

Freiheit, Gleichheit – und Ereignis? Zur Kritik und Vertiefung „radikaler Demokratietheorien“

Daniel Lehner

Zusammenfassung

Die politischen Proteste gegen die Austeritätspolitiken europäischer Regierungen, die Occupy-Bewegung in den USA und die Aufstände des „arabischen Frühlings“ haben alle Fragen nach der Demokratie, ihren aktuellen Defiziten aber auch zukünftigen Möglichkeiten wieder aufgeworfen. Vor dem Hintergrund dieser erneuten Problematisierungen der demokratischen Frage stellt dieser theoretische Beitrag einige Ansätze und Denkfiguren vor, die einem radikaldemokratischen Strang der Demokratietheorie zugerechnet werden können und denen gemein ist, dass sie die westlich-liberale Identifikation von Demokratie mit regelmäßigen Wahlen, Rechtsstaatlichkeit und Marktwirtschaft zurückweisen. Demgegenüber sei für diese poststrukturalistischen wie neomarxistischen Theorien Demokratie keine Herrschaftsform, sondern der praktische, kämpferische Einsatz für die gesamtgesellschaftliche Ausdehnung des „demokratischen Versprechens“ nach Freiheit und Gleichheit aller – was den Bereich der Ökonomie wesentlich umfasst. Dieser Text verortet sich innerhalb dieser Konzeption demokratisierender Praktiken, wobei er hervorhebt, dass letztere auch wesentlich über singuläre, politische Ereignisse vorangetrieben werden.

Schlagwörter: *Demokratietheorie, Poststrukturalismus, Gleichheit*

Freedom, Equality – and Event? Criticising and deepening theories of “radical democracy”

Abstract

The European protests against austerity policies, the occupy-movement in the USA and the revolts of the „arab spring“ have all raised the question about democracy, its actual deficits but also its future possibilities. Against this empirical background of problematising democracy this theoretical article introduces some approaches and figures that can all be attributed to theories of radical democracy. These neomarxist and poststructuralist theories reject the western-liberal identification of democracy with periodic votes, constitutional legality and market economy. Democracy would not be a form of government but rather a practical and collective struggle for the extension and universalisation of the “democratic promise” of freedom and equality for all people – including also the field of economy. This article captures this emancipatory point of view and argues for a concept of democratising practices which can also emerge in the form of singular, political events every now and then.

Keywords: *theories of democracy, poststructuralism, equality*

1. Radikaldemokratische Assoziation – Einleitung und Ausgangspunkte

Oftmals wird gegenüber emanzipatorischen AkteurInnen eingewendet, dass diese zwar gegenwärtige Herrschaftsverhältnisse adäquat kritisieren und die begrifflichen Grundlagen für die Negation unserer Gesellschaftsformation liefern könnten, aber selbst über keine positiven Konzepte darüber verfügen, wie eine andere, bessere Ausgestaltung des Sozialen aussehen könnte. Die Zurückweisung des Aktuellen und Vergangenen – so diese Kritik – gebe noch keine Auskunft darüber, wie eine vernünftige und lebenswerte Ausgestaltung des Zukünftigen aussehen könnte. Dieses emanzipatorische „Bilderverbot“ erscheint aber als durchaus sinnvoll, holt es doch abstrakte Schwärmerie für utopische Entwürfe auf den Boden konkreter transformatorischer Praktiken zurück. Grundlegend für dieses „Verbot“ ist dabei die Marx’sche Unternehmung eines „wissenschaftlichen Sozialismus“: Die Zurückweisung der „utopischen Sozialisten“ über eine wissenschaftliche „Kritik der politischen Ökonomie“ fokussiert die Analyse kapitalistischer Vergesellschaftung, deren Struktur und Widersprüche, wobei die Bedingungen ihrer Überwindung in der kapitalistischen Dynamik selbst angelegt seien. Hinweise auf eine nachrevolutionäre Ausgestaltung des Sozialen finden sich nur spärlich in seinen Frühwerken: Marx zufolge trete nach dem revolutionären Prozess an die Stelle der alten bürgerlichen Gesellschaft mit ihren Klassen, Klassengegensätzen und -kämpfen eine „Assoziation, worin die freie Entwicklung eines jeden die freie Entwicklung aller ist.“ (MEW 4: 482) Dieses Bild aus dem Manifest dient uns als Ausgangspunkt für die kommenden Überlegungen, wobei es als leitende Idee letztlich auch eingehen wird in das mit diesem Text anvisierte theoretische Konzept demokratisierender Praxis.

1.1 Freiheit, Gleichheit und Universalität

Marx’ berühmte Skizze post-kapitalistischer, kommunistischer Assoziation verknotet – so ließe sich eingangs formulieren – drei Axiome, die Kern emanzipatorischer Anstrengungen sind und bis heute den imaginären Horizont für demokratisierende Bewegungen aufspannen:

Erstens geht es darin um die freie Entwicklung einer/s jeden, einer Freiheit als autonome Selbsterschaffung und als Recht auf Ausschöpfung individueller wie kollektiver Potentialitäten. Diese Freiheit ist

weniger als institutionalisiertes, staatlich abgesichertes Recht zu denken, sondern als *Entwicklung*, d.h. als zentrales Element eines gemeinsamen Befreiungsprozesses. Zweitens können diese Freiheiten nicht an ethnischen, nationalstaatlichen, geschlechtlichen oder „kulturellen“ Grenzen Halt machen, ist dieses politische Aufbegehren, welches Marx im Sinne hat, doch auf die freie Entwicklung *aller* hin orientiert. Eine dergestalt verstandene kommunistische Assoziation ist genuin universell: Nationalstaatliche Beschränkungen werden ebenso überwunden wie kulturalistische Partikularismen und ethnische Identitätsanrufungen unterlaufen werden. Wir haben es hier mit einer reziproken Ko-Konstitution zu tun, in der die je individuelle Befreiung Bedingung für die Freiheit aller ist und umgekehrt erst die universelle Befreiung Bedingungen für individuelle Freiheiten bereitstellt. Das eine ist ohne das andere nicht denkbar, Befreiungsprozesse verlangen nach ihrer Universalisierung. Drittens setzt die Etablierung einer solchen Assoziation im Grunde ebenso voraus, dass wir es mit einer *Freiheit unter Gleichen* zu tun haben – die gleiche Freiheit als die Freiheit Gleicher (vgl. Balibar 1993). Wiederum lässt sich dieses Wechsel- und auch Spannungsverhältnis nicht einseitig auflösen. Die Etablierung der Marx’schen Assoziation verlangt nach der politischen Aufhebung all jener Herrschaftsverhältnisse, die die Individuen und Gruppen entlang von Klasse, Geschlecht, Ethnizität, etc., als ungleich aus dem gesellschaftlichen Reproduktionsprozess hervortreten lassen und dementsprechend zueinander positionieren – auf materieller wie symbolischer Ebene. Vorläufig (vgl. Kap. 5) lassen sich daher diese drei hier angedeuteten Dimensionen der *Freiheit*, *Gleichheit* und *Universalität* dergestalt zueinander in Beziehung setzen, dass die ersten beiden jenes demokratische Koordinatensystem emanzipatorischer Politik installieren, welches über universalisierende Praktiken vorangetrieben und ausgedehnt werden soll (u. a. Butler 2000).

Diese kurze Entfaltung des Marx’schen Zitates liefert nun kein Bild davon, wie kommunistische Gesellschaft auszusehen habe. Wir erhalten keine Utopie dessen, was sein wird oder zu sein hätte, sondern eine dreigliedrige Axiomatik, welche die politischen Praktiken der Assoziation und ihr expansives Begehren verorten helfen kann und mitunter – als reflexiver, begrifflicher Kompass – den transformatorischen Praktiken selbst zur Hand gehen und sie informieren kann: *Demokratisch* ist diese Assoziation, weil sie das Versprechen bürgerlicher Demokratie nach Freiheit

und Gleichheit in sich aufnimmt und es radikalierend weitertreibt. Demokratie ist in diesem Sinne weniger ein institutionalisiertes Regelwerk, eine juristische Organisation eines „Gemeinwohls“ oder gar ein staatliches Herrschaftsarrangement, sondern zuvorderst ein praktischer Modus der Demokratisierung gesellschaftlicher Verhältnisse (vgl. Rancière 2011). *Kommunistisch* ist diese Assoziation, weil sie auf der fundamentalen Bedeutung einer Vergesellschaftung privater Produktionsmittel als Bedingung für diese stete Demokratisierung beharrt. Nur die politische Suspendierung kapitalistischer Produktionsverhältnisse könne jene Strukturen überwinden, die zentralen Anteil an der Reproduktion sozialer wie politischer Ungleichheit haben.

Diese Assoziation existiert nun nicht einfach, sondern hat sich auch selbst politisch zu organisieren: Vormalig in kapitalistischer Staatlichkeit atomisierte und nationalstaatlich repräsentierte Individuen (Poulantzas 2002: 90ff.) konstituieren sich über ihre demokratisierende Praxis als ein kollektives politisches Subjekt, das sich auf der Schwelle zwischen einer Kritik der Gegenwart und deren Transformation positioniert. Die Assoziation ist ein „Schwellenkundlerin“ (vgl. Handke 1983), die die bisherige Gesellschaftsformation entlang des „demokratischen Versprechens“ nach egalitärer Teilhabe (Jörke 2010) kritisiert, zurückweist und gleichzeitig praktisch an der Um- wie Durchsetzung dieser Demokratisierung arbeitet.

1.2 Befragungen, Einsatz und Aufbau

Ausgehend von dieser begrifflichen Skizze einer möglichen Axiomatik demokratisierender, politischer Praxis analysiert dieser Text in der Folge einige theoretische Denkfiguren und Konzepte, die sich alle einem „radikaldemokratischen“ Strang der Demokratietheorie zurechnen lassen.¹ Es gilt abzuklären, welchen spezifischen Beitrag diese Theorien zu dem eben angedeutetem Verständnis demokratisierender Praxis liefern können und welche theoretischen Konzepte sich angesichts der aktuellen gesellschaftlichen Krisendynamiken und den darum stattfindenden Auseinandersetzungen

¹ Einführende Überblicke von und über einzelne AutorInnen, die sich dieser kritischen Richtung der Demokratietheorie – trotz großer, interner Differenzen – zuordnen lassen finden sich u.a. in Marchart et al. 1998, Heil/Hetzl 2006, Nonhoff 2007, Bedorf/Röttgers 2010, Bröckling/Feustel 2010, Douzinas/Žižek 2010, Marchart 2010 und Agamben et al. 2011.

zungen eventuell am tragfähigsten erweisen könnten, ebendiese Konflikte einerseits zu verstehen und andererseits den demokratisierenden Kräften innerhalb dieser Auseinandersetzungen theoretisch-reflexiv zur Seite zu stehen.² Ziel dieses Textes ist es nun, einen Einblick in das Feld „radikaldemokratischer“ Demokratietheorien zu geben, einige dieser Positionen kritisch zu beleuchten und davon ausgehend erste Möglichkeiten anzudeuten, worin der Mehrwert mancher Impulse „radikaldemokratischer“ Theoriebildung für ein Konzept demokratisierender Praxis bestehen könnte.³

Die Argumentation dieses Textes beginnt mit einer Einführung in den Demokratiebegriff und erläutert den spezifischen Einsatz „radikaldemokratischer“ Demokratietheorien gegenüber anderen Theoretisierungen demokratischer Verfasstheit (Kap. 2). Danach werden mit Derridas Demokratiekonzept, dem zivilgesellschaftlich-libertären Zugang Rödels, Frankenbergs und Dubiels (1989) und dem Konzept von Laclau/Mouffe (u. a. 2000) kurz drei Theorien präsentiert, welche bis heute radikaldemokratische Bemühungen

² Trotz unterschiedlicher Widersprüche und Einsätze haben die Ereignisse des „arabischen Frühlings“ und die Proteste gegen die Austeritätspolitik der europäischen Regierungen einiges gemeinsam: die Forderung nach „wirklicher Demokratie“; die Zurückweisung repräsentativer, staatszentrierter Politiken; die Besetzung und Etablierung von (symbolisch) zentralen Plätzen; die Entwicklung rätendemokratischer Verfahren der Entscheidungsfindung und der Aufbau einer ausdifferenzierten Infrastruktur. In all diesen Auseinandersetzungen formieren sich kollektive, politische Subjekte, die sich einem staatlichen Diskurs entziehen, hegemoniale Politik- und Demokratiebegriffe zurückweisen und mit neuen Formen demokratischer Praxis experimentieren. Diese politischen Konflikte zwingen theoretische Praxis zum erneuten Nachdenken über Demokratie und ihre Eigenschaften, wozu dieser Text einen kleinen Beitrag leisten will.

