.

1.3 Liberale und radikale Politiktheorie

Der wesentliche Unterschied der liberalen und radikalen Politikauffassung in der hier vorgenommenen Rekonstruktion besteht darin, dass die liberale Politiktheorie Politik im Rahmen politischer Werte und der durch sie bestimmten Institutionen versteht. Die radikale Politiktheorie versteht Politik hingegen auf der Grundlage von Identitäten. Dieser Unterschied hat wichtige Folgen. Werte werden bei Rawls durch transzendente Reflexion bestimmt und sind somit weder konstitutiverweise Teil einer sozialen Kultur noch historisch wandelbar. Deswegen sind seine politischen Institutionen statisch gedacht. Eines seiner wesentlichen Anliegen besteht darin, zu zeigen, wie Institutionen angesichts des Pluralismus stabil sein können.¹

¹ Auch Habermas versucht die Probleme, welche mit den substantiellen Annahmen der Rawls'schen Politiktheorie zusammenhängen durch ein prozedurales Verständnis von Politik zu lösen. Sein zur *original position* analoger Ausgangspunkt ist eine ideale Diskursituation und eine Festlegung rational ermittelter prozeduraler Regeln. „Um so mehr bleibt aber die Moderne, die sich ihrer Kontingenzen bewusst geworden ist, auf eine prozedurale, und das heißt auch: auf eine gegen sich selbst prozessierende Vernunft angewiesen.“ (Habermas, 1992 S. 9) Rawls kritisiert Habermas, weil eine Festlegung prozeduraler Regeln eine umfassende Wertdoktrin ist und somit keine Liberalität in Rawls' Sinne gewährleisten kann. (Rawls, 1993 S. 377) Aus der Sicht radikaler Politiktheorie besteht das Problem der deliberativen Politiktheorie von Habermas eher darin, dass sie die prozeduralen Regeln meint rational ermitteln zu können und diese als Normen festsetzt. Für die radikale Politiktheorie können die Regeln des Diskurses nicht rational ermittelt werden und sind die Quelle von nicht rational lösbaren Konflikten.

Die radikale Politiktheorie versteht Identitäten als reflektierte Zusammenfassung von Praxen. Deswegen sind Identitäten nur in Prozessen herzustellen und unterliegen sozialen Veränderungen, ja bestehen wesentlich in diesen und veranlassen sie zugleich. Dabei muss gleich zu Beginn betont werden, dass „Identitäten“ weder als (a) Aggregation von Individuen in kollektive Identitäten noch als (b) geschlossene symbolische Identität (etwa im Sinne einer monolithischen Vorstellung von nationalen Identitäten) verstanden werden. Identitäten werden durch Artikulation gebildet und beziehen sich dabei immer auf ein Gegenüber, von welchem sie sich abgrenzen. Der Begriff der „Identität“ mag deswegen unglücklich gewählt sein. Er verdeutlicht jedoch sehr gut, dass die radikale Politiktheorie sich nicht mit abstrakten politischen Werten und einer idealen Architektur von politischen Ordnungen auseinandersetzt, sondern mit der Konstitution sozialer Beziehungen und den durch sie gebildeten politischen Positionen. Zugleich wird der Begriff „Identität“ auch von den Hauptvertretern der radikalen Politiktheorie selbst, Laclau und Mouffe, verwendet.

Laclau und Mouffe halten wegen der durch Prozesse hergestellten politischen Identitäten, auf welchen ihre Politiktheorie basiert, jeden Versuch eine institutionelle Architektur festzulegen für ein vergebliches Unterfangen. Mehr noch: Sie halten diese Formulierung einer politischen Ordnung als politisches Programm für anti-demokratisch.² Dies liegt daran, dass sie wegen dem differentiellen Wesen politischer Identitäten glauben, dass Pluralismus nicht aus der Politik ausgeschlossen werden kann; er ist die Grundmechanik moderner Politik. Das bedeutet aber, dass gewisse politische Identitäten in Entscheidungen immer ausgeschlossen werden müssen und dass ein einstimmiger Konsens unmöglich ist. Wegen dieser Unmöglichkeit muss denjenigen, die durch die Durchsetzung einer bestimmten Identität (beispielsweise der liberalen) ausgeschlossen sind, die Möglichkeit gegeben werden, die politischen Entscheidungen zu ändern. Da Laclau und Mouffe eine ideale Position, die alle Mitglieder einer Gemeinschaft unter sich eint, für unmöglich halten, können sie inhaltlich nicht festlegen, was eine gute oder demokratische Position ist. Stattdessen begreifen Laclau und Mouffe gute Politik aus ihrer Dynamik heraus, d.h. daran, ob politische Entscheidungen aus einer Position/ Identität heraus auf Kritik reagieren, d.i. diskutabel sind oder nicht. Die ra-

(Mouffe, 2000 S. 128f.) Angesichts des Umfangs dieser Arbeit können die Unterschiede zu und Vorzüge von Habermas' Politiktheorie hier nicht ausgearbeitet werden.

² Der Begriff „demokratisch“ wird von Rawls und Laclau/ Mouffe sehr unterschiedlich verwendet. Während Rawls darunter eine bestimmte Form von Institution und damit zusammenhängende politische Öffentlichkeit versteht, bestimmen Mouffe und Laclau „Demokratie“ als „Herrschaft des Volkes“. Diese ist eine spezielle Form von hegemonialer Identitäts-Artikulation. Da sich dieser Unterschied auf ihre unterschiedlichen Politikbegriffe zurückführen lässt, werde ich ihn nicht eigens behandeln. Die Arbeit versteht sich somit nicht als eine Abhandlung über Demokratie- sondern über Politiktheorien.

dikale Politiktheorie von Laclau und Mouffe nennt sich deswegen auch „agonistische“ Politiktheorie, da sie Politik als machtvollen, aber befriedeten Wettstreit unterschiedlicher Positionen begreift.

Die zentrale These dieser Arbeit besteht insofern darin, dass Politik nicht als politische Ordnung verstanden werden kann. Vielmehr ist Politik ein Prozess der Verhandlung über die Grenzen des politisch Entscheidbaren und damit verbundener Entscheidungen über den praktischen Möglichkeitsraum einer Gemeinschaft. Deswegen sind Prozesse der Politisierung wesentlich für Politik.

1.4 Argumentationsgang

Diese Arbeit beginnt damit das der liberalen Theorie zugrundeliegende Politikverständnis zu rekonstruieren (Kapitel 2). Um das radikale Politikverständnis zu schärfen und zu motivieren wird in Kapitel 3 aus der Sicht der radikalen Politiktheorie sowohl immanente als auch über die Rawls'sche Theorie hinausgehende Kritik formuliert. Der Grundbegriff radikaler Politiktheorie – „Identität“ – soll in Kapitel 4 angesichts seiner kritischen Bewertung in der Forschungsdiskussion diskutiert und definiert werden. In Kapitel 5 werden der radikale Politikbegriff und die wesentlichen Argumente für ihn dargestellt. In Kapitel 6 soll gezeigt werden, dass die agonistische Politiktheorie weitestgehend gegen die von der liberalen Politiktheorie formulierte Kritik verteidigt werden kann. Schließlich sollen in Kapitel 7 die Grundbegriffe der beiden Theorien in Hinblick auf ihren Politikbegriff zusammengeführt werden.

2 Politik als gerechte Einrichtung von Institutionen

Ich werde mich im Folgenden auf die Theorie von John Rawls beziehen. Rawls ist im Kontext dieser Arbeit besonders interessant, weil er eine politische Theorie entwickelt, die vorwiegend auf die Einrichtung politischer Institutionen gestützt ist. Damit formuliert er eine Gegenposition zur radikalen Politiktheorie, welche Politik nicht primär in politischen Institutionen, sondern in der Artikulation sozialer Identitäten verfasst sieht. Ich beziehe mich mitunter auch deshalb auf Rawls, weil Chantal Mouffe, eine der Hauptvertreterinnen der radikalen Politiktheorie, sich ebenfalls explizit mit Rawls auseinandersetzt. (Mouffe, 2000 S. 17-35)

Dabei stützt sich Mouffe (und ich werde ihr darin folgen) hauptsächlich auf Rawls' *Political Liberalism*, da dieser Text ein für die radikale Politiktheorie zentrales Problem zum Ausgangspunkt hat: Der Spannung zwischen gesellschaftlicher Pluralität und dem Versuch der Politik allgemein geltende Regeln festzulegen. Rawls interpretiert dieses Problem jedoch anders als die radikale Politiktheorie und kommt daher zu einer anderen Lösung als diese. Rawls bestimmt Pluralismus als Wertepluralismus, der sich durch unterschiedliche Auffassungen über das Gute auszeichnet. Diese Werte nennt er in Differenz zu „politischen Werten“ „umfassende“ Werte oder Doktrinen. Politische Werte sind nicht umfassend bezüglich aller Lebensbereiche der Individuen und können deswegen möglicherweise trotz Pluralität im Fall von umfassenden Werten konsensuell akzeptiert werden. Politische Werte beziehen sich nicht auf die Lebensführung, sondern auf politische Institutionen.

Daraus ergibt sich ein ganz anderes Konzept von Politik als in der radikalen Politiktheorie. Diese betrachtet Pluralismus als eine Diversität sozialer Praxen oder aus diesen gebildeter Identitäten. (Siehe Kapitel 4.1 und 4.2) Das Ziel von Politik liegt hier nicht in der Regulation von Kooperation, wie bei Rawls, sondern in der Veränderung sozialer Verhältnisse. Diese darf in Rawls' Theorie keine tragende Rolle spielen, da er eine ideale, d.h. von sozialen Verhältnissen unabhängige Theorie der Gerechtigkeit entwerfen will.

Daraus ergeben sich folgende Fragen an Rawls' Theorie:

- (1) Welcher Begriff von Politik liegt ihr zugrunde?
- (2) Welches Verhältnis besteht zwischen Politik und sozialen Verhältnissen?
- (3) Wie sind Individuen trotz ihrer partikularen Werte an Politik gebunden?

Diese drei Fragen werden in den folgenden drei Abschnitten nacheinander behandelt.

2.1 Politische Werte als Grundlage von Politik

Rawls' Politikbegriff in *Political Liberalism* stützt sich auf die Einrichtung gerechter Institutionen, welche in zwei Schritten vorgeht: (1) Eine politische Gerechtigkeitskonzeption wird auf der Grundlage von für die Politik relevanten Werten und in Abstraktion von allen gesellschaftlichen Vorbedingungen und partikularen Werten bestimmt. (2) Auf der Grundlage dieser Gerechtigkeitskonzeption werden Institutionen eingerichtet. Im ersten Schritt wird zwischen politischen und nicht-politischen Werten unterschieden. Im zweiten Schritt wird Politik durch ihren Geltungsbereich – die politischen Institutionen – bestimmt. Ich werde beide Schritte und das ihnen zugrundeliegende Verständnis von Politik im Folgenden erläutern.

Um eine wohlgeordnete Gesellschaft einzurichten, wird bei Rawls ein Gesellschaftsvertrag entworfen, in welchem gerechte Regeln der Kooperation festgelegt werden. Diese gerechten Regeln der Kooperation sollen sich nicht auf partikularen Interessen und Vorstellungen des Guten gründen, sondern ausgehend von spezifisch politischen Werten eingerichtet werden. Diese Werte werden als in der „Hintergrundkultur“ der Gesellschaft vorhanden beschrieben, aber wesentlich durch vernünftige Reflexion in einer von Partikularitäten abstrahierenden *original position* ermittelt. Dass Werte die Grundlage für Institutionen bilden, wird dadurch begründet, dass gerechte Institutionen nicht in einer *balance of forces/ power*, d.h. einem Mittelweg oder Ausgleich zwischen sozialen Interessen bestehen können. Stattdessen soll ein „reziproker Ausgleich“ geschaffen werden, d.h. ein an einer gemeinsamen Vorstellung des Gemeinwohls orientierter Vertrag. Partikulare Wertvorstellungen einzelner sozialer Gruppen würden einen reziproken Ausgleich verzerren. Dieser Ausgleich kann nicht in einer Abwägung zwischen unterschiedlichen Positionen bestehen, sondern muss aus der Sicht einer von den Bürgern geteilten Position heraus bestimmt werden. Diese gemeinsame Position ermöglicht ein symmetrisches Verhältnis zwischen den Bürgern. Nur so können sie als Repräsentanten freier und gleicher Bürger betrachtet werden und nur freie und gleiche Bürger können zu einer fairen Einigung finden.

[T]he fact that we occupy a particular social position is not a good reason for us to propose, or to expect others to accept, a conception of justice that favors those in that position. Similarly, the fact that we affirm a particular religious, philosophical, or moral comprehensive doctrine with its associated conception of the good is not a reason for us to propose, or to expect others to accept a conception of justice that favors those of that persuasion. (Rawls, 1993 S. 24)

In diesem Sinne ist die Rawls'sche *original position* – eine von Partikularitäten abstrahierende Position zur Ermittlung politischer Werte – ein Repräsentationsmittel der Bürger *als* frei und

gleich. Sie soll dabei keine metaphysischen oder ontologischen Voreinstellungen zu der Natur der an ihr beteiligten Parteien beinhalten.

We can, as it were, enter this position at any time simply by reasoning for principles of justice in accordance with the enumerated restrictions on information. When, in this way, we simulate being in the original position, our reasoning no more commits us to a particular metaphysical doctrine about the nature of the self than our acting a part in a play, say of Macbeth or Lady Macbeth, commits us to thinking that we are really a king or a queen engaged in a desperate struggle for political power. (Rawls, 1993 S. 27)

Die Beschränkung auf Repräsentation als *freie* und *gleiche* Bürger ist allerdings eine Vorannahme, die eigentlich erst durch die *original position* begründet werden soll. Laut Rawls hat die *original position* eine spezifische Konzeption von Freiheit und Gleichheit zum Ergebnis.

Die Beschränkung der Teilnehmer auf freie und gleiche Bürger stammt u.U. aus der Art der Übereinkunft, welche im Gesellschaftsvertrag gefunden werden soll, nämlich eine solche, die am Gemeinwohl und nicht an partikularen Positionen orientiert ist und welcher alle Bürger hätten zustimmen können. „Frei und gleich“ wären dann eher durch die symmetrische Position der Individuen in der *original position* zu erklären. Rawls beschreibt die Einnahme dieses Standpunktes jedoch als „gemeinsamen Grund“ – dies würde schon geteilte substantielle Werte voraussetzen. Dies wird in Abschnitt 3.2 noch diskutiert.

Wegen der pluralen Wertvorstellungen und dem Ziel einer symmetrischen Einigung müssen die politischen Werte unabhängig von partikularen Wertvorstellungen wie Moral, Religion und Philosophie sein. Diese Doktrinen bezeichnet Rawls als „umfassend“, d.i.

it includes conceptions of what is of value in human life, ideals of personal virtue and character, and the like, that inform much of our nonpolitical conduct (in limit, our life as a whole). (Rawls, 1987 S. 165)

Weil wir uns nicht darauf verlassen können, dass andere dieselben Werte und Lebensvorstellungen teilen, müssen wir in der Politik solche Werte finden, die nicht umfassend in diesem Sinne sind. Rawls betrachtet Wertepluralität als sozialen Fakt. Deswegen schreibt er:

From these facts rises the need to found social unity on a political conception that can gain the support of a diversity of comprehensive doctrines. (Rawls 1989, 166)

Obwohl Rawls die politischen Werte von moralischen Werten der Lebensführung abgrenzen will, nennt er sie „moralisch“ (in einem „politischen Sinn“). Den Unterschied sieht Rawls in dem Geltungsbereich der politischen Werte, welcher im zweiten Schritt, der Bestimmung der Institutionen zum Tragen kommt:

While such a conception is, of course, a moral conception, it is a moral conception worked out for a specific kind of subject, namely, for political social, and economic institutions, and

how they fit together into one unified system of social cooperation from one generation to the next. (Rawls, 1993 S. 11)

Wegen des Geltungsbereichs der Institutionen haben die politischen Werte einen „weiteren“ Anwendungsbereich, d.h. sie gelten für eine größere Anzahl an Individuen als andere moralische Werte. Deswegen denkt Rawls, dass politische Werte keine Anwendung über ihnen stehender Moralprinzipien sind:

That is, its content – its principles, standards, and values – is not presented as an application of an already elaborated moral doctrine, comprehensive in scope and general in range. Rather, it is a formulation of a family of highly significant (moral) values that properly apply to basic political institutions; it gives a specification of those values which takes account of certain special features of the political relationship, as distinct from other relationships. (Rawls, 1987 S. 167)

Die spezifisch politischen Beziehungen, welche in Institutionen gerecht geregelt werden sollen, zeichnen sich dadurch aus, dass man sie nicht freiwillig, sondern durch Geburt eingeht und durch den Tod verlässt, sowie dass ihre Regeln von staatlichen Institutionen durchgesetzt werden können. Politische Gemeinschaften sind insofern keine Assoziationen, in welchen sich Individuen freiwillig zusammenfinden, aber die Regeln der Kooperation sollten so gestaltet werden, dass sie freiwillig akzeptiert werden können.

Ich wende mich hiermit gegen eine mögliche Interpretation von Rawls, nach welcher politische Moralität rein strukturell ist, und insofern regulierend über den Wertauffassungen steht. Eine solche Interpretation wird beispielsweise von Li vertreten (Li, 2016).³ Dies wäre eine Art gemeinsamer, ausgleichender Standpunkt. Stattdessen sind die politischen Werte deswegen politisch, weil sie den „öffentlichen Bereich“ betreffen. Dieser mag den gesellschaftlichen Normen eine Struktur geben, ist aber selbst eher durch seinen Anwendungsbereich als die Form seiner Normen umrissen. Es kann deswegen auch nicht von einer „weiten“ und einer „engen“ Auffassung von Moralität die Rede sein – oder etwa einer Moralität und einer Ethik. Dies kann man dadurch stützen, dass Rawls prozedurales Verständnis des gemeinsamen Wertgrundes zurückweist:

One way [Neutralität zu definieren] is procedural, for example, by reference to a procedure that can be legitimated, or justified without appeal to any moral values at all. [...] Justice as fairness is not, without important qualifications, procedurally neutral. Clearly its principles of justice are substantive and express far more than procedural values, and so do its political conceptions of person and society. (Rawls, 1988 S. 261)

³ Die politischen Werte bilden keine Struktur für umfassende Werte, können aber durchaus als Struktur für erststufige Präferenzen gelesen werden. (Nida-Rümelin, 1999; Sen, et al., 1965) Dies hilft aber nicht bei der Unterscheidung zwischen politischen und anderen Werten und bei der Bestimmung deren Geltungsbereichs.

Der gemeinsame, neutrale Grund ist ein substantielles Gerechtigkeitsverständnis. Statt zwischen formalen und substantiellen Werten zu unterscheiden, wird eine Trennung in unterschiedliche Anwendungsbereiche von Normen vorgenommen. Politische Moralität steht deswegen auch nicht über zwischenmenschlich-persönlicher Moralität oder umfasst diese. Eine solche Interpretation kann man auch dadurch stützen, dass Rawls kein Primat politischer Normen voraussetzt und deswegen Probleme hat, zu begründen, wieso politische Normen in bestimmten Fällen nicht politische Normen stechen können:

[H]ow can the values of the special domain of the political – the values of a sub-domain of the realm of all values – normally outweigh any values that may conflict with them? (Rawls, 1989 S. 168)

Rawls sieht die Gewichtigkeit der politischen Werte durch ihren Stellenwert in der Gesellschaft durch ihre Regulation von Kooperation und ihre rationale und allgemeine Einsichtigkeit gegeben. Außerdem lassen sich die politischen Werte in die umfassenden Wertdoktrinen integrieren, und besitzen so auch in diesen ein Gewicht. Dabei bleibt dennoch unklar, wie bei einem Konflikt zwischen politischen und nicht politischen Werten entschieden werden kann. Rawls scheint vorauszusetzen, dass solche Konflikte nicht auftreten können, da der öffentliche von dem privaten Bereich klar getrennt ist. Auf der Ebene individueller und sozialer Entscheidungen hilft die Trennung in beide Bereiche jedoch nicht. Sie wäre nur dann hilfreich, wären politisch-institutionelle Handlungen klar von sozialen getrennt. Genau an diesem Punkt setzt die Kritik der radikalen Politiktheorie an (siehe Kapitel 3.4). Harmonie versucht Rawls zwischen den unterschiedlichen Werten auch dadurch herzustellen, dass er die möglichen Teilnehmer an dem Gesellschaftsvertrag auf Vertreter „vernünftiger“ Wertdoktrinen beschränkt. Dies scheint jedoch eine unzulässige oder zumindest unbegründete Beschränkung zu sein (siehe Kapitel 3.2).

2.2 Soziale Einbindung von Institutionen

In diesem Kapitel soll die Einbindung der gerecht eingerichteten Institutionen in die Gesellschaft behandelt werden. Diese Einbindung beschreibt Rawls durch den Vorgang des *overlapping consensus*, welcher retrospektiv eine breite öffentliche Befürwortung der politischen Institutionen und damit Stabilität gewährleisten soll.

In this second stage the idea of an overlapping consensus is introduced to explain how, given the plurality of conflicting comprehensive religious, philosophical, and moral doctrines always found in a democratic society – the kind of society that justice as fairness itself enjoins – free institutions may gain allegiance needed to endure over time. (Rawls, 1989 S. 234)

Durch einen *overlapping consensus* soll die Akzeptanz einer konkreten politischen Konzeption gesichert werden. Überlappender Konsens bedeutet, dass die Bürger auf Grundlage unterschiedlicher Wertedoktrinen dieselbe politische Konzeption akzeptieren, bzw. diese in ihre eigene Wertedoktrin integrieren können. Die so umgesetzten politischen Werte müssen also in den jeweiligen Wertedoktrinen selbst einen Platz finden. Diese Bedingung der Integration politischer in umfassende Werte hat zur Folge, dass nur „vernünftige“, d.h. mit den politischen Werten kompatible Wertedoktrinen in einer Gesellschaft akzeptiert und an der politischen Willensbildung beteiligt werden können.

Die politische Konzeption soll faire Kooperation durch Regulation gesellschaftlicher Beziehungen im Gesellschaftsvertrag und seiner Ausgestaltung ermöglichen, aber nicht ein Spiegel der sozialen Verhältnisse selbst sein. Die Regulation selbst wird dabei nicht an die gesellschaftlichen Forderungen aus der Warte der Wertedoktrinen angepasst, sondern gründet sich freistehend auf den politischen Werten selbst. So wird Kooperation trotz unterschiedlicher Wertedoktrinen ermöglicht. Ziel der Integration politischer Werte in partikulare Wertedoktrinen ist die Stabilität der politischen Konzeption und damit die Stabilität der durch sie wohlgeordneten Gesellschaft zu garantieren.

Fraglich bleibt, wieso es eigentlich eine solche Rückkopplung an die gesellschaftlichen Werte geben muss, wenn doch den politischen Werten, auf denen die Institutionen aufgebaut sind, von allen freien und gleichen Bürgern (und andere werden ohnehin nicht zur Übereinkunft zugelassen) zugestimmt wird (wie in der *original position* festgestellt wurde). Der Grund dafür kann einerseits in möglichen Konflikten zwischen Wertedoktrinen und politischen Werten auf der Ebene der Ausführung, andererseits in einer fehlenden Handlungsmotivation politischer Werte für Individuen liegen. Diese die Umsetzung politischer Werte betreffenden Probleme spricht Rawls zwar an, aber für sein Politikverständnis hat dies wenig Konsequenzen. Weder politische Werte noch die Institutionen können durch gesellschaftliches Verhalten oder Konflikte mit den partikularen Wertedoktrinen kontrolliert oder verändert werden.

Die Unklarheit des Stellenwerts von außerhalb des politischen Bereichs herrührender Konflikte (etwa in der Umsetzung dieser) und die Unklarheit über die Verbindung politischer Werte mit gesellschaftlichen Verhältnissen zeigt sich auch in der ambivalenten Beziehung des Pluralismus zu den politischen Institutionen. Einerseits wird der Pluralismus als gesellschaftliche Tatsache vorausgesetzt:

The first fact is that the diversity of comprehensive religious, philosophical, and moral doctrines found in modern democratic societies is not a mere historical condition that may soon pass away [...]“ (Rawls 1989, 161)

Andererseits spricht Rawls aber auch davon, dass die Institutionen einer Demokratie Pluralität *erzeugen*:

Under the political and social conditions that the basic rights and liberties of free institutions secure, a diversity of conflicting and irreconcilable comprehensive doctrines will emerge, if such diversity does not already exist. (ebd.)

Wegen der Unabhängigkeit der politischen Institutionen von gesellschaftlichen Bedingungen und Wertdoktrinen, müssen sich die Institutionen in ihrer Umsetzung und Vermittlung mit umfassenden Wertdoktrinen auf Individuen stützen. Individuen sollen zwischen politischen und anderen Werten vermitteln und durch ihre moralischen Kapazitäten motiviert sein, den Vorgaben der politischen Werte Folge zu leisten.