³ Dieser Text kann keine vollständig ausgearbeitete Kritik „radikaldemokratischer“ Denkfiguren liefern. Stattdessen werden einige Punkte hervorgehoben und kritisiert, die auch innerhalb der heutigen (akademischen) Linken wie selbstverständlich vorgebracht werden, deren progressive Reichweite aber nicht nur angesichts der gegenwärtigen ideologischen Konstellation (vgl. Menke/Rebentisch 2010) zumindest als fragwürdig erscheinen: eine dekonstruktivistische Kritik aller „Essentialismen“; eine Überstrapazierung performativer Elemente gegenüber etwa strukturellen Verhältnissen und eine fast „diskursimperialistische“ Zurückweisung materieller Verfasstheit. Das heißt, dass dieser Text auf methodischer Ebene seine Kritik nicht rein theorieinhärent formuliert, sondern durchaus eine ideologiekritische Stoßrichtung hat, da demokratietheoretische Konzepte auch in Bezug zu aktuellen (ideologischen) Verhältnissen gesetzt werden sollen.

informieren und als wesentliche ProponentInnen einer dekonstruktivistischen Demokratietheorie herausgestellt werden können (Kap. 3.1 bis 3.3). Danach setzt die solidarische Kritik dieser Theorien an, worin auch der wesentliche argumentative Beitrag dieses Textes besteht: Die gegenwärtige, theoretische Aufgabe bestehe weniger darin, die prinzipielle Offenheit und Öffnung des „demokratischen Versprechens“ zu betonen – wie diese dekonstruktivistischen Theorien „radikaler Demokratie“ vorschlagen –, sondern vielmehr darin, innerhalb des radikaldemokratischen Rahmens Konzepte *egalitärer Brüche* bzw. *universeller Ereignisse* verstärkt hervorzuheben. Insbesondere Konzepte von Rancière, Badiou oder Žižek bieten hier Anschlussmöglichkeiten, um diesen theoretischen Leerstellen beizukommen (Kap. 4).

Anders formuliert: Die erwähnten Ansätze eines dekonstruktivistischen Stranges „radikaler Demokratietheorie“ lassen manchmal, aber insbesondere in ihrer popularisierten Rezeption, eine adäquate Theoretisierung dessen vermissen, was Marx noch als Voraussetzung bzw. wesentliche Bedingung für die Durchsetzung seiner kommunistischen Assoziation sah – einen Bruch mit kapitalistischen Herrschaftsverhältnissen bzw. ein die Klassenverhältnisse transformierendes politisches Ereignis. Wiewohl diese demokratietheoretische Richtung gegenwärtige kapitalistische Staatlichkeit mit dem Versprechen nach „gleicher Freiheit“ konfrontieren könne, mangelt es ihr nicht nur meist an einer begrifflichen Analysefähigkeit dieser staatlichen Materialität (vgl. Demirović 2007), sondern auch an begrifflichen Möglichkeiten, diese konkreten, praktischen Brüche zu denken; Brüche, die gerade – über den Begriff des Ereignisses – für Autoren wie Rancière, Badiou oder Žižek so zentral sind (u. a. Badiou 2003b; Badiou 2010b; Žižek 2010). Auch wenn Letztere – ebenso wie die vorher erwähnten dekonstruktivistisch inspirierten Ansätze – aufgrund ihrer philosophischen Verortung und Abstraktheit vielfach hinter die Analysefertigkeiten marxistischer Staatstheorie (u. a. Poulantzas 2002; Jessop 2007) zurückfallen, so kann deren Fokussierung egalitärer Brüche bzw. universeller Ereignisse helfen, ein Konzept demokratisierender Praxis herauszuarbeiten, das die Möglichkeit und Notwendigkeit solcher Ereignisse in sich integriert. Damit sollen jene ereignishaften Momente verstärkt in den Blick genommen werden, im Zuge derer sich ein neues, demokratisches Subjekt konstituiert, das Versprechen nach gleicher Freiheit aller aktualisiert und dadurch eben jenes eingangs skizzierte „radikaldemokratische“ Koordinatensystem eben über singuläre Ereignisse universalisiert.

2. Zur Demokratie und ihrer „Radikalisierung“

Abraham Lincoln bezeichnete 1863 die Demokratie als *“government of the people, by the people, for the people”* (Lincoln 1991: 104), wobei diese Definition zumindest in zweierlei Hinsicht produktiv problematisiert werden kann. Erstens benennt dieses Zitat drei Ebenen des Demokratiebegriffes, die fundamental für sein modernes Selbstverständnis sind: Demokratie ist Regierung des Volkes, durch das Volk und für das Volk.⁴ Sie ist daher kollektive Selbstregierung im weiten Sinne. Damit sind aber Probleme der adäquaten Repräsentation und der politischen Partizipation ebenso aufgeworfen wie die Frage danach, ob die konkreten (demokratischen) *policies* einer Regierung den Interessen des Volkes entsprechen. Zweitens wird Demokratie in diesem Zitat als *government*, d. h. als Regierung bzw. Regierungsform bestimmt, wodurch sie als Herrschaftsform der Monarchie und der Aristokratie gegenübergestellt werden kann. In Abgrenzung zu diesen beiden anderen Staatsformen beinhaltet das demokratische Prinzip aber – als Herrschaft aller über alle – eine fundamentale Paradoxie, ist es doch nicht unbedingt einzusehen, weshalb bei einer solchen Form politischer Selbstregierung, in der freie und gleiche BürgerInnen gemeinsam über das befinden, was alle betrifft, noch von Herrschaft gesprochen werden soll. Kollektive Selbstbestimmung, welche jede Regierung der Wenigen oder eines Einzelnen zurückweist, wäre eben keine Herrschaft mehr, sondern die Durchsetzung und Verallgemeinerung der gleichen und freien Assoziation. Demokratische Politik ist daher ein „paradoxe Handlungstyp“ (Rancière 2008: 11), in dem die Rollenverteilung des Regierungsdispositives – in dem sich Regierte Regierenden gegenüberstehen und gleichzeitig aufeinander beziehen – selbst zurückge-

4 Insbesondere im deutschen Sprachraum wird der Volksbegriff aufgrund seines identitären Bedeutungsstranges meist zurückgewiesen und auf theoretischer Ebene z. B. durch „Multitude“ (Hardt/Negri 2004) oder in Anschluss an Gramsci durch „Subalterne“ ersetzt, um die Marginalisierten und von den symbolischen und ökonomischen Zentren Ausgegrenzten zu benennen. Trotzdem lässt sich am Volk, im Sinne des englischen *people*, festhalten, wenn darunter eine offene Menge jener verstanden wird, die sich konträr zu Eliten und den Herrschenden setzt und in diesem Sinn nicht identitär sondern relational bestimmt wird: Dieses Volk ist damit weder eine quantifizierbare Bevölkerung noch die Summe an StaatsbürgerInnen, sondern vielmehr die konflikthafte Einsetzung des *demos* gegenüber einer herrschenden Ordnung und ihrer Oligarchien (vgl. Rancière 2002).

wiesen und staatlich konstituierte Herrschaft unter Verweis auf Gleichheit stetig unterlaufen wird. Dieses demokratische Prinzip der egalitären Neuaushandlung dessen, was alle betrifft, kann gar nicht anders, als staatlich-repräsentative Machtausübung ab und an zu unterminieren (Rancière 2002). Der Demokratie ist deshalb – so lässt sich vorerst festhalten – ein für sie konstitutives Spannungsverhältnis inhärent, das sich zwischen staatlicher Regierungstätigkeit und der egalitären Aktualisierung des Prinzips der „Volkssouveränität“ aufspannt.⁵

2.1 Die Umstrittenheit der Demokratie

Diese kurze Einführung hat gezeigt, zu wie vielen theoretischen Konzepten der Demokratiebegriff in Beziehung gesetzt werden kann: Volkssouveränität, Egalität, Partizipation, Repräsentation, Staatlichkeit, Regierung und auch Entscheidungsfindung. Demokratie ist daher nicht einfach eine Bezeichnung für ein soziales Phänomen oder eine formale Prozedur, sondern als Begriff wesentlich selbst umstritten – und das nicht nur im Feld der politischen Theorie. Die Bedeutung der Demokratie ist auch deshalb umkämpft, weil politische AkteurInnen sich ständig darauf beziehen und den normativen Charakter von Demokratie, d. h. das „demokratische Versprechen“ nach egalitärer Teilhabe aller (vgl. Jörke 2010), für sich in Anschlag bringen und darüber in hegemoniale Kämpfe eingreifen:

„Wenn ein Regime oder ein Praktik als ‚demokratisch‘ oder ‚undemokratisch‘ bezeichnet wird, so ist damit immer auch eine begriffspolitische Dimension verbunden, die die entsprechenden Institutionen und Praktiken auszuzeichnen oder zu diskreditieren trachtet. Daher lässt sich eine ständige theoriepolitische Auseinandersetzung mit der Demokratie beobachten, die deren normativen Gehalt wie auch ihre zentralen Praktiken immer wieder aufs Neue festzulegen versucht.“ (ebd.: 272f.)

⁵ Es sollte klar sein, dass sich diese Untersuchung im zweiten Pol dieses Spannungsverhältnisses verortet, geht es hier eben nicht um Fragen der „Demokratiequalität“ staatlichen Regierungshandelns oder um formaljuristische Überlegungen, wie z. B. das österreichische politische System demokratischer organisiert werden könnte (z. B. Änderung des Wahlrechts, Verstärkung direkt-demokratischer Verfahren, Forderung nach Transparenz). Ein solch paternalistischer Zugang zur Frage der Demokratie von „ExpertInnen“ kann meist gar nicht anders, als die wütenden, emanzipatorischen Selbstermächtigungen des Volkes implizit als unausgegoren und „diskursunfähig“ abzukanzeln.

So lässt sich weder ein endgültiger Gegenstandsbereich der Demokratie oder ihr privilegiertes Subjekt angeben, noch ihr Bedeutungsgehalt ein für alle Mal fixieren (Buchstein/Jörke 2003: 487).⁶ Diese semantischen Transformationen des Demokratiebegriffs können dabei nicht unabhängig von seinen veränderten gesellschaftlichen Bedingungen analysiert werden: Die Produkte theoretischer Praxis – Begriffe und Konzepte – wirken ebenso zurück auf politische Praktiken, wie deren Effekte Erstere zum Überdenken ihrer begrifflichen Gefüge zwingen können. Begriffe – wie eben Demokratie – dienen daher nicht nur dem Begreifen empirischer Gegenwärtigkeit, sondern greifen genauso in soziale Formationen ein wie sie manche Subjekte – im wahrsten Sinne des Wortes – ergreifen können.

2.2 Demokratietheorie und radikaldemokratische Dimensionen

Die Antwortmöglichkeiten, was denn nun der Gegenstand und das Charakteristische an der Demokratie seien, fallen nicht überraschend völlig verschieden aus, wobei sich eine Klassifizierung der Demokratietheorien in normativ, empirisch, realistisch oder auch deliberativ durchgesetzt hat (vgl. u. a. Schmidt 2010). Dieser Beitrag diskutiert hingegen theoretische Ansätze, die sich unter einem „radikal-

⁶ Es bleibt noch wichtig zu betonen, dass weder eine „politische Philosophie“ noch eine noch so methodisch gefinkelte „Soziologie der Politik“ endgültig Aufschluss darüber geben kann, was Demokratie wirklich sei. In ihrem Willen, die „wahre“ Politik verwirklichen oder denken zu können, verkennt „politische Philosophie“ die Eigenart demokratischer Ereignisse – sich selbst zu setzen (vgl. Badiou/Rancière 2010). Ebenso übersieht eine „Soziologie der Politik“, die Demokratie als staatliche Aushandlungsprozedur unterschiedlicher Machtinteressen versteht, diese demokratischen Selbstermächtigungen (vgl. Kap. 4): Wissenschaftliche und theoretische Praktiken kommen stattdessen immer zu spät, d. h. egalitär-demokratische Ereignisse werden immer schon stattgefunden haben. Deren Spuren und Effekte in den Subjekten und im Symbolischen können nun analysiert, aufgearbeitet und verglichen werden, was wiederum Auswirkung auf zukünftige politische Praktiken haben mag (vgl. Lehner 2009). Eine Wissenschaft von der Demokratie muss aber von jenen als Affront zurückgewiesen werden, die über demokratisch-egalitäre Praktiken jede Herrschaft bzw. Legitimation von Herrschaft basierend auf Wohlstand, Ethnizität, Alter, Geschlecht, Religion – und auch Wissenschaft – zurückweisen müssen (vgl. Rancière 2008).

demokratischen“ Anliegen versammeln.⁷ Darunter fallen, vereinfacht gesagt, demokratietheoretische Konzepte, die das egalitär-partizipative Versprechen der Demokratie starkmachen, sich in diesem Sinne auch kritisch gegenüber realpolitischen Ausformungen westlich-kapitalistischer Demokratien positionieren und das emanzipatorische Potenzial des Demokratiebegriffs weder im Sinne konsensorientierter, deliberativer Ansätze noch im Sinne einer regierungsnahen Governanceforschung verabschieden wollen. Radikaldemokratische Ansätze bilden daher einen möglichen Ausweg aus einer konstatierten „Rationalisierung der Demokratietheorie“⁸ (Buchstein/Jörke 2003), wobei sich trotz unterschiedlicher Schwerpunkte ein paar gemeinsame Charakteristika einfürend hervorheben lassen:

Eine kritische Demokratietheorie muss sich in Beziehung zu den existierenden gesellschaftlichen Verhältnissen setzen, in denen das demokratische Versprechen nach kollektiver Selbstbestimmung zur Geltung kommen soll. Dies heißt für einen radikaldemokratischen Zugang erstmals, die Selbstbeschreibungen westlich-liberaler politischer Systeme als bereits demokratisch zurückzuweisen und damit auf der fundamentalen Differenz zwischen der realen Ausgestaltung politischer Prozesse und ihren normativen Grundlagen – den Versprechen der bürgerlichen Revolutionen nach Freiheit und Gleichheit in der Republik – zu insistieren. Zweitens – und dies kann ebenso als zentrales Moment „radikaldemokratischer“ Theoriebildung betrachtet werden –, gilt es die liberal-demokratische Identifikation von Demokratie mit Marktwirtschaft, Rechtsstaatlichkeit und regelmäßigen Wahlen als ungenügend zu verwerfen und gegen liberale Demokratiekonzepte (u. a. Mises 1927; Hayek 2005) auf der Notwendigkeit einer Theorie kapitalistischer Staatlichkeit zu beharren, wodurch erst die Demokratisierung der ökonomischen Verhältnisse im Blickfeld bleiben kann: Der Ruf nach gleicher Freiheit kann nicht an den Fabrikstoren Halt machen, die politische Gleichheit verlangt nach einer Ausdehnung auf das Ökonomische. Nicht nur in diesem

⁷ Vgl. Fußnote 1.

⁸ Darunter wird der demokratietheoretische Fokus auf den Rationalitätsgrad politischen Outputs bzw. kollektiv bindender Entscheidungen verstanden, während die Frage des Inputs, d. h. der Partizipation am politischen System, als nachrangig betrachtet wird. Ziel dieser Rationalisierung sei die „Veredelung der Gütequalität demokratischer Politikergebisse“ (Buchstein/Jörke 2003: 475), was im Endeffekt auf eine „Demokratietheorie ohne Demokratie“ hinausliefe.

Sinne positionieren sich radikaldemokratische Ansätze konträr zu liberalen Demokratiekonzepten: Aufgrund eines methodologisch-individualistischen Zuganges, einer Konzeptionalisierung des Staates als neutralem Rahmen, einer letztlich Konsensorientierung und einer Verankerung in der Rationalität und/oder Interessensstruktur individueller AkteurInnen verkenne der Liberalismus – drittens – gesellschaftliche Machtverhältnisse, politische Kämpfe und kollektive Subjektivierungen (vgl. Mouffe 2007). Ausgangspunkt einer politischen Theorie und/oder einer Theorie der Demokratie könne daher nicht die Meinung, das Interesse, das Eigentum oder die Moral eines Individuums sein. Viertens lehnen radikaldemokratische Zugänge eine Staatszentriertheit von Politik- und Demokratiebegriffen ab. Die Möglichkeit demokratisierender Praktiken und Prozesse ist in der gesamten Gesellschaftsformation gegeben, weshalb staatliche Institutionen nicht an sich der privilegierte Adressat demokratischen Begehrens oder der Ort demokratischer Verfahren sein müssten. Fünftens stellt aus radikaldemokratischer Sicht Demokratie keine Form politischer Herrschaft dar. Stattdessen wird sie eher im Sinne einer konfrontativen Praxis, eines Aufbegehrens gegen herrschaftliche Strukturen (u. a. Rancière 2002) oder als hegemoniale Ausweitung des Zusammenhangs von Freiheit und Gleichheit (Laclau/Mouffe 2000) gedacht. Demokratie sei keine Ordnung oder Verfassung einer Situation, sondern die kollektive Praxis einer Demokratisierung.

3. Die diskursive Privilegierung der Öffnung – zur Diskussion dekonstruktivistischer Denkfiguren

Die meisten in diesem Text erwähnten radikaldemokratischen Theorien zur Demokratie und Politik würden dieser begrifflichen Verdichtung zustimmen. Sie lassen sich aber u. a. danach unterscheiden, wie – und ob – sie begrifflich noch jenen Prozess bzw. jene Umgestaltung theoretisch zu fassen versuchen, den Marx noch als Voraussetzung für die Etablierung freier und gleicher Assoziation benennt – den Bruch mit einer kapitalistischen Gesellschaftsstruktur und deren Klassenverhältnisse. Diese Brüche werden über den Begriff des Ereignisses von Autoren wie Rancière, Badiou oder Žižek theoretisch betont, auch wenn der transformatorische Bezug auf kapitalistische Verhältnisse nicht immer gegeben ist. Während nun diese drei Autoren – wie wir auch später sehen werden (Kap. 4) – jene ereignishaften Momente fokussieren, in denen sich *demokratisch-kommunistische Praktiken verdich-*

ten, beziehen sich die folgenden radikaldemokratischen Ansätze vor allem auf *Prozesse demokratischer Öffnungen*: Die politische Installierung des „symbolische Dispositiv der Demokratie“ (Rödel et al. 1989) durch die bürgerlichen Revolutionen von vor über 200 Jahren habe einen Referenzrahmen etabliert, der stetig erneuert werden müsste. Innerhalb eines liberaldemokratischen Settings gehe es heute zuallererst darum, den Zusammenhang von Freiheit und Gleichheit über bisherige Beschränkungen zu erweitern. Der Verdienst der nachfolgend vorgestellten, dekonstruktivistisch orientierten Demokratietheorien besteht darin, dass diese mit dem Insistieren auf Kontingenz, der Zurückweisung von „Universalien“ bzw. metaphysischen Annahmen und der Betonung der prinzipiellen Fragilität sozialer Ordnungsbildung auf den „abwesenden Grund des Sozialen“ (Marchart 2010) aufmerksam machen. In diesem Sinne wird einem Denken von Demokratie der Weg gebahnt, das um Öffnungen und die stete Ausdehnung des demokratischen Projektes gruppiert ist. Nach der kurzen Vorstellung dieser drei Ansätze wird eine Kritik daran (Kap. 3.4) den begrifflichen Boden für das argumentative Plädoyer dieses Textes (Kap. 4) aufbereiten, das letztlich in einer zusammenführenden Konzeption demokratischer Praxis münden soll (Kap. 5).

3.1 Demokratie als Aufschub und Versprechen

Jacques Derrida, der Begründer der Dekonstruktion⁹, hat sich zeitlebens immer wieder Kernkonzepten politischer Philosophie wie Recht, Gewalt, Demokratie oder Identität zugewendet. Ausgangspunkt für seine Fragen nach der Politik bildet dabei die Einsicht, dass für die moderne Gesellschaft keine externen Referenzen (Natur, menschliches Wesen, Gott, Vernunft) mehr angenommen werden können, mit Hilfe derer sich eine politische Ordnung, ein Wesen des Menschen oder ein

⁹ Methodisch verfahren dekonstruktivistische Zugänge meist so, dass sie sich in einen Text einschreiben/einarbeiten und diesen an seine Heterogenität wie prinzipielle Unabgeschlossenheit erinnern. Scheinbar feste Oppositionen (Mann/Frau, Natur/Kultur, etc.), die immer auch hierarchisch gebaut sind, sollen aus dem Gleichgewicht gebracht werden, „indem sie auf ihre paradoxe Einheit hin befragt werden, um so zu zeigen, daß beide Seiten einer Unterscheidung weder eindeutig getrennt werden können noch zusammenfallen.“ (Bonacker 2006: 191) Dekonstruktion geht zurück zum Ort der (prinzipiellen) Unentscheidbarkeit, womit vorgenommene Unterscheidungen delegitimiert werden (Herrschaftskritik) und deutlich wird, dass auch andere Unterscheidungen möglich gewesen wären bzw. sind (Kontingenz).

Endziel von Politik begründen lassen könnte. Diese dekonstruktivistische Kritik jeglicher Metaphysik kann sich nun aber nicht völlig von diesen Fragen verabschieden, sondern verortet sich stattdessen in einer Paradoxie: Die prinzipielle Unmöglichkeit, Fragen nach dem Zweck, Ziel oder Ende von Politik bzw. Demokratie endgültig zu beantworten, etabliert erst die Bedingungen der Möglichkeit, diese Fragen überhaupt zu stellen und zu bearbeiten. Gerade deshalb sind „politische Philosophien“ und Theoretisierungen des Politischen darum bemüht, diesen konstitutiven Mangel zu füllen: Es gibt keine allgemeine Bestimmung oder ein Kriterium für Politik. Dekonstruktion geht darum immer wieder zur Grundlosigkeit politischer Begründungsversuche zurück (Bonacker 2006).

Derrida dekonstruiert nun erstens *Identitätsverständnisse*, um Politikvorstellungen, die daran geknüpft sind, zu verabschieden: Jede Rückbindung eines politischen Projektes an eine Form der Abstammung (Nation, Familie, Geburt, Ethnie, Geschlecht, etc.) ist zu verwerfen. Eine Politik, die sich renaturalisiert und sich in eine fixe Genealogie einschreiben will, läuft Gefahr, als exkludierendes Denken in Gewalt (Xenophobie, Nationalismus, etc.) umzuschlagen. Dem tritt Derrida entgegen, indem er Identität als etwas konzipiert, das von sich selbst immer unterschieden ist und sich nicht ohne Bezug zum „Anderen“ denken lässt.¹⁰ Die revolutionäre Losung nach Brüderlichkeit gilt es daher zu dekonstruieren, ohne aber die Idee der Verbrüderung endgültig aufzugeben. Anzudenken sei daher eine politische Verbrüderung mit universaler Reichweite, die jeden Abstammungsverweis unterminiert bzw. transzendiert (Flügel 2004: 31ff.).