I assume, then, that citizens' overall views have two parts: one part can be seen to be, or to coincide with, the publicly recognized political conception of justice; the other part is a (fully or partially) comprehensive doctrine to which the political conception is in some manner related. [...] The point to stress here is that, as I have said, citizens individually decide for themselves in what way the public political conception all affirm is related to their own more comprehensive views. (Rawls 1993, 38)

Der Prozess eines Abgleichs und Verbindung der politischen mit den restlichen sozialen Werten, bleibt den Individuen überlassen, welche unterschiedlichen Wertgemeinschaften angehören. Dabei stammt die Bindung an Politik nicht aus ihren partikularen Werten bezüglich der Lebensführung, sondern aus ihrer moralischen Einsicht in die politischen Werte.

2.3 Personenbegriff als Bedingung für Politik

Um zwischen partikularen Wertgemeinschaften und politischen Werten zu vermitteln, muss Rawls einen Personenbegriff voraussetzen. Dabei ermöglicht dieser Personenbegriff, dass sowohl der für die Bildung des Gesellschaftsvertrags nötige Standpunkt eingenommen, als auch dass zwischen den so gefundenen Werten und anderen, gesellschaftlichen Werten vermittelt werden kann.

Die Einnahme des für die Bildung eines Gesellschaftsvertrags nötigen Standpunktes, wird durch moralische und rationale Kapazitäten der Bürger ermöglicht. Dabei wird vorausgesetzt, dass die Bürger auf drei Weisen frei sind: (1) *Öffentliche Identität*: Sie haben die moralische Kapazität, eine normative Konzeption des Guten zu entwerfen und darin besteht ihre politische Identität.

Given their moral power to form, revise and rationally pursue a conception of the good, their public identity as free persons is not affected by changes over time in their determinate conception of it. (Rawls, 1993 S. 30)

Zwar können Bürger also ihre Überzeugungen oder Wertdoktrinen ändern, aber das ändert nichts daran, dass sie prinzipiell fähig sind, normative Werte zu etablieren bzw. an den politischen Werten festzuhalten. Die „öffentliche Identität“ der Bürger als freie Personen beruht auf ihrer moralischen Kapazität, nicht auf ihren partikularen Werten. (2) *Autonomie*: Bürger sind eine Quelle autonom formulierter Ansprüche. Diese Ansprüche gründen sich dabei nicht auf Wertdoktrinen, sondern auf der Identität als politische Personen. Deswegen können Rechte und Pflichten, die aus politischen Institutionen erwachsen unabhängig von sozialen Bedingungen legitimiert werden (vgl. ebd.). (3) *Umsetzung*: Bürger können Verantwortung übernehmen. Solange gerechte Institutionen gegeben sind, kann vernünftigerweise von Bürgern erwartet werden, dass sie den mit diesen verbundenen Rechten und Pflichten nachkommen, ihr Verhalten also den Regeln der Institutionen anpassen (ebd.). Diese drei Aspekte der Freiheit von Bürgern, ermöglichen es ihnen, politische Werte in ihre jeweiligen Wertdoktrinen zu integrieren.

Die politische Identität der individuellen Bürger wird durch diesen Personenbegriff entkoppelt von gesellschaftlichen Bedingungen und Einstellungen, die aus den umfassenden Werten herrühren. Es fragt sich jedoch, inwiefern dieser politische Personenbegriff selbst unabhängig von sozialen Vorbedingungen ist und ob Freiheit sowie deren Wert von umfassenden Wertdoktrinen, d.i. Vorstellungen des Guten entkoppelt werden kann. Die sich aus der so erschlossenen liberalen Politiktheorie ergebenden Fragen und Probleme sollen im folgenden Kapitel behandelt werden.

3 Kritik der radikalen Politiktheorie an Rawls' Politikverständnis⁴

Rawls' Politik-Begriff geht von politischen Werten aus und untersucht die Einrichtung gerechter Institutionen auf Grundlage ebendieser Werte. Rawls stellt Gerechtigkeit als Ideal und seine Theorie als die einer idealen Gesellschaft vor. In dieser idealen Gesellschaft soll Politik gegenüber umfassenden und pluralen gesellschaftlichen Wertdoktrinen neutral sein. Die Neutralität der Institutionen fängt die Intuition ein, dass Gerechtigkeit wesentlich auf „Symmetrie“ bzw. einem unparteiischen Standpunkt beruht. Eine derartige Symmetrie der Interessenlagen ist für Rawls nur im Bereich des Politischen möglich. Die Gleichheit der Bürger steht in Spannung mit ihrer partikularen Individualität und Freiheit (zur Bestimmung etwa ihrer Werte, ihrer Lebensplanung). Diese Diversität wird dem nicht-politischen Bereich der Gesellschaft zugeordnet und gegenüber diversen nicht-politischen Wertauffassungen wird Toleranz eingefordert.

Ich werde nun Kritikpunkte an der so dargestellten Politiktheorie Rawls' vorstellen. Dafür ist in Hinblick auf die von Mouffe und Laclau vorgetragenen Kritikpunkte Amartya Sen's Buch *The Idea of Justice* (Sen, 2009) ein wichtiger Bezugspunkt. Sen kritisiert Rawls an ähnlichen Stellen wie Laclau und Mouffe. Dabei glaubt Sen – im Gegensatz sowohl zu Rawls als auch zu Mouffe und Laclau – an eine objektive Basis von Politik in Form von objektiv feststellbaren Präferenzen sowie an ein objektives *Gefühl* von Ungerechtigkeit. Politische Forderungen entwickeln sich seiner Meinung nach aus einem „manifest sense of injustice“. (Sen, 2009 S. vii) Er steht somit philosophisch eher in der Tradition von Empiristen wie Hume. Er betrachtet, vereinfacht gesagt, politische Gerechtigkeit als ein Erkenntnisproblem darüber, was das größte Wohl für alle ist.

Gleichzeitig ist er sich mit der radikalen Politiktheorie darin einig, dass Politiktheorie nicht in idealer Theorie bestehen kann. Er stellt sich in *The Idea of Justice* die Frage, wie konkrete Ungerechtigkeiten beseitigt werden können, nicht worin Gerechtigkeit idealerweise besteht.

Its aim [seiner Theorie von Gerechtigkeit] is to clarify how we can proceed to address questions of enhancing justice and removing injustice, rather than to offer resolutions of questions about the nature of perfect justice. (Sen, 2009 S. ix)

Für eine Theorie der Gerechtigkeit ist eine Klärung des idealen Begriffs von Gerechtigkeit nach Sen's Auffassung nicht notwendig. Er bemerkt dabei, dass Demokratien nicht wegen

⁴ Da ich mich hier nicht inhaltlich auf Rawls' zwei Prinzipien der Gerechtigkeit beziehe, welche er ausführlich in der *Theory of Justice* entwickelt und kommentiert, werde ich inhaltliche Probleme der beiden Prinzipien im Folgenden nicht behandeln.

ihrer idealen Institutionen, sondern wegen ihrer Fähigkeit, unterschiedliche Stimmen anzuerkennen, als gerecht empfunden werden. Wegen seiner Abkehr von idealer Theorie erkennt er wie die radikale Politiktheorie die Existenz unauflöslicher Konflikte an.

[...T]he necessity of reasoning and scrutiny is not comprised in any way by the possibility that some competing priorities may survive despite the confrontation of reason. (Sen, 2009 S. x)

Während sich dieser Konflikt nach Sen's Meinung jedoch aus unterschiedlichen *empirisch* vorhandenen (und kritischer Überprüfung⁵ standhaltenden) Positionen ergibt, hält die radikale Politiktheorie die *Logik* politischer Artikulation selbst für den Ursprung politischer Konflikte: Nicht weil faktisch mehrere Positionen vertreten sind oder vertreten sein können, entstehen Konflikte, sondern weil jede Identitätsbildung Konflikte *erzeugt*.⁶ Es gibt in der radikalen Politiktheorie somit einen inneren Zusammenhang zwischen politischen Konflikten und dem, was Politik ist. Sen's Interesse an der Verbindung politischer Institutionen mit sozialen Verhältnissen hat somit einen anderen Ursprung. Dennoch kann Sen als ein Mitstreiter in wichtigen Kritikpunkten an Rawls' Politiktheorie gelesen werden.

Dabei sind die wichtigsten Kritikpunkte im Kontext dieser Arbeit folgende:

- (3.1) Ein einstimmiger und eindeutiger Konsens ist nicht möglich.
- (3.2) Die *original position* ist nicht unparteilich.
- (3.3) Die auf Grundlage politischer Werte eingerichteten Institutionen sind nicht gerecht.
- (3.4) Die individuelle Motivation für Regelbefolgung kann nicht erklärt werden.
- (3.5) Der Bezug zu Sozialem wird vernachlässigt.
- (3.6) Kooperation ist nicht die einzige politisch relevante soziale Beziehung.

⁵ Sen's Konzept von Unparteilichkeit widerspricht sowohl einer substantiellen Unparteilichkeit von Rawls auf der Grundlage einer gemeinsamen Wertbasis (substantielle Unparteilichkeit) als auch einer prozeduralen Unparteilichkeit im Sinne von Habermas (formale Unparteilichkeit). Er will Unparteilichkeit als eine vergleichende Perspektive verstanden wissen. Es ist allerdings unklar, ob eine solche vergleichende Perspektive nicht zumindest von einer formalen Unparteilichkeit im Sinne einer außenstehenden Beobachterperson Gebrauch machen muss. Ich kann diese metaphysische Frage hier nicht behandeln. Es wäre jedoch interessant dieser Frage in Hinblick auf die These der radikalen Theorie, dass politische Unparteilichkeit unmöglich ist, weiter nachzugehen.

⁶ Die Frage nach der Möglichkeit von Objektivität in Bezug auf soziale Tatsachen (z.B. ob politische Interessen objektiv ermittelt werden können, oder ob soziales Verhalten objektiv beschrieben werden kann) wird in Kapitel 4 eine wichtige Rolle spielen – dort vor dem Hintergrund der Debatte um soziale Kategorien.

3.1 Unmöglichkeit des Wertekonsenses durch die *original position*

Die Frage, ob überhaupt ein einstimmiger und eindeutiger Konsens über politische Werte möglich ist, greift Rawls' Theorie in ihren Grundfesten an, denn auf diesem Konsens beruht auch die gerechte Einrichtung der Institutionen.

However, what we do not know is whether the plurality of reasons for justice would allow one unique set of principles of justice to emerge in the original position. The elaborate exploration of Rawlsian social justice, which proceeds step by step from the identification and establishment of just institutions would then get stuck at the very base. (Sen, 2009 S. 11)

Wieso kann im Bereich politischer Werte ein Konsens erreicht werden, in anderen Wertfragen aber nicht? Als Gründe für Pluralismus im Falle der umfassenden Wertdoktrinen zählt Rawls folgende auf: (1) Die Evidenzen sind konfligierend und komplex. (2) Verschiedene Werte können unterschiedlich gewichtet werden. (3) Werte sind vage und lassen mehrere Auslegungen zu. (4) Werte sind von persönlichen (und daher für jeden anderen) Historien beeinflusst. (5) Für Anwendungsfälle gibt es oft mehrere anwendbare Werte, die miteinander in Konflikt stehen. (6) Und bei all diesen Differenzen ist der soziale Raum für Entscheidungen begrenzt. (Rawls, 1989 S. 237) Wieso gelten diese Gründe nicht auch für politische Werte?

Rawls versucht, Pluralismus im Fall politischer Werte durch den Schleier des Nichtwissens in der *original position* zu vermeiden. Es ist aber fraglich, ob durch Abstraktion von Vorstellungen des Guten und jeglicher Eigen- und Fremdinteressen Konsens erreicht werden kann. Der Schleier des Nichtwissens soll ermöglichen, gerade solche Werte, die nicht durch öffentliche Vernunft reflektiert wurden, und insofern nicht relevant für den politischen Entscheidungsprozess sind, außen vor zu lassen. Die *original position* ist – wie Rawls betont – ein Mittel der Repräsentation freier und gleicher Bürger, welche durch ihre Vernunft zu den gleichen Prinzipien kommen. Der Grund für die Konsensfähigkeit politischer Werte besteht also aus Sicht von Rawls in einer universalen Kapazität der Vernunft, welche allen Individuen innewohnt, und sie so zu den gleichen politischen Werten führt. Eine als Fähigkeit zur kritischen Reflexion bestimmte Vernunft muss jedoch nicht für alle Individuen zu denselben inhaltlichen Prinzipien führen. Dies trifft unabhängig von dem Abstraktionsgrad von partikularen Bedingungen zu.

Sen verdeutlicht dies an dem Beispiel von drei Kindern, die nur eine Flöte besitzen: Das erste Kind meint, die Flöte sollte derjenige bekommen, der sie am besten spielen kann. Das zweite Kind meint, derjenige, der die meiste Mühe für das Üben des Flötespielens aufgewandt hat, sollte die Flöte bekommen. Das dritte Kind ist der Überzeugung, dass derjenige, dem es ohnehin schon am schlechtesten geht, sie bekommen sollte. (Sen, 2009 S. 12-15) Man

könnte hier zahlreiche weitere Kriterien dafür finden, wer die Flöte bekommen sollte (zum Beispiel derjenige, den das Flötenspiel am glücklichsten macht oder derjenige, der anderen damit etwas Gutes tut etc.). Dieser Konflikt zwischen Wertauffassungen bezüglich Gerechtigkeit ist nicht von den Eigen- oder Fremdinteressen und auch nicht von einer das ganze Leben umfassenden Auffassung des Guten abhängig. Ein Schleier des Nichtwissens würde somit nicht zu einer Lösung des Konflikts führen.

3.2 Unmöglichkeit von Unparteilichkeit gegenüber Wertdoktrinen

Die Unmöglichkeit, einen Wertekonsens herzustellen, zieht auch Rawls' Behauptung in Zweifel, dass durch den hergestellten Wertekonsens, unparteiliche Urteile getroffen werden können. Rawls bezieht Unparteilichkeit auf unterschiedliche Wertdoktrinen. Die gegenüber Wertdoktrinen neutrale Konzeption von Gerechtigkeit wird durch die *original position* gebildet. In der *original position* werden nicht nur alle sozialen Vorbedingungen, sondern auch Eigeninteressen der teilnehmenden Parteien auf Grundlage dieser sozialen Vorbedingungen oder der partikularen Konzeptionen des Guten, ausgeblendet. In der *original position* sollen allein durch vernünftige Reflexion in Absehung von eigenen Interessen und sozialen Vorbedingungen Spielregeln für die Gesellschaft gefunden werden. Durch diese Prozedur der rationalen Reflexion unangesehen spezieller Interessen, Vorbedingungen oder Konzeptionen des Guten soll den Prinzipien der Gerechtigkeit Unparteilichkeit zukommen. Im Folgenden soll dafür argumentiert werden, dass diese Form rationaler Unparteilichkeit nicht möglich ist.

Um einen universalen unparteilichen Standpunkt, einen gemeinsamen Grund herzustellen, beschränkt Rawls die Teilnehmer bei der Konsensfindung auf freie und gleiche Bürger und legt dabei auch eine ganz bestimmte Gruppe an Teilnehmern fest, insofern diese freiwillig einen gemeinsamen Gesellschaftsvertrag formulieren sollen. So gesehen kann man Rawls' Begriff von Unparteilichkeit als „Allgemeinheit“ interpretieren: Der unparteiliche Standpunkt besteht in allgemeiner Geltung bezüglich einer durch ein bestimmtes Kriterium beschränkten Gruppe.

Wieso aber sollte das, was in einer Gruppe allgemein gilt, „unparteilich“ genannt werden? Aus der allgemeinen Geltung folgt weder eine Form von transzendentaler Universalität noch die Unparteilichkeit dieser allgemeinen Werte. Überdies wird Unparteilichkeit gemeinhin als übertragbar auf nicht zu einer bestimmten Gruppe gehörige Personen verstanden. Übertragbar ist der in der *original position* gefundene gemeinsame Grund jedoch nicht. Durch die Festlegung des unparteilichen Standpunktes als das, was allgemein in der Gruppe gilt, wird die Gruppe außerdem immun gegenüber Kritik von außen.

Even as the Rawlsian ‚veil of ignorance‘ addresses effectively the need to remove the influence of the vested interests and personal slants of the diverse individuals within the focal group, it abstains from invoking the scrutiny [...] ‘in the eyes of the rest of mankind’. Something more than an ‘identity blackout’ within the confines of the local focal group would be needed to address this problem. In this respect, the procedural device of closed impartiality in ‚justice as fairness‘ can be seen as being ‚parochial‘ in construction. (Sen, 2009 S. 126)

Sofern die Bürger außerdem als „frei und gleich“ in der *original position* repräsentiert werden, setzt Rawls die Werte, welche den unparteilichen Grund bilden sollen, und die das Ergebnis der Entscheidungsfindung sein sollen, als Eigenschaften der Teilnehmergruppe schon voraus.

What is this if not an indirect form of asserting reasonable persons are those who accept the fundamentals of liberalism? (Mouffe, 2005 S. 24)

Darüber hinaus ist die Prozedur der *original position* beschränkend gegenüber Konzepten des Guten – und dies wollte sie gerade nicht sein, da Rawls Unparteilichkeit als Neutralität gegenüber Wertdoktrinen versteht. Insofern die Restriktion der *original position* mögliche Konzeptionen des Guten, d.i. mögliche Wertdoktrinen beschränkt, setzt sie selbst ein bestimmtes Verständnis des „Guten“ voraus.

Any hypothetical choice situation which requires agreement among the parties will have to impose strong restrictions on the grounds of choice, and these restrictions can be justified only in terms of a conception of the good. (Nagel, 1973 S. 227)

Das der *original position* zugrundeliegende Verständnis des „Guten“ kann als eine freie Verfolgung eigener Lebenspläne und eine Achtung der Nichteinmischung in die Angelegenheiten anderer interpretiert werden. Dass dies eine plausible Konzeption des Guten für die Politik ist, ist nicht unmittelbar einsichtig und kann nicht durch die Konstruktion der *original position* selbst begründet werden.

Somit kann man Rawls dafür kritisieren, dass er in einem wichtigen Sinne parteilich ist – er setzt eine Konzeption des Guten voraus und setzt diese nicht einmal kritischer Überprüfung aus. Sen versucht einen Begriff von Unparteilichkeit als kritischer Überprüfung zu definieren – sowohl gegen einen prozeduralen (als unparteiliche Regeln der Konfliktlösung) als auch einen substantiellen (als gemeinsamen Grund) Begriff von Unparteilichkeit. Eine solche Konzeption von Unparteilichkeit wäre sowohl unabhängig von einer Abstraktion von Emotionen und Eigeninteressen als auch von transzendentaler Universalität. Im Gegensatz zu Rawls‘ substantieller Unparteilichkeit, welche sich auf eine bestimmte Gruppe beschränkt und deswegen „geschlossen“ ist, bestimmt Sen diese Form von Unparteilichkeit als „offen“.

Unparteilichkeit besteht durch diese Wendung in einem Vergleich unterschiedlicher Positionen. Ob eine solche Form von Unparteilichkeit ohne einen transzendentalen Beobachterstandpunkt auskommt, kann ich hier nicht diskutieren.

Abschließend muss festgehalten werden, dass Rawls nicht nur erfolglos in der Etablierung von Unparteilichkeit bleibt, sondern auch, dass sein Konzept von Unparteilichkeit einem anderen intuitiv mit Unparteilichkeit verbundenen Konzept – der kritischen Überprüfung – widerspricht. Rawls' Konzept von Unparteilichkeit kann sogar als ausschließlich kritisiert werden. Iris Young hält jede Form von Unparteilichkeit für einen Versuch der Immunisierung gegen Kritik.

[T]he ideal of impartiality serves ideological functions. It masks the ways in which the particular perspectives of dominant groups claim universality and helps justify hierarchical decision-making structures. (Young, 1990 S. 97)

Sie betrachtet insbesondere rationalistische Konzepte von Unparteilichkeit als ein ideologisches Instrument, um Gruppen auszuschließen, die als „emotional“ bezeichnet werden. (Young, 1990 S. 95f.) Rawls verfolgt selbst keine ideologische Strategie, aber er reflektiert nicht, dass das begriffliche Instrumentarium von Unparteilichkeit, so wie er es versteht, Ausschlussmechanismen unsichtbar macht und damit letztlich rechtfertigt.

3.3 Die Ungerechtigkeit idealer Theorie

Rawls gesteht in *The Priority of Right and Ideas of the Good* die Parteilichkeit seiner Gerechtigkeitskonzeption in Bezug auf Prozeduren, gesellschaftliche Effekte und die Restriktion möglicher Auffassungen des Guten zu. Unangesehen der Möglichkeit durch die original position zu einer unparteilichen Position zu gelangen, will Rawls seine politische Konzeption als gerecht verteidigen.

The principles of any reasonable political conception must impose restrictions on permissible comprehensive views, and the basic institutions those principles enjoin inevitably encourage some ways of life and discourage others, or even exclude them altogether. Thus, the substantive question concerns how the basic structure required by a political conception encourages and discourages certain comprehensive doctrines and whether the way it does so is just. (Rawls, 1988 S. 264)

Eine Institution und deren Regeln sind nach Rawls' Verständnis dann gerecht, wenn die Mitglieder der Gesellschaft ihr freiwillig und in Absehung ihrer partikularen Einstellung und Situation, d.h. als Gleiche, zustimmen können. Rawls formuliert dies hypothetisch, da Zustimmung für jede Regelung einer über mehrere Generationen bestehenden Gesellschaft

nicht möglich ist: Gerecht sind die Institutionen dann, wenn jeder ihren Regeln hätte zustimmen können.

Kann man jedoch zu einer gerechten Lösung kommen, wenn die jeweiligen Konzeptionen des Guten, welche die Teilnehmer mitbringen, und ihre Situation nicht mit einbezogen werden? Nagel würde argumentieren, dass bei einer solchen Abstraktion moralisch relevante Fakten außer Acht gelassen werden, und die Mitglieder der Gesellschaft deswegen gerade nicht gerecht, d.i. hier gleich behandelt, werden.

Another possible conclusion, however, is that the model of the original position will not work because in order to secure spontaneous unanimity and avoid the necessity of bargaining one must suppress information that is morally relevant, and moreover suppress it in a way that does not **treat the parties equally**. (Nagel, 1973 S. 227) (Fettschreibung F.M.)

Gleichbehandlung – so die Nagels Schlussfolgerung zugrundeliegende These – kann nicht gegenüber abstrakten Personen (etwa unter einem Schleier des Nichtwissens) stattfinden. Stattdessen können Personen nur gleichbehandelt werden, wenn ihre Situation mit einbezogen wird. Auch Sen denkt, dass Gerechtigkeit nicht abstrakt sein kann. Denn Gerechtigkeit besteht in der Gerechtigkeit konkreter Entscheidungen, die, um gerecht zu sein, nicht von den konkreten Umständen abstrahieren können.

[A]n exercise of practical reason that involves an actual choice demands a framework for comparison of justice for choosing among the feasible alternatives and not an identification of a possibly unavailable perfect situation that could not be transcended [...]” (Sen, 2009 S. 9)

Quantitative Gleichverteilung von materiellen Gütern an abstrakte Personen ist beispielsweise deswegen nicht gerecht, weil Gleichbehandlung nicht Gleichverteilung in einem quantitativen Sinne bedeutet, insofern die Güter für jeden unterschiedlich wertvoll sind und man deswegen nicht von den konkreten Eigenschaften und Situationen der Individuen abstrahieren kann.

Rawls fordert keine einfache Gleichverteilung materieller Güter, aber seine Konzeption von Gerechtigkeit beruht doch auf einem abstrakten Verständnis von Personen. Sofern man unter Gerechtigkeit Gleichbehandlung *situierter* Personen versteht, ist Rawls' Konzeption von Gerechtigkeit demnach nicht gerecht. Bei Rawls hängen wegen der Bestimmung von Gerechtigkeit aus einer *initial bargaining situation* Freiheit und Gleichheit eng zusammen und sind beide in Gerechtigkeit inbegriffen. Geht man hingegen davon aus, dass Gerechtigkeit Gleichbehandlung konkreter Personen bedeutet, so fallen Freiheit und Gleichheit zunächst auseinander, zumindest wenn man Freiheit negativ versteht.

Eine Möglichkeit Gleichbehandlung kontextsensitiv zu verstehen, ist durch Sen's *capability approach* gegeben, in welchem gleiche Kapazitäten oder praktische Möglichkeiten garantiert werden sollen. In diesem Ansatz werden Kapazitäten oder Möglichkeiten durch Vergleich konkreter Handlungsalternativen verstanden. (Sen, 2009 S. 231) Daraus ergibt sich nicht nur ein anderer Begriff von Gleichheit (nämlich als Gleichbehandlung im Sinne einer Gleichstellung bezüglich der Kapazitäten), sondern auch von Freiheit. Freiheit besteht in einer *konkreten* Handlungsmöglichkeit, welche deswegen eine *Möglichkeit* ist, weil sie mit anderen konkreten Handlungsalternativen *verglichen* wird, nicht weil die Handlung frei von Zwang oder einer als in einem transzendentalen Sinne frei verstandenen Person ausgeführt wird.