Ähnlich ist, zweitens, der Derrida'sche Zugang zur (*politischen*) *Gemeinschaft*. Diese lässt sich nur in der Voraussetzung denken, dass es an sich keine Gemeinschaft gibt. Jede Gemeinschaft umfasst eine Spannung zwischen den singulären Mitgliedern und demjenigen, was sie verbindet – Singularität und Repräsentation. Nur wenn sich Mitglieder immer auch von der Gemeinschaft und ihrer Repräsentation unterscheiden,

¹⁰ Dekonstruktivistische Zugänge betonen überdies, dass sich die Einheit eines Begriffes (oder einer Identität) nicht ohne den Verweis auf etwas (ausgeschlossenes) Anderes bestimmen lässt. Dieses „Anderes“ fungiert als „konstitutives Außen“ (vgl. Moebius/Reckwitz 2008: 16) dieser behaupteten Einheit, wobei aber ebendieses Außen die Einheit bzw. Identität immer wieder heimsucht und aus den Fugen bringt. Das Spiel der „*différance*“ hört nicht auf, formulierte Einheiten zu unterminieren.

kann es Letztere überhaupt geben. Es braucht daher eine uneinholbare, innere Differenz der Mitglieder zu der sie verbindenden Gemeinschaft. Diese Differenz führt dazu, dass die Repräsentation niemals endgültig sein kann, weil dann die Repräsentierten, d. h. die singulären Mitglieder, die sich immer auch der Repräsentation entziehen, überflüssig wären. Dieser Prozess ist für Derrida Voraussetzung für Demokratie. Die politische Gemeinschaft ist unabschließbar, ihr Geltungsbereich muss sich ständig neu herstellen, womit auch der Ort und der Bezugsrahmen der Politik immer erst in über politische Praktiken kreiert werden muss (Bonacker 2006).

Wichtig scheint drittens noch die Paradoxie, die Derrida in jedem *Gründungsakt* einer politischen Gemeinschaft verortet: Jede politische Gemeinschaft ruft sich ins Leben (z. B. mittels einer Unabhängigkeitserklärung oder Deklaration) und setzt einen Geltungsbeginn. In dieser Selbstkonstitution beruft sich die Gemeinschaft auf sich selbst, als schon gewesene. Gleichzeitig konstituiert sie sich in der Erklärung erst, sie bringt sich hervor. Mit dem Gründungsakt schafft und autorisiert sich eine politische Gemeinschaft selbst (Bonacker 2006). Dieser konstituierende Akt kann durch nichts „Grundierendes“ mehr legitimiert werden – auch wenn im Nachhinein die kontingente Entscheidung mit Erklärungen, Verweisen oder einer Programmatik überdeckt wird.

Zentral für die Derrida'sche Konzeption einer „radikalen Demokratie“ ist nun die Charakterisierung der Demokratie als ein Versprechen: Demokratie bleibt im Kommen – *la démocratie à venir*. Sie ist unmöglich im Sinne einer völligen Vergegenwärtigung. Es gibt notwendigerweise etwas an ihr, das unvollendet bleiben muss. Sie lässt sich nicht vollständig aneignen, womit sie die Kraft nicht aus ihrer Verwirklichung zieht, sondern aus dem nichterfüllbaren Versprechen ihrer Einlösung (Flügel 2004). Es gehört zur Eigentümlichkeit des demokratischen Versprechens, dass es möglich und unmöglich zugleich ist: unmöglich, weil es keine Garantie einer Vorhersage geben kann, dass es eingehalten wird; gleichzeitig muss es potenziell möglich sein. Das unterstützt nun keinen Utopismus, weil dieses Versprechen im Hier und Jetzt wirksam ist. Das demokratische Sprechen/Versprechen

„geschieht im einzigartigen Ereignis des Engagements, und wenn ich von einer Demokratie spreche, die im Kommen bleibt [...], dann heißt das nicht, daß morgen die Demokratie verwirklicht sein wird, und es bezieht sich auch nicht auf eine Zukunft der Demokratie, sondern

es bedeutet, daß es da ein Engagement hinsichtlich der Demokratie gibt, das die Irreduzibilität des Versprechens anerkennt, das messianische Moment [...]. Es gibt etwas, das im Kommen bleibt. Das kann geschehen [...] und ich verspreche, indem ich die Zukunft öffne oder sie offen halte.“ (Derrida 1999: 183f.)

Sprich: Die prinzipielle Unmöglichkeit/Unbe gründbarkeit der Demokratie soll zu keiner resignativen Haltung und/oder zu einer politischen Indifferenz führen, sondern gerade Bemühungen in Gang setzen, dieses Versprechen umzusetzen bzw. immer wieder das emanzipatorische Begehren zu erneuern. Das Konzept der „kommenden Demokratie“ verlangt nach einer kämpferischen und schrankenlosen Kritik: „Als Waffe gegen die Feinde der Demokratie erhebt sie Widerspruch gegen jede naive oder politisch missbräuchliche Rhetorik, die als gegenwärtig oder faktisch bestehende Demokratie ausgibt, was dem demokratischen Anspruch in der Nähe oder Ferne, zu Hause oder in der Welt, unangemessen bleibt“ (Derrida 2006: 123).

3.2 Demokratie als „leerer“ Ort der Macht

Der 1989 erschienene Essay von Rödel, Frankenberg und Dubiel zur „demokratischen Frage“ hat wesentlich zu einer Popularisierung des Konzepts der Zivilgesellschaft beigetragen. Mit Rückgriff auf Arendt, Lefort und Castoriadis wird darin für einen neuen Republikanismus das Wort geredet, welcher die Zivilgesellschaft als Ort einer umkämpften, demokratischen Frage bestimmt. Der Text ist ein Plädoyer für Offenheit und Öffentlichkeit, der mit Arendt den demokratischen Gründungsakt einer freien Republik stark macht und diesen Akt einer Setzung (z. B. über die Proklamation der Menschenrechte) radikal immanent denkt – eine transzendente Rechtfertigung für Demokratie sei nicht möglich. Deren Eigenheit bestehe vielmehr darin, dass solche Letztbegründungen zurückgewiesen werden können: „Das Abdanken sakral legitimer Herrscher und der Zerfall sakral begründeter Einheitsbilder von Gesellschaft im Zuge der demokratischen Revolution bringen das Projekt der Selbstregierung auf den Weg.“ (Rödel et al. 1989: 21) Politische Ordnung lässt sich nicht mehr transzendental stiften, wir haben es mit einer radikalen Säkularisierung der Legitimitätsgrundlagen zu tun. Die Ausrufung einer Republik sei solch ein Akt der Selbstbegründung, wobei diese Konstituierung eine „symbolisierte Selbstbindung und Selbstverpflichtung aller Bürger zur Schaffung eines

öffentlichen Raumes der Meinungs- und Willensbildung“ (ebd.: 40) beinhaltet.

Das zentrale Merkmal einer demokratischer Republik bestünde nun – und hier rekurren Rödel et al. auf Claude Leforts Thesen (1994) – darin, dass mit den demokratischen Revolutionen den Monarchen auch symbolisch der Kopf abgeschlagen wurde: „Die Position der Macht, die ehemals der Monarch oder zuletzt der unselige Führer verkörperten, und die durch den Rückbezug auf eine ehrwürdige Tradition, das Gottesgnadentum oder auch den Mythos der Einheit von Volk und Führer gerechtfertigt worden war, bleibt heute symbolisch leer.“ (Rödel et al. 1989: 43) Diese symbolische Leerstelle verlangt in der etablierten Republik nach einem öffentlichen Raum, wobei darin die Frage, wie diese Leerstelle jeweils ausgefüllt wird, immer wieder aufs Neue debattiert und entschieden wird und entschieden werden muss:

„Der als eine autonome Sphäre ins Bild gesetzten Zivilgesellschaft liegt eine leere Position der Macht dieser Gesellschaft über sich selbst gegenüber. [...] Die Zivilgesellschaft wird (und bleibt) autonom und handlungsfähig, soweit eine eigenständige öffentliche Sphäre des Politischen sich herausbildet und gesichert wird, in der jene ihre Macht über sich selbst entfalten und ihre Geschichte ohne ‚jenseitige‘ Vorgaben selbst bestimmen kann.“ (Rödel et al. 1989: 89f.)

Diese „Selbst-Instituierung einer autonomen Zivilgesellschaft, vermittelt durch die Herstellung einer Sphäre des Öffentlichen und Politischen gegenüber der leeren Stelle der Macht“ (ebd.: 90) bildet somit das „symbolische Dispositiv“ einer demokratischen Republik. Recht, Wissen und Macht treten darin auseinander und können an keinem Ort oder in keiner Instanz mehr gemeinsam fixiert werden. Wie eine Gemeinschaft ihre Anliegen regelt, bleibt notwendigerweise eine offene Frage, weshalb Demokratie ein ungerichtetes und gleichsam riskantes Projekt ist und bleibt. Dies impliziert, dass „demokratische Politik auf radikal diesseitiger Grundlage unaufhebbar konflikthaft ist und immer nur vorübergehend eine stabile institutionelle Gestalt annimmt.“ (Rödel et al. 1989: 53) Wenn sich die letzten Anhaltspunkte einer metaphysischen Gewissheit in diesem Sinn aufgelöst haben, verkörpert dieses symbolische Dispositiv eine Sensibilität für das Neue und Unbekannte: „Im symbolischen Dispositiv der Demokratie ist die Geschichte der Gesellschaft deshalb eine unbestimmte, unabschließbare und zukunfts offene Geschichte. In ihr erfahren die Akteure die Einheit der Gesellschaft nur als symbolische Einheit von Mannigfaltigkeit, Differenz

und Konflikten.“ (ebd.: 120) Zivilgesellschaftlich-liberale Politik bestünde nun darin, die durch das symbolische Dispositiv der Demokratie eröffneten historischen Handlungsfähigkeiten zu nutzen und voranzutreiben. Dies führt zu einem Politikverständnis, in dem „die vorhandenen Institutionen den offenen Rahmen abgeben, innerhalb dessen das Projekt demokratischer Selbstregierung des Volkes sich entfalten könnte“ (Rödel et al. 1989: 17), wobei „allein das selbstorganisierte Assoziationswesen [...] dauerhaft Ansätze zu einer handlungsfähigen, sich selbst regierenden Gesellschaft zu entwickeln [vermag].“ (ebd.: 127)

Wir haben es mit einem radikaldemokratischen Ansatz zu tun, der Politik ohne Tradition und Transzendenz denkt als die Instituierung einer zivilgesellschaftlichen, republikanischen Sphäre der politischen Freiheit, in der möglichst alle Meinungen äußern und Forderungen stellen, wobei der „leere“ Ort symbolischer Repräsentation stets umstritten bleibt. Die Offenheit und Unabschließbarkeit des öffentlichen Meinungs- und Interessensstreits steht dabei im Zentrum, wobei das Risiko einer totalitären Usurpation der Demokratie stets als Möglichkeit präsent bleibt.