Aus der Sicht der radikalen Politiktheorie ist dies insofern problematisch, als dass sie den Vergleichsraum von möglichen Handlungen und die konkreten Handlungsalternativen als voneinander beeinflusst versteht. Sen muss für den Möglichkeitsraum gewisse Grundkapazitäten des Menschen und insofern eine menschliche Natur als objektiv ermittelbar voraussetzen. Unangesehen dieser Differenzen stimmen der *capability approach* und die radikale Politiktheorie jedoch darin überein, dass von konkreten Handlungen, bzw. konkreter Praxis ausgegangen werden muss, um zu Gerechtigkeit zu gelangen. Welcher Ansatz – der auf einem Vertragsdenken basierende von Rawls oder der auf konkreten Handlungsmöglichkeiten basierende von Sen – als Konzeption von Gerechtigkeit der plausiblere ist, würde eine eigene Arbeit erfordern und kann hier nicht weiter verhandelt werden. Zumindest kann man festhalten, dass begründete Zweifel daran bestehen, ob politische Gerechtigkeit abstrakt verstanden werden kann.

3.4 Fehlende individuelle Motivation für Regelbefolgung

Bedingung einer wohlgeordneten Gesellschaft, die ihre politischen Regeln nicht primär durch Zwang durchsetzt, ist die Bereitschaft der Individuen, den politischen Regeln Folge zu leisten. Es ist aber unklar, welche Motivation Individuen haben sollen, die Regeln des Gesellschaftsvertrags zu befolgen.

Das Interesse am Gesellschaftsvertrag kann nicht in einem Eigeninteresse bestehen, insofern der Gesellschaftsvertrag dem der Maximierung individuellen Wohls zuwiderlaufen kann. Es soll aber im Gesellschaftsvertrag auch von der Bindung durch partikulare Wertgemeinschaften abstrahiert werden. Was bleibt dann noch als Motivation für die Individuen den Regeln des Gesellschaftsvertrags Folge zu leisten?

Eine mögliche Erklärung für individuelle Motivation, besteht darin sie in zweitstufigen Interessen zu sehen, welche sich auf erststufige Interessen beziehen, bzw. diese miteinander vergleichen und in ein Verhältnis setzen. Obwohl ein Individuum auf erster Stufe Bedürfnisse haben mag, die dem Gesellschaftsvertrag zuwiderlaufen, hat es dennoch ein Interesse an allgemeinen Regelungen, die – sofern sie global verfolgt werden – auch seinem eigenen Wohl zugutekommen. Diese Lesart wird auch dadurch gestützt, dass Rawls von einer gerechten Verteilung der aus Kooperation erwachsenden Vorteile durch den Gesellschaftsvertrag spricht. (Rawls, 1993 S. 258)

Eine solche Konzeption erst- und zweitstufiger Interessen vertreten auch Sen und Runciman. Die Motivation für einen gerechten Gesellschaftsvertrag rührt für sie daher, dass die *allgemeine* Einhaltung gewisser Normen im Interesse der Vertragspartner liegt. Sie haben also ein Interesse an der *Etablierung* einer Norm, obwohl die *Befolgung* der Norm nicht unmittelbar in ihrem Eigeninteresse liegt. Eine Unterscheidung zwischen einer erststufigen Präferenz und einem zweitstufigen Interesse oder dem „Gemeinwillen“ kann durch das Gefangen-Dilemma illustriert werden. (Sen, et al., 1965)

Zwei Personen werden gemeinsam für schuldig an einem Verbrechen gehalten. Der zuständige Staatsanwalt will die Gefangenen einzeln verhören. Er bietet ihnen an, dass sie gestehen können, in welchem Falle sie eine verhältnismäßig milde Strafe erhalten (beispielsweise sechs Jahre). Im Falle, dass einer gesteht und der andere nicht, wird der Gestehende wegen Mithilfe bei der Überführung des zweiten Gefangenen eine sehr geringe Strafe erhalten, während derjenige, der nicht gestanden hat, die volle Gefängnisstrafe erhält (beispielsweise ein Jahr und acht Jahre). Falls aber beide nicht gestehen, werden sie wegen mangelnder Beweise nur für einen Teil des Verbrechens belangt, sodass sie beide eine niedrige Strafe (beispielsweise zwei Jahre) erhalten. Aus der Perspektive jedes Einzelnen ist es am günstigsten zu gestehen: Gesteht der Andere, erhält man eine niedrigere Strafe, als wenn man nicht gestanden hätte, nämlich sechs statt acht Jahren. Gesteht der andere nicht, so erhält man auch eine niedrigere Strafe, als wenn man nicht gestanden hätte, nämlich ein statt zwei Jahre. Die niedrigste Gesamtstrafe wird aber erreicht, wenn beide nicht gestehen. Aus der Perspektive jedes Einzelnen ist ein Geständnis das vernünftigste, aus der Perspektive beider zusammen ist aber nicht zu gestehen vernünftiger.

Sen und Runciman interpretieren auf diese Weise die klassischen Konzepte des „Willens aller“ und des „Gemeinwillens“, welche auf Rousseau zurückgehen. Der „Willen aller“ wäre demnach, dass beide gestehen. Der „Gemeinwille“ wäre hingegen, dass beide nicht gestehen.

This conflict between what seems individually better and what seems to produce the best over-all result contains, in our view, the essence of Rousseau's distinction between the 'will of all' and the 'general will'. (Sen, et al., 1965 S. 555f.)

Das Ergebnis der Situation unter Einbezug aller Präferenzen ist ein anderes, als das Ergebnis, welches durch die Addition der individuellen Präferenzen erreicht wird. Es entsteht nach dieser Rekonstruktion jedoch das Problem, dass es mehrere „Gemeinwillen“ geben kann.

Even where a set of social arrangements may be envisaged whereby all individuals would benefit, there may be a choice where one class of persons would be better off under one possible set of arrangements and another class under another. (Sen, et al., 1965 S. 558)

Sen und Runciman erläutern dies an folgendem Beispiel: Angenommen es gibt ein Land, in welchem die eine Hälfte der Bevölkerung ein Auto mit dem Lenker rechts besitzt und die andere Hälfte der Bevölkerung eines mit dem Lenker links. Soll in dem Land der Rechts- oder der Linksverkehr eingeführt werden?

Diesem Vorwurf Rawls u.U. dadurch entgehen, dass seine zweitstufigen, politischen Interessen, bzw. politische Werte nicht auf dem individuellen Wohl der Bürger beruhen, sondern als allgemeine Normen der Gerechtigkeit durch Reflexion und Abstraktion vom Eigenwohl gewonnen werden. Sie sind Spielregeln für die Lösung von Wertkonflikten und können insofern nicht (auch nicht vermittelt) von den Eigeninteressen der Bürger abhängig sein. Hier ist nicht die Frage: Was sollte eine Gemeinschaft in einer spezifischen Situation wollen? Sondern: Was sind allgemeine, vernünftig vertretbare Prinzipien der Kooperation? Rawls würde also die Prämisse des Gefangenens-Dilemmas der Eigenwohl-Maximierung für den politischen Bereich gänzlich zurückweisen.

Nun sieht sich Rawls damit aber mit dem Problem konfrontiert, dass er nicht mehr begründen kann, wieso Individuen politischen Regeln Folge leisten. Das, was man als zweitstufige Interessen bei Rawls bezeichnen könnte, das Interesse an fairen Spielregeln für die Regelung von Konflikten, ist nicht unbedingt an Eigeninteressen rückgebunden. Dieses Problem behandeln auch Sen und Runciman: Die Spielregeln für die Entscheidung über Wertkonflikte können selbst nicht durch Eigeninteressen oder einen Vergleich von Eigeninteressen entschieden werden. Spielregeln müssen ohne Begründung durch konkreten Vorteilen gesetzt werden:

Nor, unless unanimity already exists, is it possible without a regress to make the rules of the game themselves a part of the players' desired outcome. (Sen, et al., 1965 S. 561)

Was kann dann aber ein „rationales Interesse“ an gerechten Institutionen bzw. ihren Regeln im Sinne Rawls bedeuten? Die unmittelbare Einsichtigkeit eines einheitlichen, die Prinzipien

der Gerechtigkeit motivierenden „Sinns für Gerechtigkeit“ wird dadurch in Zweifel gezogen, dass es Konflikte zwischen Prinzipien der Gerechtigkeit geben kann.

In Bezug auf das Gefangenen-Dilemma und unter den Annahmen der radikalen Politiktheorie lässt sich sagen: Hier wird ein eindeutiges Eigeninteresse (nämlich eine möglichst niedrige Gefängnisstrafe zu bekommen) vorausgesetzt. Dieses Eigeninteresse ist jedoch in politischen Entscheidungen nicht eindeutig bestimmbar und kann nicht einfach vorausgesetzt werden. Wie sich die Gefangenen entscheiden hängt auch von ihrer gesellschaftlichen Identität, ihrer Rolle ab. Diese Rolle formiert ihren Handlungsraum, an dessen Gestaltung die Mitglieder einer Gesellschaft ein Interesse haben. Insofern die Individuen ein genuines Interesse an der Gestaltung ihres praktischen Möglichkeitsraums haben, sind sie an politischen Identitäten interessiert.

3.5 Vernachlässigung politischer Rückwirkung auf soziale Verhältnisse

Die Handlungsmöglichkeiten im Gefangenen-Dilemma sind insofern nicht unabhängig voneinander, als dass sie schon gesellschaftlich vorstrukturiert sind. Auch für die Interessen einer *original position* trifft dies aus Sicht von Laclau und Mouffe zu: Interessen werden durch die soziale Struktur geformt. Insofern lassen sich politische Regeln nicht unabhängig von den sozialen Verhältnissen legitimieren und soziale Verhältnisse nicht ohne politische Regeln verstehen.

Wie oben bemerkt besitzt das „gesellschaftliche Faktum“ des Pluralismus ein ambivalentes Verhältnis zu politischen Institutionen: Einerseits nimmt Rawls an, dass Pluralismus in Gesellschaften *per se* besteht, andererseits soll Pluralismus gerade ein Effekt von demokratischen Institutionen sein. Für Mouffe und Laclau gibt es keine sozialen Fakten, die man einfach voraussetzen könnte, sondern jeder soziale Fakt ist Ergebnis einer Konstitution und gerade deswegen wiederum ein potentieller Gegenstand von Politik. Die Rawls'sche Theorie vernachlässigt, dass sich Politik auf gesellschaftliche Grundlagen bezieht. Rawls will die politischen Werte als freistehend etablieren, bezieht sich aber dennoch auf eine politische Hintergrundkultur, in welcher sie implizit enthalten seien:

Society's main institutions, and their accepted forms of interpretation, are seen as a fund of implicitly shared ideas and principles. (Rawls, 1993 S. 14)

Nicht nur die gesellschaftliche Grundlage, auch die Umsetzung der Politik in soziales Verhalten und gesellschaftliche Praxen wird vernachlässigt. Rawls nimmt an, dass sich wegen der Bindung der Individuen an den Gesellschaftsvertrag gerechte Institutionen automatisch in gerechtes Verhalten umsetzen. Hier scheint jedoch die Möglichkeit offen, dass sich Individuen nicht den Regeln konform verhalten und dass sie überdies in Konflikte zwischen den

Regeln des Gesellschaftsvertrags und ihren partikularen Wertvorstellungen kommen können. Des Weiteren ist das Verhalten der Bürger nicht einfach konform oder nicht konform gegenüber der Politik, sondern wird von Politik geformt und gesteuert. Die Rückwirkung politischer Entscheidungen auf soziale Verhältnisse beeinflusst bei Rawls nicht wiederum die politischen Entscheidungen.

Rawls behandelt zumindest die Verbindung politischer und gesellschaftlicher Werte. Prinzipiell soll eine mögliche Vermittlung durch den *overlapping consensus* garantiert werden. Die konkrete Vermittlung zwischen gesellschaftlichen Wertdoktrinen und politischen Werten ist laut Rawls eine Aufgabe des Individuums.

It is left to citizens individually, as part of their liberty of conscience, to settle how they think the great values of the political domain relate to other values within their comprehensive doctrine. (Rawls, 1989 S. 245)

Bei dieser Vermittlung ist ein Konflikt zwischen politischen und anderen Werten noch nicht ausgeschlossen. Eine Annahme, dass kein Konflikt zwischen politischen und anderen Werten entstehen kann, ist auch deswegen problematisch, weil emanzipatorische Bewegungen von Wertdoktrinen, welche nicht von vornherein kompatibel sind, dadurch unmöglich gemacht würden. Es besteht hier die Gefahr, dass alle Forderungen, die nicht mit den politischen Werten kompatibel sind, bzw. durch sie ausgedrückt werden können, als Privatangelegenheiten politisch entwertet werden. Ungerechtigkeiten in nicht direkt mit den politischen Institutionen verbundenen Gesellschaftsbereichen, sowie Ungerechtigkeiten, die durch politische Institutionen selbst entstehen, werden ausgeschlossen.

Rawls Politiktheorie versucht Gerechtigkeitsgrundsätze und einen überzeitlichen Konsens zu finden. Sie kann deswegen als statisch bezeichnet werden und interessiert sich nicht für gesellschaftliche Veränderungen. Gegenüber solchen Veränderungen dürfen die politischen Institutionen seiner Ansicht nach nicht sensibel sein, sonst wären sie nicht gerecht. Insgesamt kann man formulieren:

In the Rawlsian system of justice as fairness, direct attention is bestowed almost exclusively on 'just institutions', rather than focusing on 'just societies' that may try to rely on both effective institutions and on actual behavioral features. (Sen, 2009 S. 67)

3.6 Beschränkung auf Kooperationsbeziehungen

Der Zusammenhang politischer Institutionen mit gesellschaftlichen Verhältnissen wird bei Rawls u.a. durch die Konzeptualisierung sozialer Beziehungen als Kooperationsbeziehungen hergestellt. Kooperation im Sinne einer auf gemeinsamen Vorteilen beruhenden ökonomischen Beziehung scheint jedoch nicht die einzig mögliche, und u.U. auch nicht die wichtigste

zwischenmenschliche Beziehung einer Gesellschaft. Zumindest sollte sie nicht unhinterfragt normativ in einer Theorie der Gerechtigkeit als zentrale politisch relevante Beziehung vorausgesetzt werden.

Man könnte Kooperation Hannah Arendt folgend auch allgemeiner lesen – nicht als ökonomische, insofern auf Vorteilen beruhende gemeinsame Handlungsweise – sondern als eine Art „gemeinsamen Handelns“ (Arendt, 1970). Kooperation hat dann einen Selbstzweck und Eigenwert.

Für Nida-Rümelin hingegen (und auch für Sen) besteht politische Kooperation in einem Vorteils-Ausgleich globaler Art und unter Einbezug gegenseitiger, langfristiger Erwartungen, für welchen eine Bindung an gemeinsame Regeln notwendig ist.

Diese Form der Kooperation abstrahiert vom Einzelfall und nimmt Typen von Entscheidungssituationen in den Blick, für die geeignete Handlungsstrukturen gesucht werden. Meine Bereitschaft heute auf eine Blockade des missliebigen Abstimmungsergebnisses zu verzichten, erfolgt in Erwartung eines allgemeinen Verzichts in einer ganzen Klasse von Fällen. (Nida-Rümelin, 1999 S. 165)

Damit wird Kooperation als Handeln in Hinblick auf ein gemeinsames, strukturelles Wohl und nicht als Selbstzweck verstanden. Stattdessen ist Kooperation eine Art von Handlung, die durch gegenseitige Erwartungen und globale, zeitübergreifende Regeln stabilisiert ist. Sie ist damit nicht unabhängig von individuellen Vorteilen, wenngleich diese anhand der politischen Gesamtsituation bewertet werden.

Die Grundlage dieser Kooperation sind allerdings nicht individuelle Interessen, sondern individuelle politische Gesamtbeurteilungen. (Nida-Rümelin, 1999 S. 162)

Um eine solche Gesamtbeurteilung zu erreichen muss man, Sen folgend, eine minimale (normative oder deskriptive) Anthropologie voraussetzen, um die Individuen strukturell vergleichbar zu machen.⁷ Laclau und Mouffe plädieren demgegenüber für eine Konstitution der verglichenen Elemente durch soziale Verhältnisse selbst würden den die soziale Beziehung (und dadurch die Identitäten) herstellenden Konstitutionsakt. Der Konstitutionsakt ist deswegen weder an die Vorstellung individueller Vorteile noch eine Anthropologie gebunden und unterschiedliche soziale Beziehungen können so erzeugt werden. Laclau und Mouffe halten jegliche Vorannahmen über die Art von Beziehung und die sich daraus ergebende Natur der Elemente/ des Individuums für eine Beschränkung und Verstellung auf die

⁷ Nida-Rümelin spricht hier von einer Begrenzung des Bereichs *akzeptabler* „Wünschbarkeitsfunktionen“. (Nida-Rümelin, 1999 S. 163) Er will somit die strukturelle Vergleichbarkeit durch eine *normative* Begrenzung der Konzepte individuellen Wohls bzw. ihrer moralischen Bewertungsmaßstäbe herstellen. Sen hingegen sieht die Vergleichbarkeit durch die *empirische* Feststellung menschlicher Grundbedürfnisse gegeben. (Sen, 2009) Sen will u.a. deswegen Regelungen zweiter Ordnung nicht als Vertrag, sondern als soziale Entscheidung oder Wahl (*social choice*) verstehen.

Ursprünge sozialer Ontologie. Kooperation ist wäre sie eine mögliche Beziehung unter vielen, und zwar eine Beziehung, die auf (individuellen oder gemeinsamen) Vorteil beruht. Dies ist jedoch nicht die einzige Weise, auf welche soziale Beziehungen konstituiert werden können und für Laclau und Mouffe auch nicht die primäre oder einzige politisch relevante Beziehung. In politischen Entscheidungen muss es nicht alleine um die Beziehung des Wohls oder der Wünsche von Individuen gehen – insbesondere kann nach Auffassung von Laclau und Mouffe nicht allein von individualisierten Wünschen ausgegangen werden, sondern diese formieren sich partiell durch Identitätsbildungen. Diesen Vorgang kann man in jeder Gruppe beobachten. (Beispielsweise wollen alle in der Skater-Szene das gleiche Schuhmodell tragen. Das Schuhmodell wäre uninteressant, würden die anderen es nicht auch tragen.)

Der Kooperationsbegriff kann somit auf drei Weisen gelesen werden: (a) Von Seiten der Kooperation selbst, der Verpflichtung ihr zu folgen – diesen Standpunkt würden eine deontologische Interpretation von Rawls und Arendt vertreten. (b) Von Seiten individueller, aber strukturell zusammengefasster Vorteile – diesen Standpunkt würden Nida-Rümelin und Sen sowie der von Sen interpretierte Rawls vertreten. (c) Als eine soziale Beziehung und kollektive Praxis unter vielen – diesen Standpunkt würden Laclau und Mouffe vertreten. Die Interpretation (c) kann den Problemen, welche in der Motivation von Individuen, den gesellschaftlichen Regeln zu folgen und den durch die Uneindeutigkeit der Kooperationsregeln auftauchenden Problemen entgehen, bzw. erklärt diese anders. Sie setzt allerdings eine andere Interpretation gesellschaftlicher Beziehungen voraus. Diese soll in den folgenden Kapiteln behandelt werden.

4 Kritische Vorbemerkungen zur radikalen Politiktheorie

Der zentrale Begriff der agonistischen Politiktheorie ist nach der hier vorgenommenen Rekonstruktion jener der „Identität“ oder auch synonym verwendet der „Subjektposition“. Diese Begriffe sind in der Forschungsdebatte hoch umstritten. Einerseits ist der Begriff im Sinne liberaler Emanzipationskämpfe verwendet worden. Andererseits wird er als nationalistisch und unvereinbar mit liberalen Grundauffassungen betrachtet. Deswegen ist eine sorgfältige Definition im Vorhinein hilfreich. Laclau und Mouffe wollen sich mit ihrem Verständnis des Identitäts-Begriffs sowohl von einer marxistischen als auch von einer individualistisch-liberalen Interpretationslinie abgrenzen. Die marxistische Interpretation von „Identität“ beruht auf den sozialen Verhältnissen, in welchen sich eine Gruppe befindet und definiert soziale Identitäten insbesondere in Hinblick auf ökonomische Verhältnisse. Die individualistisch-liberale Interpretation versteht unter „Identität“ einen rein politisch-diskursiv konstruierten, ein bestimmtes politisches Ziel verfolgenden Gruppe. Im Folgenden soll zunächst der Identitätsbegriff kritisch verhandelt werden (4.1). Dann soll auf ein Verständnis von Identität als Subjektposition und eine Abgrenzung der Subjektposition von sozialer Position und politischer Gruppe eingegangen werden (4.2). Schließlich wird das dem Begriff der Subjektposition zugrundeliegende Verständnis von Akteuren und Strukturen erklärt.

4.1 Der Begriff „Identität“

Der von Laclau und Mouffe verwendete Begriff der „Identität“ oder „sozialer Identität“ hat in der Forschungsdebatte eine zwiespältige Beurteilung erfahren. Er ist insbesondere in Verbindung mit schwarzen, queeren und feministischen politischen Forderungen aufgekommen. Der Begriff wird durch den Kampf gegen die Unterdrückung von durch diese Identitäten bezeichnete Gruppen gerechtfertigt – ein Kampf, der nicht (allein) auf die ökonomische Position dieser Gruppen reduziert werden kann. Dabei hat politische Identität sowohl emanzipatorischen als auch normierenden und unterdrückenden Charakter.

Zum einen können mit der Annahme von Identitäten politische Programme gegen Ungleichheit, Unterdrückung und für die Anerkennung bestimmter Identitäten formuliert werden. Die Formulierung einer Identität hat damit emanzipatorischen Charakter: Strukturelle Ungleichheiten werden sichtbar gemacht. Damit richtet sich ein solcher Ansatz gegen einen emanzipatorischen Kampf auf der Grundlage des Individualismus bzw. individueller Freiheit und Gleichheit. Gleichzeitig richtet sich der Ansatz auch gegen die für Vertreter von Identitätspolitik unhaltbare Aussage, dass Ungerechtigkeit gerade durch Einordnung in eine Gruppe besteht.

This individualist ideology, however, obscures oppression. Without conceptualizing women as a group in some sense, it is not possible to conceptualize oppression as a systematic, structured, institutional process.” (Young, 1994 S. 718)

Nur durch die Formierung einer Gruppe etwa der „Frauen“ kann die Systematik von Unterdrückung explizit gemacht und gegen sie vorgegangen werden.

The first step in feminist resistance to such oppressions is the affirmation of women as a group, so that women can cease to be divided and to believe that their sufferings are natural or merely personal. Denial of the reality of a social collective termed woman reinforces the privilege of those who benefit from keeping women divided [...].” (Young, 1994 S. 719)

Andererseits ist in den letzten Jahren vermehrt Kritik an einer solchen Strategie aufgekommen. Mit dem Begriff der Identität scheint ein unhaltbarer Essentialismus, d.h. eine These über substantielle Eigenschaften der Mitglieder einer Gruppe, oder zumindest die Homogenität der Gruppe in gewissen Aspekten vorausgesetzt. (Spelman, 1988; Butler, 1997) Dies unterschlägt die Hybridität und soziale Konstitution von Identitäten und ermöglicht damit eine Rechtfertigung von Ungleichbehandlung (Appiah, 1994). Insofern würde die Identität der Frauen ihre Normierung stützen. (Butler, 1990)

Der Begriff „Identität“ ist vor allem ein Problem, weil es unmöglich scheint, einen einheitlichen Begriff von bestimmten sozialen Identitäten zu formulieren. Diese Schwierigkeit ist besonders durch die Diskussion um „Intersektionalismus“/ „Triple Oppression“

deutlich formuliert worden. (z.B. (Crenshaw, 1989; Zack, 2007)) Hier wird beobachtet, dass die Unterdrückung von schwarzen Frauen nicht als Addition der Unterdrückung von Frauen und Schwarzen verstanden werden kann. Schwarze Frauen werden sowohl innerhalb der Gruppe der Frauen als auch innerhalb der Gruppe der Schwarzen unterdrückt, insofern sie nicht wesentlicher Teil der Emanzipationskämpfe sind und nicht von ihnen angesprochen oder anerkannt werden. Schwarze Frauen machen andere Erfahrungen und erfahren eine andere Unterdrückung als diejenigen, welche durch die Emanzipation weißer Frauen und schwarzer Männer angesprochen werden.

Die Schwierigkeiten in der Bestimmung einer eindeutigen Identität von „Frauen“ und „Schwarzen“ hat man versucht entweder durch eine Definition der Identität „Frau“ als politisches Projekt oder eine Diversifizierung der Identitäten von Frauen zu lösen. Eine rein politische Definition von „Frauen“ übersieht jedoch, dass diese Kategorie an biologisch-soziologischen Merkmalen festgemacht wird und auf materielle und praktische Realitäten einwirkt. Eine Multiplikation der Frauen-Identitäten unter Beibehaltung biologisch-soziologischer Tatsachenlagen führt andererseits zurück zu einem Individualismus, insofern jede Identität (etwa die der Schwarzen-Frauen) in weitere Identitäten geteilt werden kann (Schwarze aus unterschiedlichen Nationen, Frauen in unterschiedlichen Altersklassen etc.) und Gruppen-Identitäten *per se* das Problem zu besitzen scheinen, dass sie gewisse Aspekte der unter ihnen gefassten Individuen vernachlässigen.

Während Young (Young, 1994) vorschlägt, deswegen von Frauen als „Serien“, d.i. die objektiv-soziale Position innerhalb der Gesellschaft vs. Frauen als „Gruppen“, d.i. eine selbstbewusste Zuschreibung und politische Formierung der Frauen, zu sprechen, denken Laclau und Mouffe, dass eine solche Trennung zwischen sozialer Tatsachenbasis und diskursiv-intentionaler Gruppenbildung irreführend ist. Jede soziale Tatsachenbasis trägt immer schon diskursiv-artikulatorische Voraussetzungen in sich und wird durch den Diskurs gebildet und geformt. Wären „Frauen“ als Serie zu bestimmen und ihre Gruppenbildung nur auf dieser Grundlage möglich, so könnten einerseits Männer keine Feministen sein und andererseits würden Männer als biologisch-soziologisch anders positioniert in Männer und Frauen übergreifenden emanzipatorischen Kämpfen nicht als Verbündete gesehen werden können.

Andererseits wenden sie sich auch gegen „verbessernde“ Strategien, wie jene von Sally Haslanger (Haslanger, 2015), welche bestimmte moralische Werte und Begriffe von Unterdrückung einfach vorauszusetzen, um mit deren Hilfe die soziale Tatsachenlage zu

analysieren. Dies erkennt, dass die Werte und Begriffe für normative politische Ziele überhaupt erst gebildet werden mussten und dass dies ein entscheidender Teil von emanzipatorischen Kämpfen ist.⁸

Mouffe und Laclau schlagen vor, soziale Identitäten als „offen“ oder „nicht abschließbar“ zu betrachten, um die oben angesprochenen Probleme zu lösen. Wegen ihres differentiellen Charakters bestimmen sich soziale Identitäten durch einen intentionalen Bezug aufeinander. Deswegen werden soziale Identitäten bei Laclau und Mouffe „Subjektpositionen“ genannt. Durch den Bezug aufeinander bleiben sie „offen“ oder verfehlen eine vollständige, positive Identitäts-Generierung „aus sich selbst“ und anhand von objektiv angebbaren Eigenschaften.⁹ Subjektpositionen haben dabei einerseits einen begrifflich-diskursiven Charakter, andererseits erzeugen sie eine bestimmte Praxis und sind damit nicht rein begrifflich im Sinne einer Objekt-Bezeichnung: Objekte würden eine gewisse Unabhängigkeit von ihrer Bezeichnung besitzen und sich nicht durch diese verändern.¹⁰ Soziale Identitäten besitzen einen Praxis-Charakter, der eine andere Relation von Begriff und Gegenstand erfordert. Deswegen ist auch die Formulierung einer sozialen Tatsachenbasis im Sinne von Young's Serien unzulässig, wenngleich sehr wohl gewisse soziale Identitäten als natürlich und als (unentscheidbare und gegenüber expliziter Artikulation inerte) Faktenlage empfunden werden können und insofern wie ein objektiv gegebener Kontext erscheinen. „Identität“ bedeutet also für Laclau und Mouffe eine durch Artikulation gebildete, aber immer nur partiell zu einer Einheit schließbare Menge von intersubjektiv geteilten Praxen, etwa „Einkaufen“, „Arbeiten“, „Sorgen“ etc. Sie betonen damit, wie noch im Weiteren zu begründen sein wird, den

⁸ Das erkennt man beispielsweise an „adaptive preferences“ – der Veränderung der individuellen Präferenzen durch normative Erwartungen. Eine Frau, die vielleicht den Wunsch hätte einen Beruf zu ergreifen, entwickelt diesen Wunsch erst gar nicht, weil an sie andere gesellschaftliche Erwartungen gestellt werden, die es ihr in gewissem Sinne verunmöglichen oder zumindest erschweren einen solchen Wunsch zu entwickeln. Es mag also in der eigenen Aussage der Frau besser für sie sein keinen Beruf zu ergreifen und tatsächlich sie auch glücklicher machen. Dennoch kann man die Unmöglichkeit der Frauen einen eigenen Beruf zu ergreifen als Unterdrückung beschreiben. Um dies zu tun, hat die entsprechende Frau zunächst keine Begrifflichkeiten und noch nicht einmal eine objektive Intuition der Ungerechtigkeit. Es ist ebenfalls ganz unklar, ob adaptive Präferenzen als autonom und freiheitlich gelten können oder nicht. Hierzu ist auch anzumerken, dass nicht alle adaptiven Präferenzen ein Zeichen von Unterdrückung sind. Wenn ich beispielsweise merke, dass ich nicht besonders gut im Schwimmen bin und deswegen meine Karriere als Profischwimmer aufgeben, ist dies ein Zeichen von strategischer Klugheit.

Hier soll lediglich deutlich gemacht werden, dass anhand der moralischen Intuitionen keine Begriffe bezüglich der Ungerechtigkeiten entwickelt werden können. (vgl. zu dem Problem der adaptiven Präferenzen z.B: (Elster, 1983; Nussbaum, 2001; Sen, 1995))

⁹ So kann die Gruppe der Turnschuhträger beispielsweise ohne politische Identitäts-Bildung auskommen. Sie kann sich aber auch zu einer politischen Gruppe durch Abgrenzung formieren. Der Unterschied liegt nicht in positiv bestimmbaren Merkmalen.

¹⁰ Nicht alle Post-Strukturalisten (und so auch Mouffe und Laclau) würden diesen Unterschied mitgehen. Ich finde ihn jedoch hier hilfreich zur Klärung, was soziale Identitäten sind. Dies bedeutet nicht, dass soziale Identitäten ein Primat gegenüber Objektbezeichnung besitzen können und Objekt-Bezeichnung insofern mittelbar abhängig von der sozialen Positionierung ist. Ich möchte eine solche Diskussion hier jedoch außenvor lassen und mich vorerst auf die Analyse von sozialen Identitäten beschränken.

kollektiven Charakter von Politik. Politik beruht nicht auf Individual- sondern auf Gruppen-Subjekten. Dabei ist auch der „Individualismus“ eine von mehreren möglichen kollektiv bestimmten Subjekt-Positionen, die eingenommen werden können. Dies ist insofern plausibel, als dass wir als Subjekte von unterschiedlichen Positionen sprechen können (als Individuum, als Mutter, als Arbeiter, als Student etc.) und diese Positionen nicht durch individuelle Merkmale, sondern durch eine soziale Rolle/ Identität und die damit verbundenen Praxen gegeben werden. In der Theorie Rawls‘ war von Individualinteressen und Werten als Basis von Politik die Rede. Zwar werden Wertdoktrinen von vielen geteilt, aber sie bilden keine Kollektive.

Statt zwischen Individuum und Staat zu unterscheiden, nehmen Laclau und Mouffe eine Unterscheidung zwischen Partikularität und Universalität vor, wobei sich „Partikularität“ nicht zwingend auf ein Individuum beziehen muss. Aus Sicht von Subjektpositionen ist der Unterschied zwischen Individuum und Gruppe aufgelöst: Diskursiv verfasste Subjektpositionen sind eben Positionen, die rein relationalen Charakter haben und für deren Erfüllung das entsprechende Individuum oder die entsprechende Gruppe aus Individuen irrelevant sind. Dies ist eine streitbare Position, scheint es doch, als könne man in jeder Subjektposition den Unterschied zwischen Individuum und Gruppe einziehen. Dies wird in Abschnitt 5.3 noch hinterfragt werden.

4.2 Soziale Position, Subjektposition und Gruppe

Politische Identitäten werden von Laclau und Mouffe „strukturell“ bestimmt, d.h. durch gegenseitige Beziehung zueinander. Eine Motivation für eine strukturelle Bestimmung von Identitäten liegt in der Unabhängigkeit struktureller Ungerechtigkeit von individuellen Einstellungen und ihrer Abhängigkeit von kollektiv wiederholten Handlungs-Mustern. (Haslanger, 2015)

Eine Möglichkeit, Identitäten zu bestimmen, ist durch gegenständliche Strukturen. Young nennt – wie im letzten Kapitel angedeutet – dies soziale Position oder „Serie“. (Young, 1994 S. 723) Serien unterscheidet sie von reflektierten, selbst-bewussten Gruppen:

„A group is a collection of persons who recognize themselves and one another in a unified relation with one another. Members of the group mutually acknowledge that together they undertake a common project.“ (Young, 1994 S. 723)

Eine solche Trennung ist jedoch problematisch, da zu dem sozialen Kontext oder der sozialen Position auch intersubjektive Strukturen gehören, die sich nicht allein in Tatsachen niederschlagen. Beispielsweise wünschen sich Mitarbeiter des Jugendamts tatsächlich das Beste für alle Kinder, nehmen aber schwarzen Familien bei gleicher Faktenlage sehr viel öfter ihre

Kinder weg. Solche Strukturen sind eher als Gewohnheiten oder Erwartungen zu bezeichnen, denn als gegenständlich gegebener Kontext. Bei der Annahme, sie seien rein „extern“ bestimmt, bleibt außerdem unklar, wie Gerechtigkeits-Forderungen gestellt werden können, wenn sie den Agenten gänzlich äußerlich sind: Forderungen entwickeln sich gerade, weil die Ungerechtigkeiten Menschen-gemacht und auch durch Menschen zu beseitigen sind.

Politische Identitäten werden von Laclau und Mouffe stattdessen „Subjektpositionen“ genannt. Sie sind nicht ganz gegenständlich bestimmbar (und deswegen *Subjektpositionen*); sie sind aber auch nicht gänzlich von einem einzelnen (kollektiven) Agenten willentlich bestimmt und besitzen eine Invarianz gegenüber verschiedenen Individuen und gegenständlichen Kontexten (und deswegen *Subjektpositionen*). Stattdessen bestehen sie in sich gegenseitig erhaltenden Erwartungs-Beziehungen und werden intersubjektiv *konstituiert*. Sie geben deswegen potentielle Handlungen für die Zukunft vor, können diese aber nicht kausal determinieren und sind so von ihrer handelnden Wiederholung abhängig.

Subjektpositionen bilden eine Beschränkung der Handlungen, die vollführt werden können und begrenzen einen Raum möglicher Handlungen oder definieren positiv ausgedrückt eine bestimmte Handlungskompetenz. Wegen ihrer Bezüglichkeit verfestigen sie sich gegenseitig. Am Beispiel der Subjektposition der Frauen kann dies illustriert werden:

The ensemble of social practices, of institutions and discourses which produce woman as a category, are not completely isolated but mutually reinforce and act upon one another.
(Laclau, et al., 1985 S. 118)

Subjektpositionen funktionieren deswegen ähnlich wie Rollen, die ein bestimmtes Verhalten und eine Einstellung voraussagen, normativ bestimmen und sanktionieren.

Dennoch geben die Erwartungsbeziehungen weder eine eindeutige Handlung noch eine diskrete Menge von Handlungen vor. Aus einer Subjektposition kann man noch nicht folgern, wie in einem bestimmten Kontext gehandelt werden wird. Subjektpositionen erlauben eine gewisse Varianz in den ausgeführten Handlungen. Sie spezifizieren einen Raum *möglicher* Handlungen oder eine Handlungskompetenz. Durch ein „push[ing] the boundaries of [...] social roles“ (Zheng, 2018), ist es möglich eine zeitliche „Verschiebung“ der Grenze von Handlungsmöglichkeiten einer Rolle zu erreichen.

Die Veränderung einer Subjektposition ist durch eine Reflexion über die Bedeutung dieser Subjektposition im Allgemeinen möglich. Durch eine solche Reflexion eröffnet sich die Möglichkeit, die Subjektposition (und den durch vergangene Handlungen gegebenen Möglichkeitsraum) neu zu interpretieren. Eine selbst-bewusste Gruppenbildung wäre dann durch die *Veränderung* des praktischen Möglichkeitsraums einer intersubjektiv zugeschriebenen Subjektposition gegeben, welche nur möglich ist, weil über die allgemeine „Bedeutung“

und d.h. auch den Spielraum einer bestimmten Subjektposition reflektiert wird.¹¹ Diese Veränderung ist nur deswegen möglich, weil jede Subjektposition „offen“ ist: Sie bestimmt nicht kausal, welche Handlungen aus ihrer Position vollführt werden müssen, sondern betrifft einen Möglichkeitsraum, welcher eher durch Abgrenzung zu alternativen Rollen, denn durch eine diskrete Menge an Handlungen begrenzt ist. Dies kann deswegen als Veränderung und nicht als Neukonstitution einer Rolle beschrieben werden, weil sich die Gruppe auf eine alternative Interpretation des entsprechenden Möglichkeitsraums bezieht.

Laclau und Mouffe definieren „Diskurs“ als die Menge jeglicher Form von abgrenzender Beziehung und bezeichnen wegen den relationalen Charakters der Subjektpositionen diese als diskursiv. Dabei setzt eine Subjektposition nicht nur zwei Elemente in Beziehung, sondern (re-)produziert sie zugleich: Eine Subjektposition kann so auch „symbolisch“ (im Gegensatz zu zeichenhaft/ bezeichnend) genannt werden, insofern sie die Realität erzeugt, die sie vorgibt, d.h. die Subjektpositionen konstituierende Praxen erzeugt.¹²

Political practice does not recognize class interests and then represents them: it constitutes the interests which it represents. (Laclau, et al., 1985 S. 120)

Laclau und Mouffe unterscheiden zwischen stabilen (vergegenständlichten) und instabilen (anfechtbaren/ diskutablen) Aspekten von Subjektpositionen.

Demnach wären folgende Konzepte zu unterscheiden:

(Soziale) Position/ „Serie“ = vergegenständlichte Position (z.B. Besucher eines Theaters, Träger von weißen T-Shirts etc., alle mit einem Einkommen von mindestens 1000 Euro etc.)

Subjektposition = intersubjektiv zugeschriebener/ durch Erwartungen begrenzter praktischer Möglichkeitsraum einer relativ geschlossenen Gemeinschaft (z.B. Rolle des Lehrers innerhalb der Schule); erzeugt durch intersubjektiv geteilte Praxen/ Gewohnheiten

Politische Gruppe (reflektierte Subjektposition) = selbstbewusste Subjektposition mit dem Ziel einer Veränderung des praktischen Möglichkeitsraums (z.B. ihre Interessen formulierende Mieter eines Hauses)

Die Position einer bestimmten Menge von Individuen ist noch keine intersubjektive Relation: Zwar können mehrere Individuen dieselbe Position teilen, die Position selbst setzt sie

¹¹ Die „Gruppenbildung“ könnte mit Zheng die Formulierung eines „Rollen-Ideals“ genannt werden, d.i. „a personal conception of what makes a *good* R [Rolle].“ (Zheng, 2018 S. 7).

¹² Vor diesem Hintergrund wurde Laclau und Mouffes Theorie als eine Theorie über soziale Ontologie gelesen: Die Antagonismen konstituieren, welche sozialen Identitäten es gibt: Sie geben soziale Bedeutung vor und wegen des symbolischen Charakters sozialer Bedeutung konstituieren sie zugleich die soziale Realität. Vgl. (Marchart, 2007 S. 134-177).

aber noch nicht mit einer anderen Position in Relation, sondern nur mit anderen gegenständlichen Positionen. Insofern kann man eigentlich nicht von *sozialen* Positionen sprechen, oder nur insofern die Positionierung schon eine soziale Relation im Sinne einer Subjektposition voraussetzt. Erst durch Subjektpositionen werden gegenständliche Eigenschaften (wie die eines biologischen Geschlechts) zu Kriterien einer Gruppe (der „Frauen“, oder was man *gender* im Gegensatz zu *sex* genannt hat (Laclau, et al., 1985 S. 118)), denn Subjektpositionen bestehen in der relationalen Abgrenzung zu anderen Subjektpositionen.

4.3 Struktur und Handlungsfähigkeit

Eine strukturelle Herangehensweise an politische Identität geht mit einer Zurückweisung eines liberalen autonomen Subjekts einher. Dann aber scheint man nicht mehr von handlungsfähigen Subjekten sprechen zu können. Eine Politiktheorie ohne handlungsfähige Subjekte ist jedoch nicht nur aus Sicht der liberalen Politiktheorie höchst unplausibel und kann in eine Art historischem Materialismus führen, in welchem handelnde Subjekte keine Veränderungen herbeiführen können, sondern Veränderungen nur durch die Mechanik der Struktur gegeben sind.

Laclau und Mouffe haben jedoch keinen solch starken Begriff von „Struktur“. In ihrem Konzept von Subjektpositionen determinieren Strukturen nicht vollständig Handlungen. Die Handelnden besitzen insoweit eine Unabhängigkeit von Strukturen, als dass sie ihre Subjektposition selbst handelnd auslegen müssen.

Für Laclau und Mouffe setzt die Erzeugung von Strukturen spontane Identifikation voraus. Strukturen sind keine gegebenen Tatsachen, sondern müssen reproduziert werden. Andererseits stabilisieren sich diese Strukturen intersubjektiv. Sie sind also nicht alleine durch die spontane Identifikation einzelner Handelnder erzeugt, ja sie begrenzen, was überhaupt als bedeutungsvolle Handlung/ als Subjekt gelten kann.

Struktur liegt in der Wiederholung von sozialen Praxen. Das Strukturelle an struktureller Ungerechtigkeit besteht in reproduzierten und verfestigten Praxen, über die nicht mehr bewusst entschieden wird. Subjektivität liegt demgegenüber in der Entscheidung darüber, ob die vorherige Praxis wiederholt, oder unterbrochen, d.h. verändert wird.¹³ Vor diesem Hintergrund sollte eher von einem ständig sich vollziehenden Strukturierungs-Prozess als von

¹³ Eine ähnliche Sichtweise auf Struktur und Handlungsfähigkeit hat Giddens. (Giddens, 1976) Giddens betont, dass Strukturen sowohl eine Begrenzung von Handlung bedeuten, als auch Handlungsmöglichkeiten/ Kompetenzen eröffnen. Jacob Torfing analysiert unterschiedliche Verhältnisse zwischen Struktur und Handlungsfähigkeit. (Torfing, 1999) Er geht dabei auch auf Giddens ein: „Thus [in Giddens' Analyse], social actors are neither structural dupes [wie etwa in Althusser's Konzeption] nor absolute choosers, but strategically thinking actors, who, in spite of their epistemological capacities, are capable of maneuvering with a certain efficiency within the limits set by the structure of the social system.“ (Torfing, 1999 S. 147) Für Mouffe übersieht Giddens

einer statischen Struktur gesprochen werden. Jeder Vollzug einer Praxis zum Zeitpunkt t_1 ist die Voraussetzung und strukturiert die Handlungsmöglichkeiten zu Zeitpunkt t_2 .

Dabei wird die Unterbrechung der Struktur für gewöhnlich durch Sanktionen, Erwartungen Anderer und Internalisierung der Strukturen erschwert. Wegen der die Struktur erzeugenden Interdependenz zwischen Handlungen können Strukturen nicht einfach als Handlungs-Muster von handelnden Individuen betrachtet werden. Wegen der Unterbestimmung durch die intersubjektiven Erwartungs- und Anerkennungsstrukturen in Bezug auf Handlungen, muss aber gleichzeitig jede Struktur auch als partiell durch handelnde Individuen entscheidbar betrachtet werden. Da die Struktur in interdependenten Handlungen/Beziehungen besteht, kann sie Handlungen nicht determinieren.

Die Struktur kann insofern durch kollektive und beständige Veränderung/ Unterbrechung der Wiederholung von Praxen innerhalb des durch die Unterbestimmung von Handlungen gegebenen Spielraums verschoben werden. Dies nennt Laclau „Dislokation“. (Laclau, 1990 S. 5) Dabei mag es Grenzen dessen geben, was noch innerhalb des Spielraums einer Subjektposition liegt, aber diese Grenze kann durch beständiges Ausreizen des Spielraums verschoben werden. Unterbrechungen einer Regel sind dabei keine Ausnahmen für Laclau und Mouffe, insofern die Regeln der Struktur selbst nicht ganz bestimmend sind und insofern nicht als vollständig handlungsleitend angesehen werden können.

In contrast to Althusser, who tended to see dislocation as a conjunctural disturbance which did not affect the fundamental aspects of the structure, Laclau conceives dislocation as a permanent phenomenon inasmuch as there is always something that resists symbolization and domestication, and thereby reveals the limit, incapacity and contingency of the discursive structures. (Torfing, 1999 S. 148f.)

Ist jede kleine Veränderung sozialer Praxen, jede Erwartungsenttäuschung schon Politik? Ist etwa die Aushandlung der Aufgabenteilung eines Ehepaars schon eine Form von Politik? Mit der agonistischen Politiktheorie könnte man antworten: Ja, insofern diese Aushandlung vor dem Hintergrund gesamtgesellschaftlicher Regeln geschieht und diese betrifft. Dabei müssen sich die beiden Ehepartner nicht unbedingt bewusst über die gesamtgesellschaftliche Relevanz sein. Dieses Bewusstsein ist jedoch dazu nötig, ihre Interpretation von Ehe oder der Rolle von Mann und Frau gesellschaftlich durchzusetzen und die sozialen Praxen nachhaltig zu verändern. Diese Konzeption von struktureller gesamtgesellschaftlicher Relevanz ist von einer Unterscheidung von politischem und nicht-politischem durch Gel-

dabei aber, dass die strukturellen Voraussetzungen oft in Konflikt mit partikularen Intentionen stehen und diese Konflikte nicht durch individuelle Strategien und größeres Wissen der Agenten aufgelöst werden können. (Mouffe, 2005 S. 42f.)

tungsbereiche (z.B. im Sinne Rawls⁶) zu unterscheiden. Im Folgenden soll nun die Politikkonzeption der radikalen Politiktheorie ausführlich dargestellt und ihre Argumente nachvollzogen werden.

5 Politik als radikale Konstitution von Identitäten

In Hinblick auf die im vorigen Kapitel behandelten Probleme von Rawls' Politiktheorie kann man für die agonistische Politiktheorie folgende Punkte zusammenfassen: Die Neutralität der Institutionen kann nicht aus der Prozedur der *original position* begründet werden. Neutralität ist nur in Bezug auf eine bestimmte Gruppe möglich. Zur Bestimmung der möglichen Teilnehmer einer Gruppe wird ein Kriterium benötigt (z.B. „vernünftig“ oder „die Werte anderer nicht tangierend“). Laclau und Mouffe wollen hinter der Annahme eines bestimmten Kriteriums zurückgehen. Sie fragen sich, wie überhaupt Kriterien für (politische) Gruppen gebildet werden (5.1).

Politik basiert nicht, wie bei Rawls, auf Konsens, sondern auf Konflikt oder Gegnerschaft: Gruppenkriterien sind ausgrenzend und entstehen durch eine Abgrenzungs-Beziehung. (5.2) Jede Identität muss differentiell, d.h. in Abgrenzung zu anderen Identitäten artikuliert werden. Politische Interessen und Agenten werden in und durch Abgrenzung gebildet (5.3). Da diese Abgrenzung Alternativen ausschließt oder unterdrückt, nennen sie politische Entscheidungen „hegemonial“. Hegemonien sind die Vorherrschaft einer bestimmten politischen Identität. Vorherrschaft bedeutet, dass die entsprechende Identität über den praktischen Möglichkeitsraum einer Gemeinschaft entscheidet (5.4). Der Möglichkeitsraum einer Gemeinschaft kann durch Politisierung verändert werden und wird durch Sozialisierung politischer Entscheidungen stabilisiert (5.5). Hegemonien bestehen nicht durch eine Vernichtung ihres Gegners, sondern in dessen Kontrolle. Sie können deswegen nicht gewaltvoll sein. Moderne Demokratien bestehen in einem „Agonismus“, d.h. in einem befriedeten Wettstreit. Im Gegensatz zu Rawls, betrachten Laclau und Mouffe den Pluralismus nicht als sozialen Tatsachenbestand. Pluralismus bezeichnet für die agonistische Politiktheorie eine friedvolle Art und Weise, soziale Abgrenzung zu artikulieren. Er ist die Grundstruktur eines modernen politischen Diskurses und einer demokratischen politischen Ordnung, die nicht mehr auf der Gewaltherrschaft verkörperter Entitäten beruht (5.6).