3.3 Die „radikaldemokratische“ Verknüpfung von Freiheit und Gleichheit

Laclaus und Mouffes (2000) theoretischer wie politischer Ansatz zielt auf die Reformulierung sozialistischer Ziele innerhalb einer theoretischen Konzeption „radikaler und pluraler Demokratie“ ab. Insbesondere die marxistische Linke müsse die fortwährende Existenz von Konflikten und Antagonismen, d. h. auch die zentrale Rolle des Pluralismus, akzeptieren, wolle sie gegenwärtige Verschiebungen, neue politische AkteurInnen und die Vermehrung von Kämpfen theoretisch adäquat erfassen.¹¹ Jede Vorstellung von einer versöhnten, harmonisierten Gesellschaft – sei es als Ausgangspunkt oder Zielvorstellung – müsse fallengelassen werden. Es gelte mit allen „essentialistischen“ Theorien zu brechen, die zum Beispiel Subjekten (der ArbeiterInnenklasse, den StudentInnen, etc.) privilegierte Rollen

¹¹ Darunter wird nun aber weder ein liberaler Pluralismus, der um individuelle Rechtssubjekte herum konstruiert ist, noch ein postmoderner, radikaler Pluralismus, der eventuell auch Ungleichheiten als Differenzen recodiert, verstanden. Dieses Missverständnis sollen innerhalb der Theorie die zentrale Stellung des Antagonismus, die Zentralität von Hegemonie und das an Foucault anknüpfende Machtverständnis verhindern helfen (Laclau/Mouffe 2000).

der Erkenntnisproduktion zubilligen oder – wie der orthodoxe Marxismus – nur die Ökonomie als letztlich determinierende gesellschaftliche Instanz gelten lassen:

„In der Krise ist gegenwärtig [1985; Anm.: DL] die gesamte Konzeption des Sozialismus, die auf der ideologischen Zentralität der Arbeiterklasse, auf der Rolle der Revolution als dem begründenden Moment im Übergang von einem Gesellschaftstyp zu einem anderen sowie auf der illusorischen Erwartung eines vollkommen einheitlichen und gleichartigen kollektiven Willens, der das Moment der Politik sinnlos macht, basiert.“ (Laclau/Mouffe 2000: 32)

Dieses „jakobinische Imaginäre“ sei in völliger Auflösung und nicht mehr reanimierbar, wobei zu dieser theoretischen wie praktischen Krise auch die Mannigfaltigkeit neuer sozialer Kämpfe (Frauen-, Ökologie- bzw. Friedensbewegung) beigetragen habe. Im Sinne von Laclau und Mouffes konzipierter „radikaler Demokratie“ gelte es daher die demokratischen Prinzipien der Gleichheit und der Freiheit, das Versprechen der „demokratischen Revolutionen“, ständig auszuweiten als einen „Kampf um ein Höchstmaß an Autonomisierung von Bereichen auf der Basis der Verallgemeinerung der äquivalentiell-egalitären Logik“ (Laclau/Mouffe 2000: 209). Damit wird den Differenz- und Autonomiebestrebungen der 1980er-Jahre theoretisch ebenso gerecht wie die Gleichheit als imaginärer Bezugspunkt in der Ausweitung dieser demokratischen Logik erhalten bleibt. Die Aufgabe dieser „radikalen Demokratie“ bestünde in der vollständigen Verortung auf dem Terrain der demokratischen Revolution und deren Erweiterung durch die Verknüpfung zwischen den verschiedenen Kämpfen gegen Unterdrückung.

„Die Aufgabe der Linken kann deshalb nicht darin liegen, auf die liberal-demokratische Ideologie zu verzichten, sondern hat sie im Gegenteil in Richtung auf eine radikale und plurale Demokratie zu vertiefen und auszuweiten.“ (ebd.: 219)

Eine in diesem Sinne verstandene emanzipatorische Politik beschränkt sich dabei weder auf staatliche Institutionen, eine politische Öffentlichkeit, ein sozialwissenschaftlich fassbares „politisches Feld“ oder auf juristische Rechtsetzungs- und Regierungsverfahren. Stattdessen solle das radikaldemokratische Zusammenspiel von Freiheit und Gleichheit über politische Praktiken stetig vorangetrieben werden, um möglichst viele Lebensbereiche im Sinne einer radikalen Demokratisierung zu durchfluten. Ebenso wie Rödel et al. (1989) sehen Laclau/Mouffe (2000) im Anschluss an Lefort (1994) das „symbolische Dispositiv der Demokratie“

seit den bürgerlichen Revolutionen eingerichtet, wobei es heute darum gehe, Freiheit und Gleichheit gleichermaßen zu fordern – ohne z. B. die liberalen Freiheitsrechte gegen sozialpolitische Gleichheitsforderungen auszuspielen. Dieses Dispositiv der Demokratie, d. h. ihre konfliktreiche Offenheit, müsse einerseits stets erneuert werden und andererseits gegenüber autoritären Versuchen, ebendiese symbolische Ordnung endgültig „besetzen“ zu wollen, verteidigt werden. Wichtig für eine Theorie der Demokratie sei es daher, die Konflikte zwischen einzelnen AkteurInnen nicht zu verleugnen – im Sinne einer Konsenspolitik oder einer sprachzentrierten, deliberativen Aushandlung von Geltungsansprüchen (vgl. Mouffe 2007) – oder Pluralität zu diskreditieren. Eine zentrale Einsicht besteht nun nach Mouffe darin, diese Umstrittenheit der Demokratie zu akzeptieren, politisch zuzulassen und jene Rahmenbedingungen herzustellen, die diese Auseinandersetzungen zwischen verschiedenen politischen Blöcken ohne Gewalt ermöglichen. Das heißt, es geht darum, den der Gesellschaft inhärenten *Antagonismus* in einen *Agonismus* zu transferieren:

„Antagonismus ist ein Kampf unter Feinden, während Agonismus einen Kampf unter Gegnern darstellt. Wir können [...] sagen, dass aus Perspektive des ‚agonistischen Pluralismus‘ das Ziel demokratischer Politik in der Transformation von Antagonismus in Agonismus besteht. Dazu müssen Kanäle bereitgestellt werden, durch die hindurch kollektive Leidenschaften Ausdruck in Bezug auf Themen finden können, die genug Identifikationsmöglichkeiten offen lassen, ohne den Opponenten als Feind zu konstruieren, sondern eben als einen Gegner.“ (Mouffe 2008: 104)

Der Konsens sollte auf die Institutionen beschränkt bleiben, die für die demokratische Ordnung konstitutiv sind. Um als legitim akzeptiert zu werden, darf der Konflikt die politische Gemeinschaft nicht zerstören. Der Dissens selbst aber ermöglicht erst eine pluralistische Demokratie, weshalb Harmonie und Versöhnung nicht Ziele demokratischer Politiken sein könnten. Demokratie wird daher als paradoxe, „agonale Pluralität“ verstanden, deren Widersprüchlichkeit konstitutiv für sie ist. In diesem Pluralismus werden die verschiedensten Identitäten durch ein demokratisches Imaginäres zusammengebunden. Es ist somit die große Herausforderung demokratischer Politik, das „Aufkommen von Antagonismen unter Kontrolle zu halten, indem das Wir/Sie auf andere Weise konstruiert wird“ (Mouffe 2007: 24f.), eben agonal, sodass die Trennung in Wir/Sie nicht existenzgefährdend wird oder als kulturassistisches Aufeinanderprallen von Blöcken gedacht wird.

In der Agonalität ist die antagonistische Dimension immer präsent, wird aber durch Verfahrensweisen reguliert, die von allen GegnerInnen akzeptiert werden (sollten) (Mouffe 2007).

Die Elemente einer „radikalen Demokratie“ werden von Laclau/Mouffe (2000) über eine Dekonstruktion marxistischer Ansätze entwickelt. Gegenüber deren letztlich „essentialistischen“ Annahmen bräuchte es ein neues politisches Imaginäres, das radikal libertär ist und die Pluralität und Unbestimmtheit des Sozialen anerkenne. Das von ihnen vertretene Projekt einer radikalen Demokratie könne dies leisten, wobei klassisch linke Vorstellungen – privilegierte Bruchpunkte und die „Vorstellung des Zusammenfließens der Kämpfe zu einem einheitlichen politischen Raum“ (ebd.: 192) – zurückzuweisen seien. Ihr Modell einer Ausweitung der demokratischen Logik müsse als hegemoniales Projekt Momente der Subversion und Momente der Neukonstituierung des Sozialen zusammen artikulieren: „Die Konstruktion geht von der Negativität aus, ist aber nur in dem Maße konsolidiert, wie es ihr gelingt, die Positivität des Sozialen zu konstituieren.“ (ebd.: 234) Radikaldemokratische, politische Aktivitäten dürfen sich dabei nicht auf die Verwaltung der sozialen Positivität begrenzen, sondern brauchen die Vorstellung eines radikal Anderen: „[O]hne Utopie, ohne die Möglichkeit einer Negation einer Ordnung über jenen Punkt hinaus, an dem wir in der Lage sind, sie ernsthaft zu bedrohen, gibt es überhaupt keine Möglichkeit der Konstitution eines radikalen Imaginären – sei es nun demokratisch oder irgendeiner anderen Art.“ (ebd.: 235)

3.4 Kritik dekonstruktivistischer Denkfiguren

Jetzt haben all diese drei kurz skizzierten Ansätze ihre Berechtigung und in ihrer Kritik an orthodox-marxistischen Ansätzen, staatszentrierten Politik- und Demokratiekonzeptionen und „essentialistischen“ Vorannahmen wesentlich zu einem Überdenken emanzipatorischer Theoriebildung beigetragen. Derridas Zurückweisung jeglicher „Metaphysik der Präsenz“, seine Betonung der prinzipiellen Grundlosigkeit von Gründungsversuchen und sein Konzept einer „Demokratie im Kommen“ verorten uns auf einer säkularen Ebene der Immanenz, auf der „universale“ Geltungsansprüche und endgültige Bedeutungszuschreibungen ihre Rechtfertigung verlieren. Derrida plädiert für ein emphatisches Eintreten für das „demokratische Versprechen“ im Hier und Jetzt, das sich der Aporien der Denkfigur – die Unmöglichkeit von etwas

als Bedingung der Möglichkeit dazu – bewusst bleibt. Ebenso betonen Rödel et al. die befreiende Wirkung einer Historisierung sozialer Verhältnisse, die erst innerhalb einer demokratischen Republik ihre institutionelle Entsprechung finde. Die Eigentümlichkeit des „demokratischen Dispositivs“ bestünde gerade darin, dass dieses – der symbolische Ort der Macht ist seit den demokratischen Revolutionen prinzipiell „entleert“ – gerade die Möglichkeiten bietet, ständig Neuaushandlungen darüber zu beginnen, wie das, was alle betrifft, auszusehen habe bzw. aussehen könnte. Der demokratische Bruch mit den Letztbegründungen etabliere einen gemeinsamen Raum der Freiheit, in dem die zivilgesellschaftlichen AkteurInnen in einem steten Konflikt um die – immer nur temporäre – Besetzung des „leeren“ Ortes der Macht verstrickt sind. Laclau und Mouffe nehmen in ihr Konzept diesen im Grunde Lefort'schen Gedanken ebenso auf wie Derridas Dekonstruktion und plädieren aufbauend auf Foucaults Machtbegriff (u. a. Foucault 2005) in ihrer Hegemonietheorie für ein Konzept einer „pluralen und radikalen Demokratie“, welcher es um eine stete Ausdehnung des sich bedingenden Zusammenhangs von Gleichheit und Freiheit geht. Auch hier finden wir uns innerhalb einer Begriffsarchitektur wieder, in der jegliche „Universalien“ und privilegierten Knotenpunkte unterminiert werden und als nicht tragfähig für eine politische Praxis dargestellt werden.