5.1 Das Politische als radikale Konstitution

In vielen Fällen gemeinsamen Handelns wird keine politische Identität gebildet. Zum Beispiel kann ich mit meinen Freunden in die Berge fahren, ohne eine politische Identität zu bilden. Dass ich mit meinen Freunden in die Berge fahre ist (zumindest solange dies nicht mit der allgemeinen Einrichtung der Gesellschaft in Konflikt steht) keine politische Entscheidung. Die Frage, ob und auf welche Weise man in die Berge fahren kann (etwa wie viel Geld man dafür braucht, wie die öffentlichen Verkehrsmittel sind, ob die Berge überhaupt öffentlich zugänglich sind etc.) hat hingegen politischen Charakter. Eine politische Entscheidung (etwa ob die Berge überhaupt öffentlich zugänglich sind) kann nicht auf der Grundlage von individuellen Präferenzen, oder von einem unparteiischen Standpunkt aus getroffen werden, sondern betrifft die Identitätsbildung und den daraus folgenden Möglichkeitsraum der Praxen einer Gemeinschaft. Dabei begreifen Laclau und Mouffe die Entscheidung zwischen Alternativen als eine Konstitution sich gegenseitig voneinander abgrenzender Identitäten. Dafür soll im Folgenden argumentiert werden.

Für die antagonistische Politiktheorie von Mouffe und Laclau ist ein institutionelles Verständnis von Politik eine Verkürzung: Die in politischen Institutionen durchgesetzten Werte werden durch Artikulation überhaupt erst konstituiert. Wegen dieses Konstitutionsprozesses kann man nicht wie Rawls Politik im Rahmen von Institutionen verstehen. Der politische Konstitutionsprozess ist zweiseitig: Auf der Grundlage von Subjektpositionen bildet sich ein politisches Interesse und dieses politische Interesse formiert wiederum Subjektpositionen. Wegen dieses Prozesses muss „das Politische“ etwas anderes sein, als bloß institutionelle Staatlichkeit.

Die Frage nach dem Politischen überhaupt lässt sich dadurch motivieren, dass verschiedene Teile des gesellschaftlichen Lebens politisiert werden können. Entscheidungen von Konzernen können z.B. im Zuge von Umweltpolitik politisiert werden. Carl Schmitt macht in seinem Aufsatz „Der Begriff des Politischen“ eine ähnliche Beobachtung: Er spricht von der Möglichkeit, dass im totalen Staat potentiell alle gesellschaftlichen Bereiche politisch werden können, die bis dahin nicht politisch, d.h. ein Thema des politischen Diskurses und der politischen Institutionen waren.

[Die] Gleichung Staatlich = Politisch [wird] in demselben Maße unrichtig und irreführend, in welchem Staat und Gesellschaft sich gegenseitig durchdringen, alle bisher staatlichen Angelegenheiten gesellschaftlich und umgekehrt alle bisher „nur“ gesellschaftlichen Angelegenheiten staatlich werden [...] Dann hören die bisher ‚neutralen‘ Gebiete – Religion, Kultur, Bildung, Wirtschaft – auf, ‚neutral‘ im Sinne von nicht-staatlich und nicht-politisch zu sein. (Schmitt, 1963 [1932] S. 24)

Ich will im Folgenden Schmitts Argument für ein eigenes Kriterium des Politischen referieren. In einem zweiten Schritt soll durch die Kritik von Laclau und Mouffe dieses Modell in einem nicht auf Nationen beschränkten Sinn erweitert werden. (Vgl. insb. (Mouffe, 2000; Mouffe, 2005))

Laut Schmitt muss das Politische in seinem Wesen erfasst werden, weil es einen Unterschied zwischen Staat und Politik gibt, und sich das Politische nicht in institutioneller Staatlichkeit erschöpft. Jeder Bereich, der ein eigenes Wesen hat, braucht laut Schmitt ein spezifisches Kriterium, eine spezifische Unterscheidung, die nicht wiederum aus anderen Unterscheidungen abgeleitet werden kann. Aus der Unabhängigkeit des einen bestimmten Bereich strukturierenden Kriteriums folgt die Selbstständigkeit dieses Bereichs.

Das Politische muss deshalb in eigenen letzten Unterscheidungen liegen, auf die alles im spezifischen Sinne politische Handeln zurückgeführt werden kann. (Schmitt, 1963 [1932] S. 26)

Schmitt führt als das spezifische Kriterium des Politischen die Unterscheidung zwischen Freund und Feind ein. Die Bezeichnung von Freund und Feind hat keinen weiteren Grund in anderen Kriterien (etwa ob der Feind moralisch, schön oder nützlich ist). Der Feind

ist eben der andere, der Fremde, und es genügt zu seinem Wesen, dass er in einem besonders intensiven Sinne existentiell etwas anderes und Fremdes ist. (Schmitt, 1963 [1932] S. 27)

Der Konflikt mit dem Feind kann deswegen weder durch eine ihm vorausgehende Regel, z.B. des Interessenausgleichs, noch durch einen unparteiischen Dritten, etwa einen Richter oder Schiedsrichter geschlichtet werden. Es gibt keinen gemeinsamen Grund, durch den die beiden Parteien an einen Beschluss gebunden werden könnten. Durch das Auffinden eines solchen Kriteriums bestätigt sich für Schmitt, dass es etwas wesentlich Politisches gibt. Erst aus dem Politischen ergeben sich dann sekundäre Begriffe wie „Parteipolitik“ oder „Staatspolitik“.

Doch bleibt auch hier stets ein – durch die Existenz der alle Gegensätze umfassenden politischen Einheit des Staates allerdings relativierter – Gegensatz und Antagonismus innerhalb des Staates für den Begriff des Politischen konstitutiv. (Schmitt, 1963 [1932] S. 30)

Allerdings setzt Schmitt damit die Unterscheidung zwischen Freund und Feind als „unabhängige, selbstständige und als solches ohne weiteres einleuchtende“ (Schmitt, 1963 [1932] S. 26) einfach voraus. Freund und Feind bestehen in nationalstaatlichen Kollektiven, ohne dass dies weiter begründet wird. Diese Einschränkung kritisiert Mouffe:

The unity of the state must, for him [Carl Schmitt], be a concrete unity, already given and therefore stable. This is also true of the way he envisages the identity of the people: it must exist as a given. Because of that, his distinction between ‚us‘ and ‚them‘ is not really politically

constructed; it is merely a recognition of already-existing borders. [...] H]e retains a view of the political and social identities as empirically given. (Mouffe 2000, 54)

Stattdessen bestimmen Laclau und Mouffe das Politische als kollektiv bindende Entscheidung im Allgemeinen, als „instituting moment of society“ (Laclau, 1996 S. 61). Die konkreten Praxen der Politik sind „specific acts of political institution“. (ebd.) Im Folgenden soll gezeigt werden, dass die Konstitution von Politik durch Reflexion über „das Politische“ antagonistisch ist, d.h. in der Konstitution einer Gegnerschaft besteht.

5.2 Identifikation als Abgrenzung

Politik beruht für Laclau und Mouffe auf der Konstitution politischer Identitäten. Um Identitäten zu bilden, müssen Praxen über „das Politische überhaupt“ reflektiert und so auf einen Allgemeinbegriff bezogen und zusammengefasst werden. Soziale Identitäten können jedoch weder durch einen Begriff (z.B. Werte) noch durch einen Tatsachenbestand (z.B. Einkommen) eindeutig festgelegt werden. Praxen können jeweils unterschiedlich in Identitäten zusammengefasst werden und die politische Identität determiniert keine eindeutigen Praxen und kann deswegen unterschiedlich umgesetzt werden. Die Einheit einer Identität ergibt sich erst durch Abgrenzung gegenüber einem Gegner, d.i. einer gegnerischen Identität oder alternativen Zusammenfassung sozialer Praxen. Die Praxen werden dabei durch den negativen Bezug auf den Gegner äquivalent gesetzt: Sie teilen alle das abgrenzende Verhältnis zum entsprechenden Gegner. Dadurch werden Praxen, die ursprünglich unartikulierte „Elemente“ waren zu „Momenten“, d.i. Aspekten einer Identität. Durch ihre Einfassung in die Identität verformen sich die Praxen.

That is, equivalence is always hegemonic insofar as it does not simply establish an ‘alliance’ between given interests but modifies the very identity of the forces engaging in that alliance. (Laclau, et al., 1985 S. 184)

Dabei können Momente in sozialen Eigenschaften, Interessen, politischen Programmen etc. bestehen. Unter sozialen Identitäten können sowohl ethnische Minderheiten, als auch Nationen, Parteien, Klassen oder Gruppen von Aktivisten verstanden werden. Beispielsweise grenzen sich die „Bayern“ gegenüber anderen Bundesländern als Identität ab. Dabei werden Praxen als soziale Eigenschaften zu Momenten. Ein Bayer zu sein bedeutet dann beispielsweise Bier zu trinken, Lederhosen zu tragen, gemütlich zu sein etc.

Unter gewissen Umständen kann es dabei zu einer Bildung von sogenannten Knotenpunkten kommen. Knotenpunkte sind einzelne Momente einer Identität, welche zum Kriterium für die Identität geworden sind und auf die sich alle anderen mit der Identität

verbundenen Momente beziehen. Zum Beispiel wäre vereinfachend gesagt der Umweltschutz ein Knotenpunkt der Grünen.

Die Momente einer Identität (z.B. die Eigenschaften eines Bayern) verformen sich nicht nur gegenseitig, sondern werden auch partiell durch die Gegnerschaft verformt. Dies kann man an parteipolitischen Programmen illustrieren: Je nachdem, was gegnerische Parteien vertreten ändert sich das Parteiprogramm. Zwar determiniert die Gegnerschaft nicht das Parteiprogramm, es wird aber sehr wohl verformt. Beispielsweise vertreten die Grünen die Ablehnung internationaler Handelsabkommen. Dies scheint nicht unmittelbar aus ihrer Identität als „Grüne“ zu folgen. Wegen der Identitätskonstitution durch Gegnerschaft kann die Gruppe durch ihren Namen nicht vollständig determinieren, was der Gehalt der Gruppe ist und es können andererseits viele Momente der Gruppe eingeschlossen werden. Die Gruppe kann insofern stets neu artikuliert werden.

Die Gruppe wird durch Gegnerschaft sowohl stabilisiert, insofern sie durch die Gegnerschaft abgeschlossen wird. Sie wird durch die Gegnerschaft auch destabilisiert, da ihre Identität nicht vollständig autonom bestimmt und von anderen Gruppen abhängig ist. Eine Veränderung der gegnerischen Gruppe muss unter gewissen Umständen auch eine Veränderung der Gruppe selbst hervorrufen.

Die Bildung einer politischen Identität geschieht durch Artikulation. Artikulation bedeutet die Erfassung einer differentiell bestimmten Position. Die Differenz zu anderen Positionen muss dabei nicht unbedingt sprachlich verfasst sein, sondern kann auch in kommunikativen Handlungen (z.B. Gesten, Bildern, Lauten etc. bestehen). Dabei kann ein totaler Diskursraum aus allen Differenzen deswegen nicht hergestellt werden, weil Artikulation in einer Reaktion auf vorherige Zustände besteht. Artikulation kann deswegen auch „rhetorisch“ genannt werden. (Hetzl, 2007 S. 89) Im Gegensatz zu Rawls begreifen Laclau und Mouffe jede politische Identität und damit auch jeden politischen Wert als eine situative Reaktion. Artikulation ist dabei zugleich keine neutrale Abbildung sozialer Praxen, sondern verändert diese. Durch Artikulation wird gewissermaßen das, was repräsentiert wird (soziale Eigenschaften, ein Gemeinwille, politische Interessen etc.) erst geschaffen, wenngleich sich diese Konstitution auf vorhandene Praxen beziehen, auf diese reagieren muss. (Laclau, et al., 1985 S. 119)

Wegen der Unmöglichkeit der Schließung sozialer Identitäten ergibt sich die Möglichkeit politischer Veränderung: Jede Identität einer Gemeinschaft kann neu artikuliert werden. Dabei ist diese (Re-)Artikulation (welche nur anhand eines Gegners und durch dessen Ausschluss möglich ist) eine Bedingung für Politik. Eine Gruppe, die sich keinen Alternativen

aussetzt und ihre Regeln insofern nicht angefochten oder diskutiert werden können, ist demnach keine politische Gruppe. Angenommen ein Dorf existiert ohne Kontakt zu anderen Dörfern und hat feste soziale Regeln, die nie in Frage gestellt wurden, so ist dieses Dorf noch keine politische Gemeinschaft. Zu einer solchen wird es erst dann, wenn die Regeln in Frage gestellt werden und somit ein Zugzwang zur antagonistischen Identitätsbildung entsteht. Die Öffnung von Alternativen kann dabei durch innere (z.B. Forderungen von Homosexuellen eine Ehe schließen zu können) und äußere (z.B. durch Zuzug von Menschen, die mit anderen sozialen Regeln aufgewachsen sind) Konflikte zustande kommen.

5.3 Politik als Hegemonie

Ausgehend von der Bestimmung sozialer Identitäten als Abgrenzungsbeziehung, kann Politik als Hegemonie verstanden werden. Hegemonie meint dabei, dass eine Identität Entscheidungsmacht über die Gemeinschaft hat. Die hegemoniale Position behauptet damit für die gesamte Gemeinschaft zu stehen. Aus diesem Begriff von Politik ergibt sich ein Fokus auf emanzipatorische Kämpfe, das sind Kämpfe, die versuchen die Hegemonie abzuändern.

Laclau und Mouffe wollen ein Konzept von gesellschaftlichen Identitäten entwickeln, welches unterschiedliche partikuläre Positionen unter sich fassen kann und diese dennoch nicht in einen Konsens auflöst. Sie wenden sich damit nicht nur gegen einen die Differenzen aufhebenden Konsens, sondern auch gegen einen reinen Pluralismus oder Multikulturalismus, in welchem die einzelnen pluralen Identitäten sich gar nicht aufeinander beziehen. (Laclau, 1996 S. 20ff.) Sie wollen weder jegliche Universalisierung, d.i. Zusammenfassung partikularer sozialer Identitäten unter eine gemeinsame Identität noch deren Partikularität aufgeben.

Emanzipation einer partikularen Identität besteht sowohl darin, als solche anerkannt zu werden, als auch universale Ansprüche an die Gesellschaft zu stellen, insofern sie den gesamtgesellschaftlichen Möglichkeitsraum von Praxen verändern will (und muss, um existieren, d.h. ihre eigenen Praxen vollführen zu können, denn in den politischen Entscheidungen geht es um den Möglichkeitsraum dieser Praxen). Dieser Universalitäts-Anspruch bezieht sich dabei auf eine ganz bestimmte Gemeinschaft aus pluralen Identitäten. Die jeweilige partikuläre Identität, die einen Stellvertreterplatz für die Gesellschaft einnimmt (d.i. die Hegemonie) tut dies nicht durch eine Form transzendentaler, intersubjektiver Übereinstimmung, vielmehr hat sie durch die Verhältnisse der Subjektpositionen untereinander Entscheidungsmacht erlangt.

„[T]he chasm between the universal and the particular is unbridgeable – which is the same as saying that the universal is no more than a particular that at some moment has become dominant [...]” (Laclau, 1996 S. 26)

Die Konflikte zwischen den pluralen Identitäten können ihrer Ansicht nach nicht durch Rawls‘ transzendente Reflexion oder eine universale öffentliche Vernunft gelöst werden, sondern nur durch die Durchsetzung einer der Positionen. Dabei kann es unterschiedliche Faktoren für diese Durchsetzung geben, dies ändert nichts daran, dass diese Faktoren kein hinreichendes Kriterium für die Durchsetzung selbst sind und sich diese nur aus dem Verhältnis der Positionen zueinander ergibt. Damit widersprechen sie auch der liberalen These, partikulare Identitäten müssten aus der universalen politischen Position einer Gesellschaft herausgehalten werden. (Laclau, 1996 S. 22)

Diese Universalität verschiedener pluraler Identitäten ist deswegen möglich, weil die pluralen Identitäten Teil einer Gesellschaft sind: sie beziehen sich aufeinander, und nur durch diesen Bezug sind sie sinnvoll voneinander zu differenzieren. Dies nennt Laclau die „Grenze des Pluralismus.“ (Laclau, 1996 S. 21f.) Gleichzeitig kann wegen des Antagonismus niemals ein Zustand erreicht werden, in dem alle partikularen Identitäten in gleichem Maße den Möglichkeitsraum von Praxen bestimmen. Deswegen hat eine bestimmte partikulare Identität einen Stellvertreterplatz bezüglich der Gemeinschaft: Sie entscheidet über den Möglichkeitsraum, ist aber nicht die gesamte Gemeinschaft, sondern erhebt nur den Anspruch darauf, dass ihre Entscheidungen Geltung für die Gemeinschaft haben. Nur weil in einer Legislaturperiode eine bestimmte Partei Entscheidungen über die Gesetze eines Landes treffen kann, heißt dies nicht, dass diejenigen Parteien, die nicht an der Macht sind, d.i. Entscheidungen treffen können, nicht bestehen. Wegen der unmöglichen Repräsentation der gesamten Gemeinschaft durch partikulare Gruppen und der Unmöglichkeit die Gemeinschaft als eine einheitliche Identität zu einen, muss eine moderne Gesellschaft in einer *Succession* von Hegemonien bestehen:

The universal announces, as it were, its ‚non-place‘, its fundamentally **temporal modality**, precisely when **challenges** to its existing formulation emerge from those who are not covered by it [...] (Butler, 2000 S. 39) (Fettdruck F.M.)

Die universelle Position begrenzt mögliche Praxen, aber die universelle Position und ihre Bestimmung des praktischen Möglichkeitsraums kann auch abgeändert werden.

The universal emerges out of the particular [...] as an incomplete horizon suturing a dislocated particular identity. (Laclau, 1996 S. 26)

Da die universale Position einen (aus einem bestimmten Kontext heraus bestimmten und daher unvollständigen) Möglichkeitsraum vorgibt, ist sie ein „Horizont“, in welchem sich

andere partikuläre Identitäten konstituieren können. Diese nicht-hegemonialen Identitäten imaginieren einen alternativen Horizont, d.h. Möglichkeitsraum und werden deswegen von Laclau als „delokalisiert“ beschrieben: Ihre Verwirklichung wird gewissermaßen in die Zukunft projiziert und bezeichnet dabei einen von der Hegemonie abweichenden Möglichkeitsraum.

Die Abhängigkeit der differentiellen politischen Identitäten untereinander macht die jeweilige hegemoniale Position anfällig: Durch Veränderungen ihres konstitutiven Außen verformt auch sie sich. Die Hegemonie muss auf die Veränderungen ihres konstitutiven Außen reagieren. Deswegen muss für einen Emanzipationskampf immer auch das hegemoniale Regime und seine machtvollen Entscheidungen erkannt werden, um durch Veränderung der hegemonialen Position auf eine Anerkennung der eigenen Identität und einer Veränderung des Möglichkeitsraums von Praxen hinzuwirken. Man könnte dies auch so formulieren: Die sich emanzipierende Position muss gesamtgesellschaftlich anschlussfähig sein.

„These demands cannot be made in terms of difference, but of some universal principles that the [e.g.] ethnic minority shares with the rest of the community [...]“ (Laclau, 1996 S. 28)

Dabei besteht eine gegenseitige Anerkennung der Positionen. Diese ist machtvoll, nicht gewaltvoll: Der Versuch die hegemoniale Position zu verändern ist kein Versuch sie zu vernichten.

[A] system of oppression (that is of closure) can be combated in two different ways – either by an operation of inversion which performs a new closure, or by negating in that system its universal dimension: the principle of closure as such (Laclau, 1996 S. 33)

Eine gewaltvolle Vernichtung der hegemonialen Position würde nicht unbedingt bedeuten, dass sich die Strukturen, aus welchen die Forderungen der ausgegrenzten Position ergeben, verändern. Emanzipation bedeutet die Veränderung von Strukturen.

5.4 Macht und Gewalt

Mouffe und Laclau bezeichnen den Ausschluss von Alternativen als einen machtvollen Akt. Macht besteht demnach in der Durchsetzung einer bestimmten Identität und der Unterdrückung gegnerischer Alternativen. Dabei verstehen sie diese Art von Unterdrückung nicht als gewaltvoll (im Gegensatz zu Schmitt), insofern die hegemoniale Identität in ihrem Bestehen von der Beziehung zu den ausgegrenzten Alternativen abhängig ist. Eine gewaltlose Gegnerschaft bezeichnen sie als „Agonismus“.

Dabei betonen sie, dass ein Umschlagen von Hegemonie in Gewalt jederzeit möglich ist, und zwar dann, wenn die Machtstrukturen sich auflösen. Das Umschlagen in Gewalt

kann auf beiden Seiten der Macht möglich sein. Entweder die Ausgegrenzten bekommen keine Möglichkeit sich zu artikulieren und die Hegemonie abzuändern. In einer solchen Situation haben sie keinen Zugriff auf die Hegemonie und können deswegen zur Gewalt greifen. Oder die Hegemonie hat ihre Kontrolle über die Ausgegrenzten verloren und versucht durch Gewalt ihre Kontrolle wiederzuerlangen.

Eine ähnliche Unterscheidung zwischen Macht und Gewalt führt Hannah Arendt ein: Gewalt missachtet die Person, gegen die sie sich richtet. Macht hingegen muss die Person, auf die sie sich bezieht gerade anerkennen und ihr eine autonome Handlungsfähigkeit zugestehen, um ihre Handlungen zu regulieren/ zu kontrollieren. Arendts Position unterscheidet sich von der agonistischen Position darin, dass sie Politik als gemeinsames, machtvolleres Handeln betrachtet und Gewalt als unpolitisch charakterisiert. (Arendt, 1970 S. 43ff.) Dennoch sieht Arendt Gewalt als eine nachvollziehbare Antwort auf den Entzug von Handlungsmacht.

Every decrease in power is an open invitation to violence – if only because those who hold power and feel it slipping from their hands, be they the government or be they the governed, have always found it difficult to resist the temptation to substitute violence for it. (Arendt, 1970 S. 87)

Einen Entzug von Handlungsmacht auf Seiten der Regierten sieht Arendt in Übereinstimmung mit der agonistischen Politiktheorie darin, dass die Regierten keine Möglichkeit haben, die Regierung zu beeinflussen. Dies kann u.a. auch dadurch geschehen, dass die Entscheidungen der Regierung nicht mehr nachvollziehbar sind, durch die „Scheinheiligkeit“ der Regierenden. Eine andere Form des Entzugs von Handlungsmacht auf Seiten der Regierten sieht Arendt in der starken Verselbstständigung von Regeln. In stark bürokratischen Systemen sind die Amtsträger (und Repräsentanten der Macht) nur noch Ausführende eines „funktionierenden“ Systems. Dies bedeutet aber für die Regierten, dass sie keinen handelnden Einfluss mehr auf die Regierung durch die so institutionalisierten Regeln nehmen können, da sie kein handelndes Gegenüber haben.

Im Gegensatz zu Arendt halten Laclau und Mouffe eine paritätische Machtverteilung im gemeinsamen politischen Handeln für unmöglich. Wegen des abgrenzenden Charakters von Subjektpositionen kann egalitäres gemeinsames Handeln allenfalls innerhalb von Subjektpositionen, aber nicht zwischen ihnen stattfinden. Dennoch sollen alle Subjektpositionen das Recht haben, ihre Position zu verteidigen.

Gegen Rawls und mit Arendt betonen Laclau und Mouffe die emotionalen Implikationen und Voraussetzungen von Macht. Eine Abstraktion von Emotionen im Sinne von

Rawls' Schleier des Nichtwissens halten sie deswegen für irreführend. Es besteht kein Gegensatz zwischen Emotionen und Politik. Auch für Arendt ist eine Distanzierung von Emotionen problematisch und muss qualifiziert werden.

Absence of emotions neither causes nor promotes rationality. 'Detachment and equanimity' in view of 'unbearable tragedy' can indeed be 'terrifying' [...]. In order to respond reasonably one must first of all be 'moved', and the opposite of emotional is not 'rational', whatever that may mean, but either inability to be moved, usually a pathological phenomenon, or sentimentality, which is a perversion of feeling. (Arendt, 1970 S. 64)

Politik muss demnach nicht als emotional „distanziert“ charakterisiert werden.¹⁴

5.5 Politisierung von Sozialem und Sozialisierung von Politik

Da sich Politik immer auf eine Gemeinschaft bezieht, soll hier das Verhältnis von Politik und Gemeinschaft bzw. die Prozesse der Sozialisierung und Politisierung erläutert werden. Politik besteht für Laclau und Mouffe in der Institutionalisierung zuvor reflektierter, artikulierter antagonistischer Identitäten. Die Reflexion bezieht sich auf zuvor unartikulierte, implizite soziale Praxen. Diese werden durch Reflexion veränderbar. Die veränderten sozialen Praxen werden dann wiederum „fixiert“.