In der theoretischen Zurückweisung vorpolitischer Konsensvorstellungen und dem Beharren auf der Notwendigkeit demokratischer Konflikte ist diesen Ansätzen ebenso zuzustimmen wie in deren Wunsch nach Ausdehnung der „demokratischen Revolution“ auf die gesamte Gesellschaftsformation. Demokratische Politik findet eben nicht (nur) im Staat oder im Bezug darauf statt, sondern dem „demokratischen Versprechen“ kann überall im sozialen Gefüge gefolgt werden. Es gibt keinen der demokratischen Politik vorbehaltenen sozialen Raum, der vor ihrer (erneuten) Artikulation existieren würde. Ebenso war und ist es mit Derrida immer wieder notwendig, auf die prinzipielle Kontingenz sozialer Begründungen und Entscheidungen aufmerksam zu machen – auch um den steten Naturalisierungsversuchen sozialer Herrschaft den legitimatorischen Boden unter den Füßen wegzuziehen. Trotzdem lassen sich ein paar Kritikpunkte an diesen dekonstruktivistisch orientierten Denkfiguren radikaler Demokratietheorie anbringen:

Alle diese „radikaldemokratischen“ Ansätze sind im Modus der *Ausdehnung* formuliert: Das

symbolische Dispositiv der Demokratie bzw. das „demokratische Versprechen“ verlangt einen aktiven Einsatz um eben dieses Versprechen einzulösen und die installierte Freiheit des demokratischen Dispositivs gegen „totalitäre“ Bedrohungen zu verteidigen. Die Offenheit „radikaler“ Demokratie gelte es stetig weiter zu öffnen. Das Problem besteht nun darin, dass diese Ansätze keine (inhaltlichen) Angabe darüber machen können, an welchen sozialen Orten es speziell Sinn machen würde für ein politisches Subjekt, sich demokratisch zu engagieren. Es fehlt schlichtweg an einer Herrschaftskritik, d. h. das demokratisch-politische Moment wird überbetont, während es an einer Analyse sozialer Bedingungen weitgehend mangelt. Aus der Perspektive dieser Theorien ist dies aber nur logisch: Eine Angabe privilegierter Knoten- wie politischer Angriffspunkte würde dem „anti-essentialistischen“ Impetus zuwiderlaufen.

Alle drei Theorien betonen den Fortschritt der Demokratie, dass diese *kollektive Selbstbefragungen* erst ermögliche. Gerade dies sei auch ihre Eigenheit, wird doch in diesen Demokratietheorien jede endgültige Fixierung oder Grundierung zurückgewiesen. Jede Geschichtsphilosophie oder -teleologie müsse – zu Recht – verabschiedet werden. Es gibt hier keine universellen Fixpunkte und endgültigen Schließungen, wodurch (hegemoniale) Artikulationen und diskursive Formationen erst ermöglicht werden. Dass es an sich keine transzendentalen Wahrheiten (Gott, Natur, Vernunft oder Ökonomie) und keinen versöhnten Endzustand gibt, mag nun vielleicht in den 1980er-Jahren für theoretischen Neuigkeitswert gesorgt haben. Heute ist dieser selbsternannte „Anti-Essentialismus“ in den Milieus theoretischer Praxis nicht nur weitgehend common sense, sondern – so könnte man polemisch einwenden – dieser dekonstruktivistische Ausgangspunkt entfaltet darüber hinaus in Verbindung mit pragmatischen Ansätzen und einer generellen „Anerkennung von Differenz“ mitunter sogar entpolitisierende Wirkungen: Es besteht die Gefahr, dass z. B. dekonstruktivistische Ansätze bei der quasi-transzendentalen Frage nach der Un-/Möglichkeit von Identitäten und Ordnungen verharren und politische, interventionistische Praktiken vernachlässigt oder sogar als „riskant“ für die „demokratische Offenheit“ betrachten werden. Es besteht daher das Problem, dass die Position eines gutgemeinten „*Anti-Essentialismus*“ umschlägt in eine Hypostasierung politischen Scheiterns, weil jede politische Intervention bzw. jeder politischer Akt nicht

nur letztlich nicht begründet werden könne, sondern auch in seiner „Fixierung“ scheitern müsse. Auf die Spitze getrieben kann eine solche Position bis hin zur resignativen Furcht führen, ein solcher Akt könnte doch das performative Spiel der Differenzen stilllegen und/oder die errungene demokratische Öffnung des politischen Imaginären „proto-totalitär“ bedrohen. Die Gefahr – um es anders auszudrücken – besteht daher darin, dass die quasi-ontologische Ebene der Dekonstruktion nicht verlassen wird, was zu einer realen Abstraktion von sozialen Bedingungen und damit auch von Machtverhältnissen führt.

Weiters kann kritisch eingewendet werden, dass diese radikaldemokratischen Ansätze Sprache (Derrida), das Diskursive (Laclau/Mouffe) und/oder die symbolische Ordnung (Rödel et al.) überbewerten. Gesellschaft besteht aber nicht nur aus „Text“ oder „Diskursen“, weshalb die theoretische Ausdehnung einer Logik der Signifikation auf alles Soziale verkürzt ist. Eine Betonung gesellschaftlicher Materialität, der Wirkmächtigkeit ökonomischer Bedingungen sowie die Hervorhebung von Körperlichkeit könnte hier theoretische Abhilfe schaffen und diese dekonstruktivistischen Impulse wieder anschlussfähiger für praxistheoretische oder sozialstrukturelle Zugänge machen.

4. Universelle Ereignisse im radikaldemokratischen Koordinatensystem

Der zentrale Einsatz dieses Textes besteht nun in der Argumentation, dass eine Betonung einer Ereigniskonzeption innerhalb einer radikaldemokratischen Begriffsarchitektur helfen kann, diese radikaldemokratische Agenda wieder anschlussfähiger für aktuelle politische Entwicklungen zu machen. Bleiben wir der einleitend aufgemachten, dreigliedrigen Axiomatik von Freiheit, Gleichheit und Universalität treu, so lassen sich die eben vorgestellten Denkfiguren eines dekonstruktivistischen Stranges radikaler Demokratietheorie an der Schwelle zwischen dem wechselseitigen Zusammenhang von Freiheit und Gleichheit und dessen universalisierender Ausdehnung verorten: Radikaldemokratische Praktiken greifen das „demokratische Versprechen“ bzw. die Potenziale des „symbolischen Dispositivs der Demokratie“ auf, positionieren sich darin und konfrontieren davon ausgehend alle soziale Strukturen mit den Möglichkeiten einer demokratischeren Zukunft. Diese Praktiken sind konfliktreich, immerzu prekär und risikoreich – es gibt ja keinen

notwendigen Ort ihrer Emergenz – und angesichts der steten Gefahr einer konservativ-autoritären Restauration weit davon entfernt, je zu einem Abschluss zu kommen. Sie treiben ihre Universalisierung im Modus der Öffnung und Ausdehnung voran.

Dass diese Universalisierung des demokratischen Versprechens nach Freiheit und Gleichheit den Weg über singuläre Ereignisse nimmt – nicht nur, aber immer wieder – soll das folgende Kapitel zeigen. Die Darstellung radikaldemokratischer Denkfiguren von Rancière, Badiou oder Žižek soll uns ermöglichen, ebendiese Ereignisse besser theoretisch fassen zu können – ohne damit aber eine unfruchtbare theoretische Frontstellung zwischen diesen Autoren und den vorhin vorgestellten, dekonstruktivistischen Ansätzen aufbauen zu wollen.¹² Dadurch soll ein Zusammenhang hervorgekehrt werden, der bei den bisher vorgestellten Theorien zu wenig Berücksichtigung findet – die „Dialektik“ von politischen Ereignissen und demokratischer Praxis. So wie einzelne politische Ereignisse einen demokratischen Raum der „gleichen Freiheit“ erst etablieren mögen, können umgekehrt akkumulierte demokratische Praktiken in ein politisches Ereignis münden. Ereignisse sind dabei als verdichtete Momente politischer Praktiken zu verstehen, ohne auf diese vollständig zurückgeführt werden zu können: Politische Ereignisse – und gerade das zeichnet diese aus – setzen sich immer auch selbst; sie bringen sich selbst ins Spiel und sind eben nicht einfach Folgen sozialer Widersprüche oder Bedingungen. Ein politisches Ereignis tritt als „singuläre Universalität“ (4.1) auf, welches es politisch zu affirmieren gelte (4.2). In der „Treue“ zu diesem Ereignis etabliert sich ein kollektives, demokratisches Subjekt, welches nun darangeht, diesen ereignishaften Impuls in soziale Verhältnisse einzuschreiben, wobei diese Intervention immerzu parteiischen Charakter hat (4.3). Die folgenden Unterkapitel geben uns ein Verständnis davon, was politische Ereignisse bedeuten (können) und wie eng diese mit Fragen der Konstitution demokratischer Subjekte verknüpft sind.

¹² Vielleicht ist das Verhältnis zwischen beiden Richtungen keines der Konkurrenz, sondern eher der Komplementarität: Während der dekonstruktivistische Strang die befreiende Wirkung von Kontingenz und Offenheit betont, fokussieren diese drei Theoretiker ein Denken des Ereignisses und der Brüche. Insbesondere die Beschäftigung von Derrida mit dem Ereignis (u.a. 1988) zeigt die Prekarität dieser Einteilung selbst an.

4.1 Singularität, Universalität und Gleichheit

Während poststrukturalistische Theorien wie jene von Foucault oder Derrida eine Vorstellung von Universalität als „Universalien“ zurückweisen, spielt Universalität bei Laclau schon noch eine Rolle: als prinzipielle Unmöglichkeit. Erst diese Unmöglichkeit von Universalität ermöglicht es partikularen Identitäten oder Interessen, über hegemoniale Praktiken diesen „leeren“ Platz der Universalität besetzen zu wollen. Politik bestünde daher in einem Ringen verschiedener Partikularitäten, die alle in hegemonialen Auseinandersetzungen versuchen, ihr Denken und ihre Praktiken zu universalisieren; Universalisierungsversuche, die alle scheitern können und auch müssen, weil letztlich niemand diesen Platz der Universalität endgültig für sich in Anspruch nehmen kann. Universalität ist daher bei Laclau abwesend (im Grunde unmöglich) und anwesend (als Versuch) zugleich (vgl. Butler et al. 2000; Laclau 2002). Dem gegenüber betont z. B. Žižek (u. a. 2001), dass Universalität sehr wohl konkrete Präsenz zeigen kann und dass dies – im Bereich der Politik – über einzelne Ereignisse geschieht; singuläre Momente politischer Kämpfe, die sich zu einer gewissen Zeit und an einem konkreten Ort manifestieren. Universalität taucht in singulären Ereignissen und Momenten über die Formulierung eines politischen Denkens auf, das das Denken aller ist bzw. sein kann (u. a. Badiou 2003b; Rancière 2011): Die Forderungen und Slogans, die von einem sich über eine politische Auseinandersetzung konstituierenden, radikaldemokratischen Subjekt vorgetragen werden, überschreiten die konkreten Probleme bzw. den Anlass der Proteste und richten sich an alle – unabhängig von Stand, Klasse, Ethnizität oder Geschlecht.

„Es genügen nicht eine Regierung und Gesetze, damit es Politik gibt, es kann lange geschichtliche Zeitabschnitte ohne Politik geben. Es gibt meiner Ansicht nach Politik in allen Formen des Kampfes, der Aktion, des Einschreitens, die neu bekräftigen, dass die Entscheidung über die gemeinsamen Angelegenheiten die Sache eines jeden ist und die Demonstration der gleichen Fähigkeiten aller.“
(Rancière 2011: 172)

Jede und jeder kann daher eintreten in die Spur eines politischen Ereignisses, womit diese durch radikale Offenheit gekennzeichnet sind. Ein Ereignis ist in diesem Sinne universell, weil es „einen virtuellen Anspruch an alle transportiert“ (Badiou 2003b: 151) und alle Element dieses kämpferischen Subjektes werden können. Universalität heißt für emanzipatorische Auseinandersetzungen weniger, dass differente

Kulturen bzw. partikulare Identitäten jenseits davon gleiche „Werte“ teilen würden. Universalität aktualisiert sich vielmehr als praktische Erfahrung der Negativität und auch als Unangemessenheit partikularer Identität:

„The formula of revolutionary solidarity is not ‘let us tolerate our differences’, it is not a pact of civilisations, but a pact of struggles which cut across civilisations, a pact between what, in each civilisation, undermines its identity from within, fights against its oppressive kernel. What unites us is the same struggle.” (Žižek 2008: 133).