„A political logic, however, has something specific to it, which is important to stress. While social logics consist in rule-following, political logics are related to the institution of the social. Such an institution, however, as we already know, is not an arbitrary *fiat* but proceeds out of social demands and is, in that sense, inherent to any process of social change.“ (Laclau, 2005 S. 118)

Soziale Praxen, die nicht artikuliert werden, beschreibt Laclau als „sedimentiert“, d.h. sie sind nicht entscheidbar, stehen nicht zur Debatte. Jede soziale Praxis ist prinzipiell entscheidbar/ veränderbar. Praxen werden dadurch entscheidbar, dass sie reflektiert und dabei auf die Identität der Gemeinschaft bezogen werden. Dabei sind unterschiedliche Verallgemeinerungen, d.i. Identitäten der Gemeinschaft möglich, wodurch eine Entscheidung zwi-

¹⁴ Mouffe will darüber hinausgehend die Bindung an Gruppen überhaupt durch Emotionen begründen. Sie bezieht sich dafür auf Freud und dessen Erklärung von Massen- und Gruppenpsychologie. Bei Freud beruht Gruppenbildung auf einer Vermeidungsstrategie von Unlust, genauer von menschlich erzeugter Unlust durch Aggression. „Das soziale Gefühl ruht also auf der Umwendung eines erst feindseligen Gefühls in eine positiv betonte Bindung von der Natur einer Identifizierung.“ (Freud, 2005 [1921] S. 98) Die Aggressionen innerhalb einer Gruppe werden dadurch beseitigt, dass sich alle gemeinsam an ein Symbol/ ein Kriterium binden und sich mit diesem identifizieren. Das hat zu Folge, dass Aggression nun gegenüber jenen besteht, die sich nicht an das Symbol binden. Gruppenbildung würde hier also aus emotionalen Gründen in einem Antagonismus münden. Begehrt wird nun das Symbol selbst, bzw. dessen Kontrolle über die eigenen Bedürfnisse. Die erststufigen Bedürfnisse verschwinden dabei aber nicht. Dies könnte evtl. zu einer Diskussion um adaptive Präferenzen (siehe Kapitel 4.1) und die Internalisierung äußerer Sanktionsstrukturen beitragen.

schen verschiedenen Artikulationen der sozialen Praxis nötig wird. So kann man sich beispielsweise fragen, was „katholisch“ überhaupt bedeutet und durch eine solche Reflexion über einen Allgemeinbegriff zu unterschiedlichen Festlegungen von Regeln innerhalb einer katholischen Gemeinschaft gelangen.

Die Verallgemeinerung sozialer Praxen erzeugt eine Öffnung, d.h. die Möglichkeit von Veränderung. Die (Re-)Institutionalisierung in konkreten politischen Entscheidungen ist ein Prozess der „Schließung“, d.h. der Festlegung eines bestimmten Möglichkeitsraums für Praxen. Laclau beschreibt deswegen Politik und ihre Institutionen als „dezentrierte Gesellschaft“. (Laclau, 1990 S. 91) Diese De-Sedimentierung kann auch als Ideologiekritik beschrieben werden: Sie macht die Struktur der Gemeinschaft sichtbar/ explizit. Solange die Struktur der Gemeinschaft nicht explizit gemacht wird, kann auch nicht über den Möglichkeitsraum sozialer Praxen entschieden werden. Politik setzt notwendigerweise De-Sedimentierung voraus. Deswegen muss eine Hauptaufgabe von Politik darin bestehen, die Restriktionen in sozialen Praxen, d.h. ihren Möglichkeitsraum sichtbar zu machen.

Die politischen Entscheidungen werden für gewöhnlich wieder sedimentiert, d.h. fixiert durch einen Vorgang, der „Sozialisierung der Politik“ genannt werden kann. Die Sozialisierung politischer Entscheidungen ist eine Strategie von Hegemonien, um sich unanfechtbar zu machen und sich zu stabilisieren. Sie erscheinen dann als universell gültig. Ihre machtvollen Entscheidungen können nicht mehr als Entscheidungen thematisiert werden. Dadurch verschleiert die Hegemonie ihr konstitutives Außen und den damit verbundenen Ausgrenzungs-Prozess. Durch Sozialisierung löschen politische Regime ihre diskursiv expliziten Alternativen aus. Der umgekehrte Prozess der Politisierung ist insofern ein Prozess der De-Totalisierung, d.h. der Anfechtung der Geltung sozialer Praxen. (Laclau, 1996 S. 50)

Dieser Prozess der De-Sedimentierung ist nur deswegen möglich, weil sich soziale Praxen nicht vollständig „schließen“, d.h. nicht vollständig als empirische Tatsachen etablieren können. Eine soziale Institutionalisierung katholischer Ehe beispielsweise kann faktisch durchbrochen werden. Dies nennt Laclau die „Unmöglichkeit von Gesellschaft“ (ebd.): Jede gesellschaftlich strukturierte Praxis lässt Abweichungen zu und es ist deswegen nicht möglich eine Gesellschaft vollständig zu einen.

Der Prozess der Politisierung ist andererseits nur deswegen möglich, weil nicht alle sozialen Praxen zugleich infrage gestellt werden, d.h. immer eine gewisse Geschlossenheit der Gesellschaft bestehen bleibt. So kann eine Veränderung praktischer Möglichkeitsräume erfolgen: Diese Veränderung kann nur vor dem Hintergrund einer „festgehaltenen“, d.h. identischen Gemeinschaft als Veränderung gelten.

6 Liberale Einwände gegen die radikale Politiktheorie

Die soweit vorgestellte agonistische Politiktheorie hat aus Sicht des liberalen Politikverständnisses einige Probleme. Der zentrale Wert von Gerechtigkeit wird aufgegeben und zu gerät einem kontingenten und anfechtbaren Wert unter vielen. (5.1) Dabei kann Gerechtigkeit gerade nicht als ein universeller Wert etabliert werden, weil der für Rawls so zentrale Nachvollzug und die Prüfung von politischen Werten durch Vernunft in der agonistischen Politiktheorie nicht als wichtig erachtet wird. (5.2) Die agonistische Politiktheorie weist die liberale Vorstellung eines autonomen Individuums zurück. So aber wird nicht nur der zentrale Wert der Gerechtigkeit aufgegeben, sondern auch derjenige der freien, individuellen Lebensgestaltung von Individuen (5.3) und deren individueller Verantwortung (5.4). War das Ziel von Rawls, Freiheit und Gleichheit durch stabile und gerechte Institutionen zu garantieren, so halten Laclau und Mouffe jede Zementierung von Zuständen für fatal. Damit unterlaufen sie aus Sicht der liberalen Theorie stabile moralische Werte der Politik und führen so eine Desintegration der Gesellschaft herbei. (5.5) Diese Einwände sollen im Folgenden diskutiert werden. Ich werde dabei zeigen, dass sich die agonistische Politiktheorie weitgehend gegen die Einwände der liberalen Politiktheorie verteidigen lässt und der agonistische Politikbegriff plausibel ist.

6.1 Gerechtigkeit und Legitimität

Das agonistische Politikmodell ist „radikal“, d.h. es befasst sich mit der Konstitution von Politik, nicht mit ihrer Gerechtigkeit oder Legitimität. Unangesehen der Konstitutionsweise von Politik scheint es im Allgemeinen wünschenswert, gerechte und legitime Entscheidungsprozesse zu etablieren (insbesondere, wenn man annimmt, dass sie den praktischen Möglichkeitsraum einer Gesellschaft strukturieren).

Für Laclau und Mouffe kann jedoch Gerechtigkeit als politischer Wert nicht unabhängig von politischen Prozessen der Identitäts-Konstitution betrachtet werden. Dabei konstituiert spontane, nicht weiter begründbare (und insofern nicht im Vorhinein vernünftig legitimierbare) Abgrenzung solche Identitäten. Die Normen der Gerechtigkeit werden durch Hegemonien festgelegt und Argumentation auf der Grundlage von Gerechtigkeit kann deswegen nur *innerhalb* der Hegemonie, bzw. nach ihren Maßgaben stattfinden.

Es bleibt dennoch die Frage, wie Hegemonien als *legitim* gelten können. Der Begriff legitimer Geltung oder der (Selbst-)Legitimation ist für Laclau und Mouffe damit gleichzusetzen, dass eine bestimmte Hegemonie gesamtgesellschaftliche Geltung ihrer politischen Entscheidungen beansprucht. Sie behauptet „die Gesellschaft“/ alle gesellschaftlichen Praxisen zu repräsentieren. Von ihr ausgeschlossene Identitäten sind nicht legitim und gehören nicht zur Gesellschaft. Legitimität wird demnach innerhalb der Hegemonie definiert. Für die Ausgegrenzten, bzw. aus einer vergleichenden und beobachtenden Perspektive ergibt sich die deskriptive, nicht normative Frage, wie Hegemonien zu Akzeptanz kommen. Diese Akzeptanz muss nicht unbedingt positiv (etwa in einer emotionalen Bindung an die Hegemonie) sein. Sie kann auch darin bestehen, dass Versuche, die Hegemonie zu ändern, ausbleiben.

Die anschließende Frage ist deswegen für Laclau und Mouffe, was legitimierbare Forderungen von außerhalb der Hegemonie ausmachen: Wie kann eine nicht in der Hegemonie eingeschlossene Identität zu ihrem Recht kommen? Die Legitimierung einer Forderung muss dabei in einer Veränderung der Hegemonie bestehen. Dazu müssen sich die Subjektpositionen einer Gesellschaft zu einer neuen „Äquivalenzkette“ formieren. Durch eine solche Äquivalenzkette wird eine neue Hegemonie etabliert, und damit ein anderes Verständnis der universalen Position der Gesamtgesellschaft. Damit ändert sich auch, was gerecht/ legitim ist. Wegen der Notwendigkeit für den Prozess der Legitimierung eine breite Äquivalenzkette zu bilden, welche fähig ist, den Platz der „Gesamtgesellschaft“ einzunehmen, treten Laclau und Mouffe für einen „Populismus“ ein. Unter Populismus verstehen sie die Artikulation eines Gesellschafts- oder Volksbegriffs.

Populismus kann freilich als Manipulation der Massen kritisiert werden.¹⁵ Populistische Politikformen konstruieren demnach einen symbolischen Gegner, der nicht mit den politischen Forderungen in Verbindung steht (etwa „die Ausländer“). Diese symbolische Konstruktion eines Gegners scheint gerade eine Gewalt provozierende Verschleierung der wahren Probleme und Gegner. Durch einen populistischen Begriff von Gesellschaft wird eine unzulässige, weil auf einer Illusion gegründete (und nur durch eine Illusion mögliche) Vereinfachung vorgenommen. Insbesondere die Erkenntnisgrundlage, auf welcher Forderungen formuliert und Entscheidungen getroffen werden, wird vereinfacht. So kann es dazu kommen, dass die eigentlichen Beschwerden faktisch nicht mehr formuliert werden oder gar nicht mehr formuliert werden können, weil ihnen die epistemische Grundlage genommen ist. Solche Manipulation erfolgt u.U. zur Machtvergrößerung einer kleinen Gruppe von Individuen oder einzelner Machthaber.

In dem Theorieapparat Laclaus und Mouffes lässt sich nur schwer zwischen solchen manipulierenden, ineffektiven Symbolisierungen und nicht-manipulativer Symbolisierung/ Artikulation politischer Interessen unterscheiden. Manipulation und Repräsentation erscheinen als identische Vorgänge, insofern in beiden Fällen politische Interessen gebildet werden. Manipulation kann in Laclau und Mouffes Theorie deswegen nicht als Verschleierung der Tatsachen, sondern nur als Verschleierung des Konstitutions-Vorgangs von Antagonismen gelesen werden. Aber nicht einmal von einem „objektiven“ Gegner kann gesprochen werden.

Immunisierung und Vereinheitlichung (etwa im Faschismus) können jedoch auch ohne einen Begriff von politischer Vernunft und Objektivität anhand ihres (noch in Abschnitt 5.5 zu behandelnden) Ideals der Offenheit kritisiert werden. Herrschaft kann (und sollte) immer angefochten werden. Eine Korrektur von Herrschaft kann in einer Einforderung von Rechenschaft durch die von der Herrschaft ausgeschlossenen bestehen. Die von der Herrschaft Ausgeschlossenen haben durch ihre notwendige Autorisierung und die Möglichkeit der Einforderung von Rechenschaft Kontroll- und Kritik-Möglichkeiten. Jede hegemoniale Macht ist gezwungen, auf die von ihr Ausgeschlossenen einzugehen, insofern ihre Macht in deren Kontrolle besteht. Verliert die Hegemonie Akzeptanz, so verliert sie auch ihre Macht.

¹⁵ Interessanterweise ist Rawls in der Forschungsdebatte ebenfalls ein Populismus der „Vernunft des Volkes“ vorgeworfen worden, ein (ungerechtfertigten) Glauben an die Vernünftigkeit basisdemokratischer Entscheidungen. Vgl. **Es ist eine ungültige Quelle angegeben.**

When representatives become too separated, constituents lose the sense that they have influence over policy-making, become disaffected, and withdraw their participation. (Young, 2000 S. 132)

Als Beispiel kann man sich hier eine Stadtteilgemeinde mit einer großen Zahl an neu Hinzugezogenen aus anderen Gesellschaftsformen denken. Die Zugezogenen haben andere gesellschaftliche Regeln gelernt und können durch die bestehende Ordnung nicht kontrolliert werden, bzw. sind nicht schon an diese gebunden. Ein dadurch entstehender Konflikt zwischen unterschiedlichen Vorstellungen der gesellschaftlichen Ordnung kann die Stadtteilbewohner dazu zwingen, ihre Regeln so zu ändern, dass die neuen Bewohner (partiell) integriert werden können. Dies kann positiv auch als Chance gelesen werden, sich bewusst zu machen, welche Regeln gelten, und ob diese weitergeführt werden sollen.

Laclau und Mouffe sehen den Vorteil einer Ablehnung der Unterscheidung zwischen manipulierten und objektiven Interessen, d.h. auch einer Zurückweisung einer Entfremdungs-Kritik darin, dass es kein politisches Expertentum, keine „Avantgarde“ geben kann, die den Bürgern vorschreibt, was ihre wahren Interessen sind. So gesehen betrachten Laclau und Mouffe die Rede von objektiven Interessen gerade als Strategie der Manipulation.

Zusammenfassend kann man sagen, dass Laclau und Mouffe zwar einen Begriff von Gerechtigkeit im Sinne Rawls ablehnen, dass sie aber Prozesse der Legitimierung und Kontrolle von Herrschaft durch Autorisierung und Einforderung von Rechenschaft einführen. In der agonistischen Politiktheorie kann man zwar nicht von politischen „Illusionen“, wohl aber von einer Fixierung und Immunisierung von Herrschaft sprechen.

6.2 Politische Vernunft

Ein weiterer zentraler Vorwurf der liberalen Politiktheorie gegenüber Laclau und Mouffe besteht in der Vernachlässigung von Vernunft und der Überbetonung von Emotionen und Affekten. Emotionen und Affekte führen aus Sicht der liberalen Politiktheorie zu Vorurteilen und einseitigen Verzerrungen. In der Politik müsse man gerade von seinen emotionalen Bindungen Abstand nehmen.

Der von der liberalen Politiktheorie Rawls verwandte Begriff von Vernunft kann einerseits als eine Vorstellung einer universalen, rationalen Kapazität im Sinne aufklärerischen Denkens gelesen werden. Diese Vorstellung von Vernunft lehnen Laclau und Mouffe ab, da ihre Politiktheorie auf Praxen, nicht auf universalen Werten beruht. Diese Art objektiver Vernunft kann es für Laclau und Mouffe nicht geben, da ein zum einen ein politisch nicht positionierter Blick auf soziale Tatsachen unmöglich ist und da die universale Position der Vernunft historischen Veränderungen unterworfen ist.

Rawls' Vernunftbegriff kann jedoch auch als kritische Überprüfung interpretiert werden. Eine solche kritische Überprüfung kommt ohne einen aufklärerischen Begriff von Vernunft aus. Kritische Überprüfung ist auch für Laclau und Mouffe entscheidend für politische Veränderungsprozesse.

There is need for what may be called ‚trans-positional‘ assessment – drawing on but going beyond different positional observations. The constructed ‚view from nowhere‘ would then be based on synthesizing different views from distinct positions. (Sen, 1993 S. 130)

Sen verlangt dabei eine „personal invariance without making a blanket demand for positional invariance.“ (Sen, 1993 S. 143) Die Annahme der Invarianz zwischen Personen ist für Laclau und Mouffe problematisch, da für diese Annahme nicht unbedingt ein Essentialismus, zumindest aber ein (aus ihrer Sicht kontingenter und historisch wandelbarer) Begriff der Person als invariant vorausgesetzt werden muss. Die jeweilige Weise, an bestehenden Zuständen Kritik zu üben, kann nicht durch einen „Blick von nirgendwo“, oder einen Blick von einem universalen, alle Positionen übergreifenden Standpunkt vorgenommen werden. Politische Forderungen sind an die jeweilige Subjektposition gebunden. Zwischen den rivalisierenden Konzepten des Möglichkeitsraums von Praxis kann nicht vernünftig, im Sinne einer universalen Vernunft verhandelt werden. Auch menschliche Grundkapazitäten können unterschiedlich artikuliert werden und verändern sich deswegen historisch. Der Antagonismus ist deswegen nicht rational zu lösen und ist “[...] rather an aporia internal to the principle of representation as such.“ (Laclau, 2006 S. 107)

Dies provoziert den Vorwurf des Kultur-Relativismus und einer Immunisierung gegenüber Kritik der jeweiligen Positionen. Mit Nida-Rümelin kann man kritisieren, dass das politische Handeln selbst von Rationalität geleitet sei, und nicht von Leidenschaften oder situativen Verhältnissen. Rationalität sei der Bewertungs-Maßstab für politisches Handeln. (Nida-Rümelin, 2017) Daran schließt sich der Vorwurf eines Kultur-Relativismus und einer daraus folgenden Immunisierung gegenüber Kritik an: Gibt es keine rationalen Maßstäbe der Beurteilung einer Position, so kann man mit jeder Position durchkommen: Jede Position kann sich darauf zurückziehen, dass sie eben aus einer bestimmten Position heraus handelt und argumentiert.

Kritik kann jedoch auch ohne ein gemeinsames Verständnis einer einheitlichen Gesellschaft oder Menschheit formuliert werden. Für Laclau und Mouffe ist der symbolische Diskursraum niemals vollständig geschlossen im Sinne einer Totalität der Gesellschaft oder Menschheit. Gerade deswegen kann Kritik geübt werden. Definiert man Relativismus nicht als Immunität gegenüber Kritik, sondern als Ablehnung universeller Werte, dann ist die agonistische Position natürlich als relativistisch zu bezeichnen. (Nida-Rümelin, 1999 S. 210)

Laclau und Mouffe verstehen die Ausübung von Kritik an politischen Zuständen nicht als moralische Beurteilung dieser Zustände, sondern als Versuch, die intersubjektive Praxis zu verändern. Die Kritik hat insofern nicht Personen, sondern Praxen als Gegenstand und sie ist unabhängig von moralischer Kritik an Personen. Dies zeigt sich auch daran, dass aus moralischen Verurteilungen kein Recht auf Intervention folgt. (Nida-Rümelin, 1999 S. 214f.)

Das Hauptziel von Laclau und Mouffe in ihrer Kritik an Objektivität und universaler Vernunft ist nicht direkt Zurückweisung vernünftiger moralischer Bewertungsmaßstäbe. Stattdessen wollen sie gegen die Behauptung argumentieren, die politischen Interessen einer Gruppe wären außerhalb situativer Positionen objektiv oder gar überzeitlich feststellbar. Auf dieser Grundlage kritisieren sie auch die universelle Festlegung von intersubjektiven Interaktions-Regeln, wie der Toleranz: Die Bedeutung solcher Regel zeige sich in der konkreten gesellschaftlichen Praxis und diese sei von dem Verhältnis der Subjektpositionen abhängig. Das Verhältnis zwischen Subjektpositionen, auf welches sich Politik bezieht, kann sich durchaus ändern und kann deswegen nicht anhand von objektiven Wertmaßstäben reguliert werden. Dass Werte situativ gebildet werden, bedeutet jedoch wie oben erläutert nicht, dass sie immun gegenüber Kritik werden, sondern nur dass diese Kritik nicht von einem universalen, den jeweiligen Positionen überlegenen Standpunkt formuliert werden kann. Außerdem läuft man mit einem rein rationalistischen Politikmodell Gefahr, diejenigen Ansprüche, welche nicht mit allgemeinem Konsens, welchem Rationalität unterstellt wird, konform gehen, unbemerkt auszuschließen. Ohne einen rationalen Konsens entgeht man einer Pathologisierung nicht in der Mehrheitskultur enthaltener Stimmen.

Laclau und Mouffe lehnen einen universalen Vernunft- und Objektivitätsbegriff ab. Ihre Theorie beinhaltet jedoch durchaus heuristische Vernunft-Konzepte wie das der kritischen Überprüfung. Sie halten dabei eine Anerkennung und Integration emotionaler Aspekte der Politik für unerlässlich, um politische Veränderungen zu verstehen und bestimmte Subjektpositionen nicht zu pathologisieren.

6.3 Verantwortung

Mit Nida-Rümelin kann man Perspektiven wie die der agonistischen Politiktheorie kritisieren, weil sie individuelle Verantwortung unterwandern. (Nida-Rümelin, 2017 S. 49f.) Mouffe und Laclau aber denken, dass eine solche politische Verantwortung nur auf der Grundlage von kollektiven Identitäten und der Identifizierung mit diesen, nicht auf der Grundlage eines Konzepts autonomer Individuen möglich ist. Man muss aus ihrer Sicht zunächst Hegemo-

nien und Beziehungen zwischen Subjektpositionen erkennen können, um etwas gegen Unterdrückungsverhältnisse tun zu können. Individuelle Verantwortlichkeit reicht für Politik nicht aus, da sich Politik auf gesellschaftliche Strukturen, nicht individuelle Handlungen bezieht. Jedes Individuum ist jedoch dazu angehalten, sich mit anderen zu verbünden, um politische Strukturen zu verändern. (Mouffe 2007, 154)

Wenn jedoch alle Subjektpositionen voneinander abhängig sind, besitzt keine von ihnen die notwendige Autonomie, um gesellschaftliche Verhältnisse zu ändern.

To recast the intersectionality thesis into structural-functionalist terminology, we might say: the problem is that modifying one sub-system (economic, legal, political; race, gender, class) is merely change within the system, but does not constitute change of the system, and often languishes in the face of boundary-maintaining pressures. (Zheng, 2018 S. 8f.)

Gesellschaftliche Verhältnisse können sich dann nur noch durch die kausale Logik sozialer Strukturen ergeben, aber nicht von verantwortlichen, handelnden Agenten erreicht werden. Angesichts einer (zumindest partiellen) gegenseitigen Abhängigkeit und Identitäts-Bestimmung kann Verantwortlichkeit zumindest nicht aus autonomer Selbst-Bestimmung herrühren. Dabei muss fehlende Autonomie nicht unbedingt weniger Wohlergehen bedeuten. Dass Selbst-Bestimmung und gemeinschaftliches Wohlergehen nicht miteinander verbunden sind, wurde oben schon mit Sen gezeigt. Selbst-Bestimmung und die aus dieser mögliche Zuschreibung von Verantwortung scheinen jedoch einen Eigenwert zu besitzen. Für Laclau und Mouffe besteht dieser nicht in einem individualistischen Autonomie-Verständnis im Sinne einer Freiheit von äußeren Zwängen, sondern in der Möglichkeit von Souveränität, d.h. Entscheidungen über den praktischen Möglichkeitsraum zu treffen. Innerhalb ihres Konzeptes von Autonomie lässt sich auch ein Begriff von Verantwortung definieren, welcher im Folgenden erläutert werden soll.

Durch die Unterbestimmtheit der Struktur politischer Identitäten ist ein Spielraum gegeben, in welchem individuelle Verantwortung und Autonomie definiert werden können. Dieser Spielraum kann prospektiv durch Reflexion der eigenen Gebundenheit/ Restriktionen der eigenen Handlungen und der Offenheit der Vorschriften über Handlungen bestimmt werden. Zheng beschreibt diese Offenheit von Handlungen innerhalb von Rollen wie folgt:

Performing a role, then, is an ongoing process of making infinitely many tiny decisions about how to perform it, thereby calibrating one's behavior with another's expectation and behavior at the same time that the other is calibrating their expectation and behavior with yours. (Zheng, 2018 S. 7)

Der Akteur ist also nicht vollständig für seine Handlungen verantwortlich, insofern sie einem kollektiv gegebenen Rahmen unterliegen und durch Routinen und Erwartungen anderer stabilisiert werden. Er ist aber auch nicht unverantwortlich, denn er ist fähig diesen Rahmen, den Möglichkeitsraum seiner Handlungen durch Unterbrechung der strukturell wiederholten, und dadurch den Rahmen bestimmenden Praxen zu verändern. Dabei muss er andere Individuen mit in seine Handlungen einbeziehen, insofern die Struktur kollektiv stabilisiert wird. Es liegt so in seiner Verantwortung, sich mit Anderen in Kollektiven zusammenzuschließen, um den Möglichkeitsraum von Handlungen zu verändern. Dieser Möglichkeitsraum ist per definitionem prospektiv.

Die innerhalb von Strukturen bestehende Verantwortung liegt deswegen nicht in einer mit Schuld verbundenen retrospektiven Zuschreibung. Die Struktur einer Gesellschaft kann keinem Einzelnen zugeschrieben werden. Zuschreibung von Schuld funktioniert erst auf der Grundlage dieser gesellschaftlichen Struktur. Stattdessen besteht Verantwortung gegenüber der Veränderung von Strukturen nur prospektiv. Einzelpersonen können für das Versäumnis, unterordnende Strukturen zu ändern, und sich dabei mit Mitmenschen zusammenzuschließen, verantwortlich gehalten werden. Diese Verantwortung kann als eine Art „ziviler Ungehorsam“ paraphrasiert werden. Ziviler Ungehorsam lässt sich auf der Grundlage bestehender Strukturen nicht rechtfertigen, insofern er auf die Veränderung dieser Strukturen abzielt und sie unterbricht.

Politische Verantwortung kann bei Laclau und Mouffe zwar nicht im liberalen Paradigma individueller Handlungszuschreibung verstanden werden. Diese Form von Verantwortung ist jedoch rein retrospektiv gedacht und setzt das bestehende System von Zuschreibungs- und Sanktions-Regeln voraus. Demgegenüber kann man innerhalb der agonistischen Politiktheorie einen anspruchsvollen Verantwortungs-Begriff der Verpflichtung zu zivilem Ungehorsam, d.h. einer Veränderung von Strukturen vertreten. Dabei soll die Relevanz individueller Verantwortungs-Zuschreibung zur möglichen Sanktionierung für eine politische Ordnung nicht unterschätzt werden. Sie ist nur keine Verantwortung, welche dem Individuum in einem starken, außerhalb der Ordnung bestehenden Sinne zukäme.

6.4 Individuelle Freiheit

Wird aber nicht doch für diese Art zivilen Ungehorsams ein freies Individuum benötigt? Sind nicht gerade kollektive Strukturen überhaupt normierend und entwürdigend? Strukturen können gerade jede Würde von Individuen vernichten (Arendt, 1970 S. 63) Dass sich ein Individuum als Mensch begreift, d.h. als ein handelndes Wesen von Würde, hat nennenswer-

tes politisches Potential und kann u.U. als eine Bedingung von Politik im Sinne von Entscheidungen über soziale Praxen bestimmt werden. Nur Individuen können in diesem Sinne frei und verantwortlich sein. Deswegen muss es nach Auffassung der liberalen Politiktheorie ein politisches Ziel höchster Priorität sein diese Freiheit zu *schützen*, insofern sie strukturell politisch nicht erzeugt, ja sogar vernichtet werden kann.

Laclau und Mouffe würden einwenden, dass die hier mit „Individuum“ bezeichnete Instanz schon gesellschaftlich – nämlich durch eine liberale Hegemonie – präfiguriert ist. Individuen in diesem Sinne stehen keineswegs außerhalb von Subjektpositionen oder können politisch geschützt werden. Vielmehr wird das, was sie gesellschaftlich sind, durch Politik geformt. Sie sind z.B. Teil eines individualistischen Paradigmas oder gar eines Individualismus, verstanden als Subjektposition. Dies zeigt sich insb. daran, dass sich die Vorstellung von Individuen historisch verändert hat. Auf der anderen Seite schlagen sich heute durch das Ventil des Individualismus viele Emanzipations-Bestrebungen nieder, die jedoch wegen ihrer fehlenden Äquivalenzkettenbildung gegen das den Individualismus strukturell erzeugende System nicht in Emanzipation, sondern eher in einer weiteren strukturellen Angleichung der Individuen münden.

For there to be a 'democratic equivalence' something else is necessary: the construction of a new 'common sense' which changes the identity of the different groups, in such a way that the demands of each group are articulated equivalentially with those of others [...] (Laclau, et al., 1985 S. 183)

Demnach behindert der Individualismus eher die politische Emanzipation, als dass er sie fördert.

Mit Individuen im strengen Sinne können ihrer Meinung nach nicht diskursiv erfassbare „Singularitäten“, Ereignisse der Unterbrechung von Strukturen gemeint sein. Diese „madness“ der Unterbrechung schlägt sich zeitlich gesehen durch Veränderung in der Struktur nieder. (Laclau, 1996 S. 60) Diesen Vorgang nennt Laclau eine „Simulation“:

This supplement which is a decision *sensu stricto* has a peculiar ontological status: it cannot be a substance of its own (e.g. a self-centred consciousness) and, however, has to be in some way self-determined, because it cannot appeal as its ground to anything different from its own singularity. I would say that we have here something of the nature of a simulation. (Laclau, 1996 S. 57)

Deswegen kann man sagen, dass diese Singularität zwar die Bedingung für Politik ist, sie nicht selbst politisch ist, da sie sich niemals in einer konkreten Ordnung substantiell umsetzen kann.

Durch ein Verständnis individueller Freiheit als Singularität kann also kein sozialer *Bereich* des Privaten, welcher von der Politik „geschützt“ werden könnte, abgetrennt werden.

Singularität besteht in einem politisch substantiellen Sinne nicht vor der politischen Ordnung und deswegen kann man nicht von einem „Naturrecht“ sprechen. Der Sinn von Naturrecht war eine Art Emanzipations-Bewegung gegenüber Machthabern, aber einen Emanzipationskampf vom Naturrecht aus zu führen, führt zu einem falschen Verständnis von der Kampf um ein Recht:

The ideal of ‚natural‘ rights prior to society – and, indeed, the whole of the false dichotomy individual/society – should be abandoned and replaced by another manner of posing the problem of rights. It is never possible for individual rights to be defined in isolation, but only in the context of social relations which define determinate subject positions. [...] It is in this sense that the notion of ‘democratic rights’ must be understood, as these are rights which can only be exercised collectively, and which suppose the existence of equal rights for others. (Laclau, et al., 1985 S. 184f.)

Die Existenz von Individuen und ihrer privaten Ausübung von Freiheit vor dem Staat ist eine politische Konstruktion. Durch eine Trennung zwischen einem Bereich des Privaten und Öffentlichen anhand der Möglichkeit individuellen Handelns wird der Bereich des Öffentlichen als eine feststehende „Ordnung“ begriffen, über die nicht souverän entschieden werden kann. Individuelle Freiheit bestünde in der agonistischen Politiktheorie gerade in der Änderung der sozialen Ordnung, nicht in fehlender Beschränkung der persönlichen Handlungen durch diese.

6.5 Gesellschaftliche Desintegration

Die Ablehnung einer vollständigen gesellschaftlichen Integration und die normative Forderung einer Offenheit durch die agonistische Politiktheorie ist aus Sicht der liberalen Politiktheorie ein problematisches Programm: Durch eine solche Offenheit wird die Gesellschaft desintegriert und die Stabilität der politischen Ordnung unterwandert.

Auf der anderen Seite hat die mögliche Politisierung aller Lebensbereiche und die Auflösung eines von der Politik getrennten Bereichs der Privatheit für die liberale Theorie totalitäre Züge. Es wirkt so, als ei man nirgendwo vor der Politik gefeit. Dem ist jedoch nicht so: es gibt nur keinen im Vorhinein festgelegten Bereich des Politischen. Politische Veränderung muss sich jedoch auf soziale Verhältnisse beziehen und kann damit nicht einfach dezisionistisch vorgehen. Eine Veränderung alltäglicher Praxen ist nur dann politisch, wenn damit eine gesamtgesellschaftliche Veränderung verbunden ist. Das bedeutet natürlich sehr wohl, dass es keinen definierten und festgesetztem politikfreien Raum gibt.

Laclau und Mouffe würden den Spieß umdrehen und der liberalen Theorie totalitäre Züge vorwerfen, insofern sie den Versuch unternimmt ihre politischen Werte für unangreifbar zu erklären. Es kann aber nicht eindeutig und durch transzendente Reflexion festgestellt werden, dass die liberalen politischen Werte die einzig möglichen und richtigen sind. Für sie missversteht die liberale Politiktheorie den systematischen Ort von politischen Werten: diese sind nicht den sozialen Praxen übergeordnet, sondern bestehen gerade in der Ausübung bestimmter Praxen.

Sie halten die rein positive Bewertung der politischen Ordnung durch die liberale Theorie für problematisch: Jede politische Ordnung unterdrückt ihre Alternativen und operiert auf der Grundlage eines Ausschlusses. Dieser kann mehr oder minder gewaltvoll sein, er ist jedoch stets ein Akt der Macht und nicht eine Umsetzung einer universalen menschlichen Vernunft. Jede Vereinheitlichung und Ordnung von Gesellschaft muss wegen ihrer notwendigen Offenheit in diesem Sinne scheitern. Deswegen ist es angebracht, die Ausschlussmechanismen von Hegemonien offenzulegen und sie nicht durch den Versuch einer transzendentalen Begründung zu zementieren.

[T]otal integration does not take place, it is because that identity is not fully achieved – there are, for instance, unsatisfied demands concerning access to education, to employment, to consumer goods and so on. (Laclau, 1996 S. 28)

Das „Universale“ einer Gesellschaft, die gemeinsamen Prinzipien und deren Interpretation werden so zu einem Veränderungs-Motor: Sie sind nie ganz erfüllt, können aber von unterschiedlichen partikularen Gruppen in Anspruch genommen werden, um die Gesellschaft zu ändern.

Dabei idealisieren Laclau und Mouffe Konflikt und Kampf keineswegs, sondern betonen, dass alle Anstrengungen unternommen werden müssen, um politische Kämpfe zu befrieden. Konflikt und Kampf sind demnach nicht das normative Ziel der agonistischen Politiktheorie.

Laclau and Mouffe [...] cannot be taken to embrace a new fascism of struggle. At the very most, they will argue that struggle (and only non-violent struggle at that) is not to be avoided. They will never idealize it. (Brockelman, 2003)

Das positive Ideal, die „Vision“ der agonistischen Politiktheorie ist nicht der Kampf und auch nicht die Desintegration jeder Ordnung. Stattdessen soll jede Ordnung anfechtbar, offen gegenüber Kritik bleiben. Nur so können Antagonismen befriedet werden und vermieden werden, dass aus einer hegemonialen Position Gewalt (auch durch legitimierte gewaltvolle Sanktionen) erfolgt.

In einer modernen Demokratie befinden wir uns nach der Auffassung von Laclau und Mouffe immer in einem Prozess. Teil dessen ist auch die Grenze zwischen dem was politisch verhandelt werden kann. Dies bedeutet jedoch nicht, dass alles immer politisch verhandelt wird – was strukturell auch unmöglich wäre, da sich jede Artikulation vor dem Hintergrund indiskutabler Praxen formulieren muss. Ziel der agonistischen Politik ist deswegen nicht die Desintegration der Gesellschaft, sondern die Eröffnung (und Garantie) der Möglichkeit von Kritik an machtvoller Herrschaft. Laclau und Mouffe zielen so auf eine gewaltlose Stabilisierung der Möglichkeit von Destabilisierung – von Kritik und Emanzipation an der bestehenden politischen Ordnung.

7 Politisierung und Politik

Nachdem die liberale Politiktheorie von Rawls und die radikale Politiktheorie von Laclau/Mouffe referiert und kritisch diskutiert wurden, sollen hier zusammenfassend beide Theorien verglichen und für ein radikales, nicht auf Institutionen basierendes Politikmodell argumentiert werden. Auf der Grundlage des radikalen Politikmodells kann eine Neubewertung der Relevanz von Politisierung erfolgen.

Dazu soll mit dem gemeinsamen Ausgangspunkt der radikalen und liberalen Politiktheorie, dem Pluralismus, begonnen werden. Die liberale und radikale Politiktheorie lesen den Pluralismus auf unterschiedliche Weisen und entwickeln davon ausgehend ein unterschiedliches Modell von politischer Ordnung (7.1). In Abschnitt 7.2 sollen die zwei zentralen Kategorien zur Problemlösung – politische Werte und Identitäten – verglichen werden. Abschnitt 7.3 befasst sich mit dem Verständnis und systematischen Stellenwert von Institutionen. Daraus ergibt sich ein bestimmtes Verhältnis von Politik zu ihren Akteuren, welche durch Interesse bzw. individuelle Motivation an Politik gebunden werden (7.4). Statt die Grundwerte der Politik als Gleichheit und Freiheit zu bestimmen, betrachtet die radikale Politiktheorie Politik diese aus einer anderen Warte: Gleichheit und Freiheit, nach der radikalen Politiktheorie als Teilhabe und Souveränität verstanden – erklären gerade wieso Politik relevant ist: Durch Politik wird über den Möglichkeitsraum einer Gemeinschaft entschieden (7.5). Schließlich soll gezeigt werden, wieso Politisierung für Politik – verstanden mit der radikalen Politiktheorie – relevant ist (7.6).

7.1 Zwei Lesarten des Pluralismus

Vor dem Hintergrund der ausführlichen Erläuterungen in den letzten Kapiteln kann hier das gemeinsame Grundproblem radikaler und liberaler Politiktheorie neu betrachtet werden. Das Problem bestand in der Spannung zwischen gesellschaftlichem Pluralismus und der Notwendigkeit einer gemeinsamen Entscheidung bzw. gemeinsamer Regeln und der Einrichtung einer politischen Ordnung.

Laclau/ Mouffe und Rawls lesen das Problem des Pluralismus auf verschiedene Weisen. Für Rawls besteht Pluralismus in der Diversität unterschiedlicher umfassender Wertdoktrinen. Diese Wertdoktrinen widersprechen sich gegenseitig, sind aber durchaus alle “vernünftig” – d.h. der Konflikt zwischen Wertdoktrinen ist nicht durch Vernunft zu entscheiden.

The political culture of a democratic society is always marked by a diversity of opposing and irreconcilable religious, philosophical, and moral doctrines. Some of these are perfectly reasonable, and this diversity among reasonable doctrines political liberalism sees as the inevitable long-run result of the powers of human reason at work within the background of enduring free institutions. (Rawls, 1993 S. 3f.)

Während die umfassenden Wertdoktrinen Konzepte der Lebensführung vorgeben, besteht eine politische Ordnung für Rawls darin, die Kooperation zwischen unterschiedlichen Wertdoktrinen angehörigen Individuen zu regulieren. Dabei darf ihnen kein Konzept von Lebensführung vorgeschrieben werden.

Politische Ordnung besteht somit in dem Versuch, die unterschiedlichen Praxen voneinander zu isolieren, d.h. ihnen einen Bereich der unumschränkten und ungehinderten Ausführung einzuräumen. Dennoch sollen die Mitglieder der Gesellschaft zur Kooperation fähig sein. Deswegen muss es konsensuelle Regeln der Konfliktlösung geben, die nicht selbst aus den Wertdoktrinen zur Lebensführung stammen. Dazu müssen von den Wertdoktrinen unterschiedene politische Werte herangezogen werden, die von allen Mitgliedern der Gesellschaft akzeptiert werden können.

Die politischen Werte stellen eine politische Ordnung her, während den Wertdoktrinen die Aufgabe zukommt, die politische Ordnung zu stabilisieren, aber nicht sie zu bilden. So bilden Wertdoktrinen und politische Werte „Komplemente” in einer stabilen politischen Ordnung. Zur Sicherung der Stabilität soll ein *overlapping consensus* hergestellt werden.

The idea of an overlapping consensus enables us to understand how a constitutional regime characterized by the fact of pluralism might, despite its deep divisions, achieve stability and social unity by the public recognition of a reasonable political conception of justice. (Rawls, 1987 S. 2)

Der umfassende Konsens versucht so aus Sicht der Politik alle Werte in die gesellschaftliche Ordnung zu integrieren.

Neben der Gefahr einer Destabilisierung und der so erforderlichen Integration von Wertdoktrinen und politischen Werten motiviert der Pluralismus eine Trennung in einen privaten und einen öffentlichen Bereich. Nur im öffentlichen Bereich gelten politische Werte, während im privaten Bereich jeder seiner eigenen Lebensvorstellung folgen kann.

Laclau und Mouffe betrachten den Pluralismus hingegen als die Systematik oder Semantik moderner Politik. Die Anerkennung des Pluralismus führt zu einer veränderten Art, Politik zu verstehen und zu betreiben. Jede artikulierte Grenzziehung (insb. die zwischen dem politischen und nicht-politischen Bereich) muss als Ergebnis einer politischen Entscheidung betrachtet werden. Dabei verändert die Grenzziehung den Bereich praktischer Möglichkeiten.

Konflikte zwischen Interessen, d.h. zwischen Alternativen für politische Entscheidungen, können nicht final gelöst werden. Dies resultiert darin, dass es eine Partei gibt, die über die anderen Parteien mitbestimmt. Pluralität lässt sich insofern nur symbolisch auflösen: Eine der Parteien beansprucht, alle Parteien zu vertreten oder zu symbolisieren. Faktisch entscheiden kann aber nur eine Partei. Sie ist in ihrer Regierungsfähigkeit von der Akzeptanz der von der Herrschaft ausgeschlossenen Parteien partiell abhängig und kann sie nur kontrollieren, nicht dominieren, d.h. ihre Handlungen determinieren.

Die politische Ordnung besteht also in einem Repräsentations-Verhältnis, welches machtvoll ist. Dass es machtvoll ist, bedeutet aber auch, dass es nicht durch reine Gewalt „durchregieren“ kann, sondern in seiner Macht von der Anerkennung der Repräsentierten abhängig ist. Diese Art pluralistischer moderner Demokratie ist u.a. deswegen möglich, weil die Entscheidungsinstanzen nicht mehr verkörpert sind, z.B. in der Form eines Fürsten, sondern durch Artikulation generiert werden. Die Anerkennung des Pluralismus ist dabei nicht eigentlich ein Problem für Politik, sondern ein diskursiver Lösungsversuch, um gewaltvolle Herrschaft zu vermeiden.

Das „Hinwegregieren“ über gewisse Parteien bleibt dabei erhalten. Jede Form von Regulation ist für Laclau und Mouffe eine politische Entscheidung, die praktische Möglichkeiten ausgrenzt. Der Vorteil einer modernen Demokratie ist nicht, dass niemand ausgegrenzt wird, sondern dass diese Ausgrenzung nicht gewaltvoll geschieht und dass jedem das Recht zugestanden wird, sich zu artikulieren und damit die hegemoniale Position zu ändern. Herrschaft besteht deswegen nicht unhinterfragt. Eine absolut gerechte Lösung kann es dabei nicht geben, bzw. die Frage der Gerechtigkeit stellt sich nicht. Gerecht ist, was innerhalb der hegemonialen Ordnung als gerecht anerkannt wird. Die Frage der Politik ist deswegen

nicht die Frage nach der gerechten Einrichtung von Institutionen, sondern die Frage danach, wer über die Gerechtigkeitsnormen entscheidet und wie Einfluss auf diese Entscheidungen genommen werden kann.

7.2 Politische Werte und politische Identitäten

Rawls betrachtet politische Werte als die Grundlage eines gesellschaftlichen Konsenses. Dabei bestehen politische Werte nicht in prozeduralen Regeln zur Konsensfindung, sondern sind selbst substantiell. Die politischen Werte einer Gesellschaft erfassen, was diese unter Gerechtigkeit versteht. Politische Werte grenzen sich von anderen Werten dadurch ab, dass sie öffentlich sind und sich auf politische Institutionen beziehen. Die politischen Werte können von Individuen durch Vernunft nachvollzogen und in ihre persönliche Wertdoktrin integriert werden. Sie bilden die Grundlage der Vermittlung bei Konflikten zwischen Individuen und die Einrichtung der Institutionen gemäß politischen Werten soll eine faire Kooperation ermöglichen.

Laclau und Mouffe sehen politische Werte nicht als die Grundlage von Politik, da sie einen die gesellschaftlichen Beziehungen regulierenden Wertekonsens für unmöglich halten. Jede politische Konzeption, z.B. von Gerechtigkeit, muss sich gegen alternative Konzeptionen der Gemeinschaft abgrenzen. Statt eine Trennung zwischen politischen und anderen Werten vorzunehmen, um so einen Konsens zu erreichen, nimmt ihre Politiktheorie von „Identitäten“ oder Subjektpositionen ihren Anfang. Diese Identitäten sind eine artikulierte und d.i. reflektierte Form sozialer Praxen. Politische Werte stehen nicht neben sozialen Praxen oder regulieren diese, sondern stehen in einem zweiseitigen Verhältnis der Beeinflussung mit ihnen: Soziale Praxen werden zu politischen Identitäten artikuliert und artikulierte Identitäten beeinflussen soziale Praxen insofern, als dass sie ihren Möglichkeitsraum begrenzen. Damit formieren oder verformen politische Identitäten gesellschaftliche Beziehungen aller Art.

7.3 Institution und Prozess

Die politischen Werte Rawls' beziehen sich auf den öffentlichen Raum und strukturieren damit die formalen, basalen Institutionen einer Gesellschaft. Dabei versteht Rawls unter Institutionen die öffentlichen Regeln der Kooperation. Die Institutionen greifen also nicht in den Bereich der umfassenden Werte ein, welche die Lebensführung betreffen. Gesammelt werden Institutionen als „Grundstruktur“ der Gesellschaft bezeichnet:

The basic structure is understood as the way in which the major social institutions fit together into one system, and how they assign fundamental rights and duties and shape the division of advantages that arises through social cooperation. Thus, the political constitution, the legally recognized forms of property, and the organization of the economy, and the nature of the family all belong to the basic structure. (Rawls, 1993 S. 258)

Schon an dieser Aufzählung merkt man, dass es nicht ganz leicht ist, einen öffentlichen von einem privaten Bereich zu trennen. Die in der Aufzählung aufgeführte Institution der „Natur der Familie“ scheint beispielsweise ein Bereich des gesellschaftlichen Lebens zu sein, welcher genauso von den umfassenden Wertdoktrinen bestimmt wird.

Auf der Grundlage dieser Unklarheiten, gehen Laclau und Mouffe eher davon aus, dass genau die Grenzziehung zwischen politisch bestimmten Institutionen und solchen, die nicht politisch bestimmt sind, eine politische Entscheidung ist. Laclau und Mouffe verstehen unter Institutionen nicht nur politische oder öffentliche Institutionen, sondern alle verfestigten, normierten Praxen. Damit sind aufgrund dieses veränderten Konzeptes auch alle Bräuche und Gewohnheiten Institutionen. Politik verhält sich nicht direkt bestimmend in Bezug auf gesellschaftliche Institutionen. Stattdessen reflektiert sie bestimmte Aspekte oder Bereiche der gesellschaftlichen Praxis und eröffnet damit die Alternative, ihre Regeln abzuändern. Politik instituiert neue Praxen:

While social logics consist in rule-following, political logics are related to the institution of the social. Such an institution, however, as we already know, is not an arbitrary *fiat* but proceeds out of social demands and is, in that sense, inherent to any process of social change. (Laclau, 2005 S. 117)

Insofern Institutionen normierend sind, können sie nicht neutral oder unparteiisch sein – sie geben vor, was erlaubt ist und geben dabei auch eine bestimmte Vorstellung von Gesellschaft vor. Jede Normierung unterdrückt bestimmte Praxen und die mit ihnen möglicherweise zusammenhängenden Vorstellungen von Gesellschaft – wobei die Bildung dieser Vorstellung schon einer politischen Forderung und einem Kampf gegen die Hegemonie gleichkommt.

Aus dieser Konzeption von Institutionen erklärt sich auch der anti-institutionelle Impetus vieler neu entstehender politischer Bewegungen und Emanzipationskämpfe: Um ihre Praxen durchzusetzen, müssen sie die Konzeption von Gesellschaft, welche die bestehenden Praxen stützt und stabilisiert, abändern. Sie müssen also die hegemoniale Identität der Gesellschaft ändern.

7.4 Individuelle Motivation und politisches Interesse

Für Rawls stammt die Bindung an Politik je nach Interpretation entweder aus einer transzendentalen Reflexion auf den Eigenwert gerechter Prinzipien oder aus einer globalen Betrachtung des individuellen Vorteils durch geregelte und stabile Kooperation.

Beide Erklärungen von Motivation für Politik sind insofern unbefriedigend, als dass politisches Interesse weder ein Interesse an eigenen Vorteilen, auch nicht unter Anbetracht der gesellschaftlichen Gesamtlage, noch eine Art moralischer, von gesellschaftlichen Realitäten abgelöste transzendente Reflexion zu sein scheint. Für die radikale Politiktheorie zielt politisches Interesse auf die konkrete Veränderung der eigenen, aber kollektiv geteilten und von den gesellschaftlichen Strukturen abhängigen Subjektposition.

Das Interesse an Politik erwächst deswegen aus Forderungen, die sich gegen die bestehende Normierung der Gesellschaft erheben.

Since any kind of institutional system is inevitably at least partially limiting and frustrating, there is something appealing about any figure who challenges it, whatever the reasons for and forms of the challenge. (Laclau, 2005 S. 123)

Durch die Artikulation von Forderungen wird die bestehende Hegemonie in ihrer objektiven, allgemeingesellschaftlichen Geltung unterwandert. Das bedeutet, dass sie sich zu diesen Forderungen irgendwie verhalten muss – entweder durch Abschirmung, Kontrolle oder eigene Veränderung. Das Interesse an Politik entsteht aus der Artikulation einer Identität der Gemeinschaft selbst, wobei erststufige Bedürfnisse einen Anlass zu politischen Forderungen bieten können, insofern die Identität der Gemeinschaft einem praktischen Möglichkeitsraum gleichkommt. Einzelne Frustration von Präferenzen reichen jedoch nicht aus für eine politische Artikulation. Erst ein kollektiver Zusammenschluss und eine Forderung nach struktureller Veränderung des praktischen Möglichkeitsraums kann als ein politisches Interesse beschrieben werden. Dabei gibt es keine objektiven Interessen für Laclau und Mouffe – weder im Marx'schen Sinne der Arbeiterinteressen, noch im Rawls'schen Sinne eines transzendentalen Interesses an politischen Werten. Stattdessen ergibt sich ein politisches Interesse aus einer reflektierten Position innerhalb eines gesellschaftlichen Kontextes. Politische Interessen bilden sich also innerhalb einer Struktur und in Gegnerschaft zu einer anderen Position aus. Diese Bezüglichkeit macht es unmöglich sie „objektiv“, d.h. anhand von Tatsachen oder universell geteilten Auffassungen zu bestimmen.

Die individuelle Motivation sich zu einer Gegnerschaft gegen die etablierten Regeln zu formieren, ist wegen eines für jede Gemeinschaft konstitutiven Moments der Offenheit möglich: Die Regeln einer Gesellschaft sind niemals vollständig geschlossen, etabliert und

durchgesetzt. Sie lassen deswegen einen Raum für Zweifel und Reformulierung der gesellschaftlichen Identität. Es ist also stets möglich, eine bestimmte normierte Praxis zu durchbrechen und damit zu zeigen, dass sie nicht zur „Positivität des Sozialen“ gehört. Die Möglichkeit anhand von Brechungen der gegebenen Praxis eine neue Gesellschaftsordnung zu artikulieren, beschreiben Laclau und Mouffe als „Utopie“:

Now, without ‚utopia‘, without the possibility of negating an order beyond the point that we are able to threaten it, there is no possibility at all of the constitution of a radical imaginary – whether democratic or of any other type. (Laclau, et al., 1985 S. 190)

Das Moment der Utopie darf nicht allein in Negation, sondern muss in konkreten Gegenvorschlägen zur gegebenen Ordnung bestehen. Dabei besteht die Utopie von Demokratie paradox formuliert darin, die Offenheit der Gesellschaft gegenüber Veränderungen stets neu zu institutionalisieren.

This moment of tension, of openness, which gives the social its essentially incomplete and precarious character, is what every project for radical democracy should set out to institutionalize. (ebd.)

7.5 Freiheit/Gleichheit und Souveränität/Teilhabe

Für Laclau und Mouffe kommt es darauf an, Einfluss auf politische Entscheidungen zu nehmen, und so den praktischen Möglichkeitsraum zu verändern. Rawls hingegen will durch Politik den Schutz einer liberalen Privatsphäre und eine faire Regulation von Kooperation garantieren. Die politische Ordnung ist sowohl Konsequenz von als auch Garant für individuelle Freiheit und Gleichheit.

Rawls verwendet den Begriff „Freiheit“ auf zwei Weisen. Einerseits bezeichnet Freiheit die Autonomie oder Selbstbestimmung von Individuen (positive, universelle Kapazität von Freiheit/ politische Autonomie). Andererseits bezeichnet er die Unabhängigkeit gerechter Institutionen von den umfassenden Wertdoktrinen (negative Freiheit, persönliche Autonomie). In diesem Sinne kann von einer Freiheit des Denkens, des Gewissens, der freien Lebensbestimmung und von Meinungsfreiheit gesprochen werden. Politik schafft und sichert die freie Wahl von Individuen.

Die beiden Aspekte hängen zusammen: Die gerechten Institutionen sollen auf eine Weise bestimmt werden, sodass sie von freien Individuen ohne Zwang akzeptiert werden würden. Die *original position* nennt er deswegen auch ein Repräsentationsinstrument der Bürger als frei und gleich. Durch die Bestimmung von Regeln der Konfliktlösung in der *original position* wird wiederum der Freiraum für individuelle freie Wahl gesichert. Die Individuen

haben zwei unterschiedliche Weisen frei zu sein – frei im Sinne einer freien öffentlichen Vernunft, und frei im Sinne ihrer privaten, individuellen Selbstbestimmung.

Given their moral power to form, revise and rationally pursue a conception of the good, their public identity as free persons is not affected by the changes over time in their determinate conception of it. (Rawls, 1993 S. 30)

Auch Gleichheit wird aus der *original position* heraus sowohl als Eigenschaft von Personen, insofern diese unter dem Schleier des Nichtwissens als gleich gelten, als auch als Wert der Institutionen in der Behandlung von Individuen verstanden. Unangesehen ihrer persönlichen Eigenschaften und Wertdoktrinen, werden sie von den Institutionen gleich behandelt.

Da für Mouffe und Laclau im Politischen nur die faktische Mitbestimmung zählt, zeigen sie sich wenig beeindruckt von der Prozedur der *original position*. Für sie zählt lediglich, wer die Spielregeln faktisch festlegt, nicht was unter hypothetischen Umständen eine möglichst faire, zwanglos akzeptierte Regelung wäre. In der nicht-idealen Welt kann es keine vollständig zwang-/ machtfreie Entscheidung geben. Die *original position* mag durchaus kritisches Potential gegenüber Entscheidungsvorgängen haben. Informationen zu unterdrücken, um so unparteiliche Spielregeln zu erreichen führt jedoch nicht zur Freiheit und Gleichheit der Beteiligten, da diese mit den faktischen Verhältnissen in einem bestimmten Kontext umgehen müssen.

Politische Artikulation ist bei Laclau und Mouffe eine Form von Selbstermächtigung. Politik ist nicht deswegen relevant, weil sie einen Freiraum und abstrakte Gleichbehandlung sichert, sondern weil sie faktische Änderungen von Praxen bewirkt. Deswegen ist die Artikulation eines Volksbegriffs für Laclau und Mouffe wichtig: Durch diese Artikulation kann eine breite Volkssouveränität, eine gemeinsame Mitbestimmung erreicht werden. Denn Gleichheit kann nur unter einer Artikulation der Gemeinschaftsidentität bestehen. Alle von dieser Artikulation ausgeschlossenen können nicht als Gleiche betrachtet werden und besitzen keine Souveränität über ihren eigenen praktischen Möglichkeitsraum. Für Mouffe und Laclau besteht dabei eine unauflösliche Spannung zwischen der Souveränität partikularer Gruppen und der Artikulation von Gleichheit durch einen Gemeinschafts- oder Volksbegriff. Diese Spannung kann nicht aufgelöst werden und führt zu politischen Veränderungen und emanzipativen Vorgängen. Diese emanzipativen Vorgänge ergeben sich daraus, dass der „Souverän“ unterschiedlich artikuliert werden kann.

7.6 Die Relevanz von Politisierung

Rawls nimmt in *Political Liberalism* seinen Ausgang vom Problem des Pluralismus. Wie kann es zu Regelungen der Kooperation kommen, in denen nicht über die (diverse Werte vertretenden) Mitglieder der Gesellschaft hinwegregiert wird? Rawls' Antwort besteht in einer Konzeption von Gerechtigkeit auf der Grundlage einer Reihe politischer Werte, welche nur im Bereich der Institutionen Geltung haben und welche von allen (freien, gleichen, rationalen) Mitgliedern einer Gesellschaft in einem einheitlichen Konsens akzeptiert werden können.

Es liegt deswegen nahe, De-Politisierung mit Rawls als Desinteresse an bestehenden politischen Institutionen zu begreifen, denn Politik besteht in der Einrichtung gerechter Institutionen. Vor dem Hintergrund von Rawls' Theorie kann eine Bindung an Politik oder politische Institutionen jedoch nicht thematisiert werden: Diese Bindung wird automatisch vorausgesetzt, insofern die politischen Werte von allen Bürgern durch vernünftige Reflexion akzeptiert werden können und die politischen Werte ohnehin schon als in ihrer Hintergrundkultur vorhanden vorausgesetzt sind. Dabei müssen politische Werte nicht immer explizit bewusst sein, sondern nur potentiell nachvollziehbar. Sie sind aber *per definitionem* potentiell nachvollziehbar, insofern sie sich auf vernünftiger Reflexion über Prinzipien der Gerechtigkeit gründen. Es gibt deswegen keinen Grund zur Politisierung und keine Möglichkeit der De-Politisierung.

De-Politisierung könnte mit Rawls auch als Desintegration der Gesellschaft aufgefasst werden. Politisierung würde dann die durch gerechte Institutionen stabil eingerichtete Gesellschaft beschreiben. Allerdings ist eine solche Definition insofern unpassend, als dass die Einrichtung einer stabilen Gesellschaft nicht essentiell als ein Prozess begriffen wird und die Institutionen, bzw. ihre Regeln stabil und unabhängig von gesellschaftlichen Verhältnissen sein sollen. Politisierung ist in Rawls' Politikverständnis nicht vorgesehen.

Beschreibt man die Situation des Pluralismus aus Sicht der agonistischen Theorie, so kommt man, wie oben erläutert, zu folgendem Bild: Die unterschiedlichen, in artikulierter Praxis bestehenden gesellschaftlichen Identitäten befinden sich in einem Streit um die hegemoniale Position in der Gesellschaft, denn die hegemoniale Position bestimmt den Möglichkeitsraum von Praxen. Nicht alle Identitäten können sich hegemonial durchsetzen. Pluralismus ist deswegen nicht so sehr ein Problem von Gerechtigkeit, sondern eines der Souveränität: Absolute Gerechtigkeitsansprüche gibt es nicht, sondern nur solche, die durch die hegemoniale Position durchgesetzt werden und insofern legitimiert sind. Jede Durchsetzung eines Anspruchs durch einen Appell an Gerechtigkeit, muss sich auf die durch die Hegemonie vorgegebene Begründungspraxis beziehen. Bestimmte Identitäten werden so nicht nur

benachteiligt, sondern sind auch der Bestimmung ihres praktischen Möglichkeitsraums ent-
hoben. Durch besonders stabile Etablierung einer Hegemonie kann es nun so erscheinen,
als sei der praktische Möglichkeitsraum objektiv gegeben, d.h. nicht veränderbar. Dies be-
deutet, dass Regeln unkritisch akzeptiert werden. Da jedoch aus jeder Hegemonie auch Un-
gerechtigkeiten erwachsen, müssen Alternativen zumindest artikuliert (wenn auch nicht im-
mer hegemonial durchgesetzt) werden, um mit den Ungerechtigkeiten umzugehen oder sie
zu beseitigen.

Politisierung ist deswegen ein essentieller Bestandteil von Politik und gibt denjenigen,
die durch ein hegemoniales System ausgeschlossen sind, die Möglichkeit, ihre Forderungen
durchzusetzen. In jedem Fall aber ergibt sich aus Politisierung, d.h. dem Aufzeigen von Al-
ternativen, Souveränität: nämlich die Fähigkeit über Praxen zu entscheiden. Politisierung be-
deutet deswegen nicht Bindung an politische Institutionen, sondern eher deren Infragestel-
lung durch Artikulation alternativer Gesellschaftskonzepte.

Politik besteht dann in der Ermöglichung, Begrenzung und Veränderung sozialer
Praxen, d.h. in dem Prozess der Institutions-Bildung, nicht in den Institutionen selbst. Insti-
tutionen für sich genommen (ohne den vorherigen Entscheidungs-Prozess) sind unpolitisch.
Konflikte zwischen unterschiedlichen Möglichkeiten der Gesellschafts-Gestaltung sind es-
sentiell für Politik und die Verstetigung eines Konsenses ist das „Ende der Politik“. (Mouffe,
2005) Konsens wirkt also de-politisierend und jegliche Form von De-Politisierung ist ein
ernsthaftes Problem für eine Demokratie: Ohne Politisierung können Bürger nicht mehr
über ihren praktischen Möglichkeitsraum entscheiden – weder diejenigen, die sich innerhalb
der hegemonialen Position befinden und insofern keinen Grund zu Forderungen haben,
noch diejenigen, die durch die Hegemonie ausgeschlossen werden. In einer derart de-politi-
sierten Gesellschaft gäbe es also keine Entscheidungsmöglichkeit mehr und keinen (bzw.
einen verdeckt agierenden) Souveränen.

8 Politik als Identitäts-Konstitution

In dieser Arbeit wurde ein radikales Politikmodell vorgestellt und verteidigt. Aus der Sicht dieses radikalen Politikmodells ist der politische Liberalismus, verstanden als Politiktheorie, zumindest unvollständig. Anhand der politischen Theorie von John Rawls wurde gezeigt, dass die liberale Theorie problematische Vorannahmen über die Trennung eines politischen von einem nicht politischen Bereich macht. Diese Trennung wird bei Rawls durch die Bestimmung politischer Werte und ihres Gegenstandsbereichs vorgenommen. Auf der Grundlage politischer Werte (im Gegensatz zu nicht politischen, umfassenden Werten) sollen Institutionen gerecht eingerichtet werden. Ein solches Politikmodell ist nicht zuletzt aufgrund seines normativen Anspruchs statisch gedacht. Angesichts der Möglichkeit von Politisierung kann ein solches statisches Politikmodell jedoch in Zweifel gezogen werden.

Die liberale Politiktheorie hat mindestens folgende Probleme: (1) Sie kann nicht zeigen, wieso ein einheitlicher und einstimmiger Konsens über politische Werte bestehen muss. (2) Sie kann nicht zeigen, dass die liberalen Institutionen unparteilich sind. (3) Sie kann nicht zeigen, dass die Entscheidungen der liberalen Institutionen gerecht sind. (4) Sie kann nicht erklären, wieso Individuen den Regeln der Politik Folge leisten sollten. (5) Sie vernachlässigt die gesellschaftlichen Effekte und die Umsetzung von institutionellen Regulationen. (6) Sie beschränkt die politisch relevanten sozialen Beziehungen auf Kooperation.

An diesen Problemen zeigt sich, dass ein Bereich des Politischen nicht anhand eines Gegenstandsbereichs – hier den Institutionen – vom Bereich des Nichtpolitischen unterschieden werden kann. Über die Frage, wie es zu einem Bereich des Politischen kommt, gelangte diese Arbeit zur radikalen Politiktheorie, welche die Konstitution politischer Identitäten als das Wesen des Politischen bestimmt. Politische Identität meint dabei die reflektierte Zusammenfassung gesellschaftlicher Praxen und somit die Konstitution eines praktischen Möglichkeitsraums. Dabei wird eine politische Identität durch Artikulation konstituiert. Durch Artikulation werden nicht nur politische Identitäten geformt, sondern auch die ihnen zugrundeliegenden Praxen verformt: Politik besteht also in einer zweiseitigen Beeinflussung von Artikulation und Praxis.

Das Politische besteht gemäß der radikalen Politiktheorie in der Grenzziehung zwischen politisch entscheidbaren oder diskutablen und politisch nicht entscheidbaren Praxen. Da politische Identitäten durch eine Abgrenzungsbeziehung konstituiert werden, kann nicht jeder (d.i. hier insbesondere: nicht jede Subjektposition) an politischen Entscheidungen teilhaben. Die souveräne, d.i. entscheidende Instanz wurde „Hegemonie“ genannt. Der Status der Hegemonie als Entscheidungsinstanz kann jedoch jederzeit angefochten und so in die

politischen Entscheidungen eingegriffen werden. Demokratische Systeme sind durch Offenheit und Nachvollziehbarkeit machtvoller hegemonialer Entscheidungen gekennzeichnet. In der Artikulation von Alternativen, kann Bürgern die Möglichkeit gegeben werden, souverän über ihren praktischen Möglichkeitsraum zu entscheiden.

Die radikale Politiktheorie betont damit den politischen Prozess und die Offenheit von politischen Identitäten. Dies hat den Vorteil, dass man eine mögliche Veränderung des Gegenstandsbereichs von Politik nicht aus dem Politischen ausschließen muss. Mehr noch, die Möglichkeit von Veränderung ist konstitutiv für Politik, weil ohne eine Eröffnung von Alternativen keine politischen Entscheidungen getroffen werden können. Politisierung ist deswegen zentral für Politik. De-Politisierung, verstanden als fehlende Artikulation politischer Identitäten, ist umgekehrt ein eklatantes Problem für ein politisches System. Dadurch wird es unwahrscheinlicher, dass Entscheidungen gefordert und getroffen werden, womit ein Machtverlust über den eigenen praktischen Möglichkeitsraum einhergeht.

Das Paradigma von Politik besteht für die agonistische Politiktheorie nicht in Regulation von Kooperation und einer politischen Ordnung, sondern in einer Kritik an bestehenden Regeln und darunter begriffenen sozialen Verhältnissen. Politik ist demnach deswegen relevant, weil sie eine Teilhabe an den Entscheidungen über die eigenen Lebensverhältnisse ermöglicht.

Nur durch Konflikte entsteht die Dynamik der Politik. Die radikale Politiktheorie betont damit den Konflikt gegenüber der Harmonie eines gesamtgesellschaftlichen Konsenses. Dies mag eine Überforderung sein: Kein stabiler Bereich des Privaten und Öffentlichen kann je festgesetzt werden und jede Identität muss fragil bleiben. Diese Offenheit kann gegebenenfalls sogar Gegenreaktionen in Form komplexitätsreduzierender Identifikationsangebote wie dem Nationalismus befördern. Aus Sicht der radikalen Politiktheorie ist eine solche Gegenreaktion jedoch eher eine Überreaktion auf einen vorherigen Machtentzug, welcher nur durch die Offenheit der Hegemonie für Veränderungen und die Anerkennung von Pluralität wirklich bewältigt werden kann.

Die Offenheit der radikalen Politiktheorie kann auch eine Unterforderung sein, da vernünftig mit gesellschaftlichen Konflikten umgegangen, und gerechte Regeln der Konfliktlösung gefunden werden sollten. Das radikale Politikmodell mag den Wert einer politischen Konzeption freier und gleicher Personen unterschätzen. Als freie und gleiche Personen können wir durch Distanzierung von unserer jeweiligen Position und Gruppenzugehörigkeit Konflikte überwinden und zu einem politisch verantwortungsvollen Ausgleich kommen. Das liberale Konzept der politischen Person übersieht jedoch strukturelle Abhängigkeiten zwi-

schen Individuen. Dadurch wird dem Individuum eine übermäßige und unrealistische Eigenverantwortung zugeschrieben. Dies führt nicht zu einer vernünftigen Abwägung zwischen der Abhängigkeit von Anderen und der eigenen Handlungsmacht. Durch die hier entwickelte Konzeption politischer Identitäten und der darin enthaltenen Spannung zwischen Akteur und Struktur kann politische Einflussnahme auf die eigenen Lebensverhältnisse sinnvoll konzeptualisiert werden. Angesichts eines stark auf Eigenverantwortung beruhenden Selbst- und Politikbildes der Gegenwart, kann die radikale Politiktheorie ein adäquates Gegenmodell zur liberalen Politiktheorie bilden.

9 Literaturverzeichnis

- Appiah, Anthony. 1994.** Identity, Authenticity, Survival. A. Gutman (Hg.). *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*. Princeton : Princeton University Press, 1994, 149-164.
- Arendt, Hannah. 1970.** *On Violence*. San Diego, New York, London : HBJ Book, 1970.
- Brockelman, Thomas. 2003.** The failure of the radical democratic imaginary. *Philosophy & Social Criticism*. 2003, Vol. 29, 2, 183-208.
- Butler, Judith. 1990.** *Gender Trouble*. London : Routledge, 1990.
- . **2000.** Restaging the Universal. J. Butler, S. Zizek, E. Laclau (Hgg.). *Contingency, Universality, Hegemony*. London, New York : Verso, 2000, 11-43.
- . **1997.** *The Psychic Life of Power*. Stanford : Stanford University Press, 1997.
- Crenshaw, Kimberley. 1989.** Demarginalizing the Intersection of Race and Sex. *University of Chicago Legal Forum*. 1989, Vol. 1989, 2.
- Elster. 1983.** *Sour Grapes: Studies in the Subversion of Rationality*. Cambridge : Cambridge University Press, 1983.
- Freud, Sigmund. 2005 [1921].** *Massenpsychologie und Ich-Analyse. Die Zukunft einer Illusion*. Frankfurt am Main : Suhrkamp, 2005 [1921].
- Giddens, Anthony. 1976.** *New Rules of Sociological Method*. London : Hutchinson, 1976.
- Habermas, Jürgen. 1992.** *Faktizität und Geltung*. Frankfurt : Suhrkamp, 1992.
- Haslanger, Sally. 2015.** Distinguished lecture: social structure, narrative and explanation. *Canadian Journal of Philosophy*. 2015, Vol. 45, 1, 1-15.
- Hetzel, Andreas. 2007.** Subversive Tropen. Zur politischen Bedeutsamkeit der Rhetorik bei Laclau und de Man. M. Nonhoff (Hg.). *Diskurs. Radikale Demokratie. Hegemonie: Zum politischen Denken von Ernesto Laclau und Chantal Mouffe*. Bielefeld : transcript, 2007, pp. 87-102.
- Laclau, Ernesto and Mouffe, Chantal. 1985.** *Hegemony and Socialist Strategy*. London, New York : Verso, 1985.
- Laclau, Ernesto. 1996.** Deconstruction, Pragmatism, Hegemony. Chantal Mouffe (Hg.). *Deconstruction and Pragmatism*. New York : Routledge, 1996, 49-70.
- . **1996.** *Emancipation(s)*. London, New York : Verso, 1996.
- . **2006.** Ideology and Post-Marxism. *Journal of Political Ideologies*. 2006, Vol. 11, 2, 103-114.
- . **1990.** *New Reflections on the Revolution of our Time*. London, New York : Verso, 1990.

- . 2005. *On Populist Reason*. London, New York : Verso, 2005.
- Li, Zhuoyao. 2016.** The public conception of morality in John Rawls' political liberalism. *Ethics & Global Politics*. <https://doi.org/10.3402/egp.v9.28679>, 2016, Vol. 9, 1.
- Marchart, Oliver. 2007.** *Post-Foundational Political Thought*. Edinburgh : Edinburgh University Press, 2007.
- Mouffe, Chantal. 2005.** *On the Political*. New York : Routledge, 2005.
- . 2000. *The Democratic Paradox*. London, New York : Verso, 2000.
- Nagel. 1973.** Rawls on Justice. *Philosophical Review*. 82, 1973, Vol. 2, 220-234.
- Nida-Rümelin, Julian. 1999.** *Demokratie als Kooperation*. Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1999.
- . 2017. *Über Grenzen Denken*. Hamburg : Edition Körber Stiftung, 2017.
- Nussbaum. 2001.** Adaptive Preferences and Women's Options. *Economics and Philosophy*. 2001, Vol. 17, 67-88.
- Rawls, John. 1993.** *Political Liberalism*. New York : Columbia University Press, 1993.
- . 1989. The Domain of the Political and Overlapping Consensus. *NYUL Review*. 1989, Vol. 64, 2, 233-255.
- . 1987. The Idea of an Overlapping Consensus. *Oxford Journal of Legal Studies*. 1987, Vol. 7, 1, 1-25.
- . 1988. The Priority of Right and Ideas of the Good. *Philosophy & Public Affairs*. 1988, Vol. 17, 4, 251-276.
- Schmitt, Carl. 1963 [1932].** *Der Begriff des Politischen*. Berlin : Duncker & Humblot, 1963 [1932].
- Sen, Amartya and Runciman, David. 1965.** Games, Justice and the General Will. *Mind*. 1965, 554-562.
- Sen, Amartya. 1995.** Gender Inequality and Theories of Justice. J. Glover, M. Nussbaum (Hgg.). *Women, Culture and Development: A Study of Human Capabilities*. Oxford : Clarendon Press, 1995, 259-273.
- . 1993. Positional Objectivity. *Philosophy & Public Affairs*. 1993, Vol. 22, 2, 126-145.
- . 2009. *The Idea of Justice*. Cambridge, MA : Harvard University Press, 2009.
- Spelman, Elizabeth V. 1988.** *Inessential Woman*. Boston : Beacon Press, 1988.
- Torring, Jacob. 1999.** *New Theories of Discourse. Laclau, Mouffe and Žižek*. Oxford : Blackwell, 1999.

Young, Iris M. 1994. Gender as Seriality. Thinking about Women as a Social Collective. *Signs*. 1994, Vol. 19, 3, 713-738.

—. **2000.** *Inclusion and Democracy*. Oxford : Oxford University Press, 2000.

—. **1990.** *Justice and the Politics of Difference*. Princeton : Princeton University Press, 1990.

Zack, Naomi. 2007. Can Third Wave Feminism Be Inclusive? E. F. Kittay, L. M. Alcoff (Hgg.). *The Blackwell Guide to Feminist Philosophy*. Oxford : Blackwell, 2007.

Zheng, Robin. 2018. What is my Role in Changing the System? *Ethical Theory and Moral Practice*. <https://doi.org/10.1007/s10677-018-9892-8>, 2018.

Erklärung

Hiermit versichere ich, dass ich die vorliegende Hausarbeit selbständig und ohne fremde Hilfe angefertigt, alle benutzten Quellen und Hilfsmittel angegeben und Zitate als solche kenntlich gemacht habe.

Ich versichere ferner, dass ich die Arbeit weder für eine Prüfung an einer weiteren Hochschule noch für eine staatliche Prüfung eingereicht habe.

München, den