Diese politischen Ereignisse „singulärer Universalität“ brechen mit einem hierarchisch strukturierten Gesellschaftsgefüge, weil sie die „gleiche Freiheit aller“ mobilisieren und dadurch all jene Verhältnisse als illegitim zurückgewiesen werden, die uns in einen sozialen Herrschaftszusammenhang einbinden. Von zentraler Bedeutung ist nun – darauf macht vor allem Rancière aufmerksam (2002) – diese Ereignisse als soziale Akte einer Selbstermächtigung zu denken: Emanzipatorische Politik setzt an einer bestehenden, sozialen Ordnung an und konfrontiert eine herrschende Auf- bzw. Zuteilung von Körpern, Funktionen und Orten mit einer möglichen anderen Aufteilung, indem das Prinzip der Gleichheit mobilisiert wird. Ein bisher unsichtbarer und unerhörter „Anteil der Anteilslosen“ begehrt nach Sichtbarkeit, Anhörung und Teilhabe und verschiebt dadurch soziale Machtverhältnisse und symbolische Strukturen. Dies sind Prozesse politischer Subjektivierung, in denen sich bislang Beherrschte anschicken, selbst zu bestimmen. Diese Ereignisse sind unerhört – aus Sicht der Herrschenden – und implizieren eine Anmaßung, weil eben singuläre Momente mit einer universellen Dimension eine Verknüpfung eingehen und das radikaldemokratische Subjekt eben behauptet, für alle und im Namen aller zu sprechen. Es ist diese Anmaßung der Universalisierung, die politische Praxis erst so explosiv für eine hierarchisch strukturierte Gesellschaftsformation macht. Weder liberale Politikkonzeptionen – diese oszillieren zwischen Meinungs- und Marktmodell und adressieren dabei jeweils das interessengeleitete Individuum – noch soziologische Herangehensweisen können die Exzessivität dieser politischen Ereignisse hinreichend begreifen.

Dieses Sich-Ereignen einer solch radikaldemokratischen Intervention in ein Sozialgefüge ist nun – und darauf beharren Badiou und Rancière vehement – unmittelbar mit Gleichheit und der Forderung danach verbunden:

„Wenn Politik einen Sinn hat, dann den, dass sie die kollektive Bühne für die Manifestationen und Deklarationen der Gleichheit konstituiert. Von daher kann es über das reine Antworten auf den Gegner hinaus nur eine Anstrengung jener Bewegungen und Organisationen geben, die Anspruch auf politische Universalität erheben, um diese Universalität selbst zu gründen.“ (Rancière 2011: 178)

Diese Gleichheit ist dabei nicht nur als Ziel präsent, sondern muss auch als Prinzip jene radikaldemokratische Assoziation strukturieren, die sich in und über solche „Manifestationen und Deklarationen“ formiert. Politische Ereignisse in unserem Sinne etablieren sich über die kämpferische Hervorhebung und Transformation von symbolischen und materiellen Ungleichheitsverhältnissen. Gleichheit darf dabei nicht einfach als Illusion oder ideologische Fantasie verworfen werden, die nichts mit der realen Gegenwart zu tun hätte oder diese gar „verschleierte“. Zwar besteht eine Kluft zwischen den Formen allgemeiner Rechte (Freiheit, Gleichheit, Demokratie) und der gesellschaftlichen Realität. Diese Kluft ist aber als Spannungsverhältnis zu lesen (vgl. Žižek 2009: 69f.), in der die Formen der Gleichheit und Freiheit Spuren in der Materialität von Gesellschaft hinterlassen, welche mittels Politisierung jeweils neu artikuliert werden könnten. Die orthodox-marxistische Position der Denunziation der Ideen mit dem Fokus darauf, was ökonomisch „dahinter stünde“, ist in diesem Sinn auch nicht materialistisch. Beide, die Universalität und die Gleichheit, können daher miteinander verknüpft Ansatzpunkte für ein repolitisiertes Verständnis von emanzipatorischer Praxis bilden.

4.2 Affirmation des Bruchs – das Ereignis als Setzung

Aus einer „realpolitischen“ Perspektive dessen, was ist, kann das politische Ereignis nur als unmöglich erscheinen. Erst durch sein Ereignen zeigt es sich als möglich. Die Außergewöhnlichkeit einer Situation eines politischen Ereignisses bricht mit einer historischen, aus dem Wissen abgeleiteten Regel. Das politische Ereignis kann nur als Ausnahme zu dieser Regel erscheinen und ist in diesem Sinne selten. Radikaldemokratische Politik ist daher weniger eine realpolitische „Kunst des Möglichen“, sondern verschiebt die soziale Verteilung der (Un-)Möglichkeiten: „[E]chte Politik ist genau das Gegenteil davon, das heißt die Kunst des *Unmöglichen* – sie verändert gerade die Parameter dessen, was als in der existierenden Konstellation

„möglich“ betrachtet wird.“ (Žižek 2001: 37) Politische Ereignisse sind verdichtete radikaldemokratische Praktiken und etablieren dort, wo sie in einer Gesellschaftsformation auftauchen, neue Möglichkeitsräume, die gemeinsam ausgelotet werden können. Das Ereignis ist an-archisch, es verweigert sich den (angeblichen) Selbstverständlichkeiten und (ökonomischen) Notwendigkeiten einer Situation und etabliert Auswege, die bisher ungedacht, unplausibel oder schlichtweg marginalisiert waren. Politische Ereignisse schreiben sich entlang von Gleichheit in sozialen Verhältnisse ein und schreiben diese dadurch um: Sie sind kollektive Phänomene der Umordnung, die soziale Unterordnungen als illegitim markieren, um sich selbst eine stete Rückkehr auf die sie leitenden Prinzipien der „freien Gleichheit aller“ zu verordnen:

„Das Spezifische des Ereignisses im Allgemeinen ist, dass es auftritt, ohne darum besorgt zu sein, ob das Gesamte der Bedingungen seiner Verwirklichung gegeben ist oder nicht. Dem Ereignis ist die Rationalität eines Realen eigen, das keiner ihm vorangehenden, es begründenden oder es rechtfertigenden Möglichkeit bedarf.“ (Rancière 2010: 165)

Mit einem politischen Ereignis immerzu verknüpft ist auch die Konstitution eines demokratischen Subjekts; einem Subjekt, das die Aktualisierung des radikaldemokratischen Versprechens verkörpert und auch nicht vor dem Ereignis existiert hat. Es formiert sich gerade in und über den politischen Konflikt, der jedes Ereignis begleitet und in dem sich – vereinfacht und abstrakt formuliert – zwei Parteien gegenübersehen: Das radikaldemokratische Subjekt einer Affirmation der neuen (Un-)Möglichkeiten, das emphatisch für die Forderungen des Ereignisses eintritt und dessen Impuls weitertragen will. Und zweitens AkteurInnen, die sich und ihre Positionen angegriffen fühlen, der radikaldemokratischen Manifestation den Ereignischarakter überhaupt absprechen und schlichtweg so tun, als wäre nichts weiter passiert als die normale Fluktuation der Dinge, Kommunikationen und Werte. Das Ereignis kann nun nicht einfach empirisch nachgewiesen oder falsifiziert werden, es müsse vielmehr „geglaubt“ werden. Das heißt nun nicht, dass die Existenz des politischen Ereignisses von individueller Willkür abhinge, sondern dass ihm die Eigenschaft seiner Existenz abgesprochen werden kann. Deshalb braucht es auch die Treue jener zum politischen Ereignis, die über dieses erst zum politischen Subjekt „angerufen“ wurden (vgl. Badiou 2009).

Egalitäre Brüche mit einer oligarchischen Situation erfordern auch die Transformation kapitalistischer

Staatlichkeit, will man die liberale Differenzierung in eine private Ökonomie und eine öffentliche Staatlichkeit nicht akzeptieren und dementsprechend politische Gleichheit auf soziale Gleichheit ausdehnen. Auch wenn die Sphäre der kapitalistischen Ökonomie unpolitisch erscheint und als solche auch nicht politisch ist, so bildet sie nichtsdestotrotz den Horizont als auch das Strukturprinzip politischer Kämpfe, weshalb radikaldemokratische Praktiken an einer Abschaffung kapitalistischer Ausbeutungsverhältnisse interessiert sein müssen:

„Ein wahrer Akt ist eine Intervention, die nicht nur innerhalb eines gegebenen Rahmens wirkt, sondern dessen Koordinaten stört und ihn somit als Rahmen sichtbar macht. Die *Conditio sine qua non* eines Akts in der heutigen Politik ist demnach, daß er den rahmengebenden Status der Ökonomie stört, indem er deren politische Dimension spürbar macht“ (Žižek 2009: 214).

Dieser antikapitalistische Impetus wird vor allem von Badiou und Žižek immer wieder betont, wobei diese Fragen im Zuge der Debatten um die „kommunistische Hypothese“ (Badiou 2010a; vgl. Douzinas/Žižek 2010) wieder aktualisiert werden. Ohne das prekäre begriffliche Verhältnis von Kommunismus, Demokratie und „radikaler Demokratie“ jetzt näher beleuchten zu können, bleibt zu betonen, dass demokratisierende Praktiken und Ereignisse nicht umhinkommen, mit der kapitalistischen Ökonomie jene Sphäre der Ausbeutung abzuschaffen, die am (Weiter-)Bestehen sozialer Ungleichheiten wesentlich Verantwortung trägt. Wie genau dies zu schaffen sei und wie spezifisch eine egalitäre Organisation der Ökonomie beschaffen sein könne – darüber Überlegungen anzustellen bleibt Aufgabe radikaldemokratischer Subjekte, die den Bruch mit kapitalistischen Verhältnissen affirmieren und neue experimentelle Settings sozialer Reproduktion praktizieren.

4.3 Partei ergreifen – jenseits von Neutralität und Distanzierung

Folgt man Badiou's Argumentation, so könne sich eine subjektive Treue zum Ereignis in politische Transformationsarbeit umsetzen, wobei der egalitäre Impuls des Ereignisses über dessen permanente – und auch unendliche – Einschreibung in gesellschaftliche Ungleichheitsstrukturen am Leben gehalten wird (Badiou 2009). Radikaldemokratische Praktiken können sich daher nicht nur in temporären, politischen Ereignissen manifestieren (Revolutionen, Umbrüchen,

etc.), sondern bestehen auch wesentlich im Versuch, die Forderungen und Ideen dieser singulären Ereignisse zu installieren, d. h. die eröffneten, neuen Möglichkeitsräume mit Inhalt zu füllen: Praktiken der Konstitution neuer Verhältnisse entlang des Versprechens nach „gleicher Freiheit aller“. Die grundlegende Aufgabe besteht daher in der Wiedereinführung einer radikaldemokratischen Praxis, die sich zwischen ihrem Sich-Ereignen in singulären Ereignissen und transformatorischen Tätigkeiten aufspannt. Dies setzt, wie erwähnt, ein Verständnis von Demokratie voraus, das sich von ökonomischen, soziologischen und juristischen Semantiken wie Politikvorstellungen abgrenzt. Stattdessen existiert Demokratie vornehmlich im Modus der egalitären Politisierung von gesellschaftlichen Verhältnissen. Sie schreibt sich entlang von Gleichheit in herrschende Ungleichheitsstrukturen ein und subjektiviert Individuen in politischen, kollektiven Ereignissen, die notwendigerweise mit Entscheidungen verknüpft sind: Eine politische Praxis, die zur Verteidigung und Akzeptanz von Heterogenität und Vielfalt antritt – auch unter dem Banner der Toleranz – kann demgegenüber kaum wirkliche, emanzipatorische Effekte entfalten, weil es ihr an den in diesem Beitrag herausgestellten Dimensionen der Gleichheit, der Universalität und des ereignishaften Bruches mangelt (vgl. Badiou 2003a). Wenn für jede radikaldemokratische Praxis – in unserem Sinne – diese Dimensionen zentral sind, und jedes wirkliche politische Ereignis eine „existenzielle“ Entscheidung – ja oder nein, dafür oder dagegen – erfordert, sollte klar werden, dass diese demokratische Praxis nur parteiisch sein kann. Ein postmodernes Plädoyer für Mannigfaltigkeit und Vielfalt kann das nicht erfüllen, sondern positioniert sich auf einem neutralen Beobachtungsposten. Eine radikaldemokratische Intervention in und Transformation von gesellschaftlichen Verhältnissen ergreift hingegen Partei in mehrfacher Hinsicht:

Die demokratische Affirmation des Ereignisses umfasst *kollektive Affekte* der Freude und des Glücks, die sich vom staatlich-oligarchischen Zynismus der Angst und Furcht grundlegend unterscheiden. Demokratische Praxis erzeugt einen Enthusiasmus der Egalität in ihren Versammlungen, Demonstrationen und Debatten; kollektive Affekte des Auf- und Umbruchs, die mit der Installierung eines egalitären, demokratischen Raumes einhergehen. Wie Mouffe betont, ist es gerade das demokratische *ethos* und die Bildung kollektiver Identitäten, die von den meisten Demokratietheorien als archaisch zurückgewiesen werden (Mouffe

2007). Durch die Ausklammerung von politischen Leidenschaften und deren liberaler Verdammung als Populismus „überlässt“ man aber die politischen Leidenschaften gerade jenen reaktionären Praktiken, die über Ressentiments und kulturellen Rassismus die Affekte regressiv wenden und für ihre staatsrassistischen Projekte mobilisieren. Eine sinnvolle Bekämpfung rechtsextremer Bewegungen muss daher eine Parteinahme für eine andere Politik beinhalten; eine demokratische Praxis, die enthusiastische Leidenschaften entfaltet und die liberale Betonung affektloser, neutraler Institutionen bzw. Rahmenbedingungen zuerst einmal zurückweist.

Diese Parteilichkeit jeder radikaldemokratischen Politik muss auf einer zweiten, etwas anders gelagerten Ebene unterstützt werden: Der Politik kann es nicht um die Integration einzelner Elemente in einen neutralen, vorgegebenen institutionellen Rahmen gehen – sei es das juristische Setting von Rechtsstaatlichkeit oder die funktionale Zuteilung von Positionen innerhalb der Ordnung der politischen Ökonomie. Das scheinbar Neutrale ist immerzu akkumulierter, geschichtlicher (Klassen-)Kampf und als solches nie neutral gegenüber einzelnen Positionen und Interessen. Darauf machen Laclau und Mouffe aufmerksam, wenn sie betonen, dass jede hegemoniale Politik auf einem vorstrukturierten Terrain stattfindet (2000). Eine politische Intervention muss daher den neutralen Raum der vorherrschenden Normen „suspendieren“. Ein solch politischer Akt ist parteiisch und weist den vorgegebenen neutralen Rahmen zurück:

„Die Lektion aus all dem [...] ist folglich, daß es keine Möglichkeit gibt zu vermeiden, parteiisch zu sein, da jeder neutrale Ansatz schon beinhaltet, sich auf eine Seite geschlagen zu haben [...]. Kurz: der Linke verletzt nicht einfach nur die unparteiische Neutralität des Liberalen; was er aufzeigt ist, daß es so etwas wie Neutralität gar nicht gibt, das heißt, daß die liberale unparteiische Haltung immer schon voreingenommen ist.“ (Žižek 2001: 83f.)

Auf einer dritten Ebene haben radikaldemokratische Interventionen parteiischen Charakter, weil sie an einem bestimmten Ort in einem sozialen Gefüge über ein bestimmtes politisches Subjekt ein gesellschaftliches „Unrecht“ markiert, dieses zur Kenntnis bringt und dagegen auftritt. Diese egalitäre Setzung, die eine Entscheidung beinhaltet, widersetzt sich dem heterogenen Fließen der Mannigfaltigkeiten und verschiebt über ihre Fixierung bzw. die Verdichtung eines Konfliktes den symbolischen Raum der Gesellschaft. Eine

politische Entscheidung muss spalten und gleichzeitig in ihrer Universalität das egalitäre Axiom zur Geltung kommen lassen – als unendliche Prozedur. Über diese Intervention affirmiert die demokratische Praxis das egalitäre Ereignis und versucht in Treue zu diesem transformatorische Arbeit zu leisten. Dies erfordert parteiisches Eingreifen, nicht nur Praktiken des Widerstands oder distanzierter Kritik. Es mangelt heutzutage nicht an Plädoyers für eine Öffnung, Inklusion oder mehr Partizipation, sondern an parteiischem Einsatz. Dieser kann natürlich nicht in der Parteinahme für eine partikulare Identität bestehen, sondern unterminierte diese gerade durch seine Aktualisierung des Prinzips der Universalität:

„Es gibt Politik von dem Augenblick an, da man nicht mehr der Repräsentant dieser oder jener lokalen, religiösen oder sozialen Gemeinschaft oder dieser oder jener Interessensvereinigung ist. Es gibt Politik in dem Augenblick, in dem man ein Beliebiger ist.“ (Rancière 2011: 87)

5. Abschluss – die Demokratisierung der fürstlichen Stadt

Zu Beginn hat dieser Text die Axiome der Freiheit, Gleichheit und Universalität in einer Weise begrifflich gefasst, dass die beiden ersten jenes demokratische Koordinatensystem emanzipatorischer Politik aufspannen, das auf permanente Ausdehnung angelegt ist und über universalisierende Praktiken vorangetrieben wird. Diese Universalisierung verläuft nun – wie über eine Kritik „radikaldemokratischer“ Ansätze in den letzten beiden Kapiteln herausgestellt wurde – auch wesentlich über singuläre Ereignisse, in welchen sich exkludierte, unsichtbare oder unerhörte Teile einer hierarchisch strukturierten Gesellschaftsformation über einen Prozess der Selbstermächtigung zu einem radikaldemokratischen Subjekt konstituieren (vgl. Rancière 2002). Über einen Bruch mit einer herrschenden Situation konfrontiert dieses neue Subjekt soziale Verhältnisse mit Kontingenz. Dies beinhaltet eine Konfrontation zwischen diesem sich über diesen Konflikt singulär etablierenden demokratischen Subjekt und jenen Kräften einer vorherrschenden Situation, denen die Verteidigung der bisherigen Zustände ein Anliegen ist. Das „demokratische Versprechen“ wird artikuliert, mobilisiert und die „gleiche Freiheit“ gegenüber den Herrschaftsverhältnissen in Anschlag gebracht. Folgende Entfaltung eines Zitats aus Machiavellis

*Fürsten*¹³ soll abschließend nochmals helfen, diese in diesem Text angedeutete Konzeption radikaldemokratischer Praxis zu verdeutlichen.

„Und wer Herr über eine Stadt wird, die gewohnt war frei zu sein, und sie nicht zerstört, mag sich darauf gefasst machen, von ihr vernichtet zu werden; denn immer nimmt sie bei einem Aufstand den Namen der Freiheit und die eigene alte Ordnung in Anspruch, die weder durch die Länge der Zeit noch durch die Wohltaten in Vergessenheit geraten. Doch was immer man auch tut und verhütet: wenn man die Einwohner nicht auseinandertreibt und zerstreut, vergessen sie jenen Namen und jene Ordnung niemals und kommen bei jeder Gelegenheit sogleich darauf zurück [...]“ (Machiavelli 1986: 39)

Machiavelli ortet hier einen konstanten Antagonismus zwischen einem Herren und dem von ihm regierten Volk. Es geht um das Vergessen und die Aktualisierung von Ereignissen der Befreiung. Eine demokratische Praxis der Befreiung tritt im „Namen der Freiheit“ an, d. h. sie braucht einen Signifikanten, unter dessen Obhut sich die „zerstreuten“ Individuen sammeln und zueinanderfinden können. Über einen Signifikanten, der auch ein Slogan oder eine begriffliche Neuschöpfung sein kann, formiert sich ein neues politisches Subjekt, das sich von der bisherigen Herrschaft über die Stadt abhebt und die bisherigen symbolischen „Sicht- und Teilungsprinzipien“ (Bourdieu 2001) nachhaltig verschiebt. Der „Name der Freiheit“ verändert das Gefüge der Stadt, wobei erst durch seine kämpferische Etablierung die Gegnerschaft zum Herren sichtbar und der Antagonismus deutlich wird. Dies verweist uns auf die Bedeutung, die eine Logik der Signifikation für politische Mobilisierung hat.

Zweitens erachtet es Machiavelli als unmöglich, dass jene, die gewohnt waren frei zu sein, diese Freiheit vergessen. So von fundamentaler Bedeutung ist diese Erfahrung demokratischer Praxis für sie, dass weder die Länge der Zeit noch einzelne „Wohltaten“ des Herren diese existenziellen Erfahrungen endgültig verschütten können. Die Anteilnahme an einem Ereignis bzw. einer demokratischen Organisation etabliert im Subjekt eine „Treue“ zu diesem Ereignis, welche der Zirkulation von Meinungen, finanziellen Werten oder Zeichen über Jahre hinweg widersteht: Diese Treue wartet vielmehr darauf, innerhalb einer anderen Situation in der Form

13 Gegen die Hauptrezeption kann der Begründer der Politikwissenschaft durchaus als Theoretiker der Befreiung quergelesen werden.

von radikaldemokratischen Interventionen und Experimenten re-aktualisiert zu werden.

Wenn das Volk „bei jeder Gelegenheit“ auf das Ereignis bzw. die alte Ordnung der Freiheit zurückkommt, dann haben wir es in der Stadt mit einer Situation zu tun, in der der „Ausbruch“ dieser demokratischen Ereignisse ständig als Möglichkeit präsent ist. Es lässt sich daher, drittens, der *Antagonismus* zwischen dem Volk und dem Herren nicht aufheben, wiewohl Letzterer natürlich zu versuchen hat, seine Herrschaft als natürlich und gottgewollt darzustellen. Sein hierarchisches Verhältnis zum Volk wäre Ausdruck einer Selbstverständlichkeit. Der Herr muss das Andenken an die Möglichkeit eines Ereignisses tilgen, während das Volk eben das städtische Archiv bewahrt und sich daraus Anregungen holen kann.

Viertens ist dieses Zurückkommen des Volkes auf den Namen der Freiheit kein bloßes Andenken heroischer Vergangenheiten. Es handelt sich vielmehr um das Andenken einer anderen gesellschaftlichen Organisation. Zurückkommen heißt dementsprechend den *Akt einer Befreiung* zu wiederholen – im Hier und Jetzt. Es ist daher ausgeschlossen, dass eine alte Ordnung der Freiheit einfach wieder installiert werden kann bzw. dass ein vergangenes Ereignis (Mai 68, etc.) einfach aktualisiert werden könne. Ein politisches Ereignis „is a concrete, time-specific sequence in which a new thought and a new practice of collective emancipation arise, exist, and eventually disappear“ (Badiou 2010a: 231). Die Invarianten solcher radikaldemokratischer Prozeduren seien eben das Zusammenspiel von Gleichheit und Freiheit und die universalisierende Ausdehnung dieser Koordinaten über politische Ereignisse. In diesem Sinne besteht das Zurückkommen auf den Namen der Freiheit in einem Neuanfangen, einem Gründungsakt, der mehr Möglichkeitsspielräume für alle öffnet.

Die Stadt ist nun aber auch eine *Produktionsstätte*, in der gemeinsam Produziertes privat angeeignet wird, während ein Großteil der Stadtbevölkerung in Abhängigkeit und Elend darbt. Es darf daher theoretisch nicht die „politische“ gegen die „soziale Revolution“ ausgespielt werden. Natürlich umfasst das Ereignis einer demokratisierenden Praxis – und die anschließenden Versuche seiner Institutionalisierung – die fundamentale Veränderung ökonomischer Strukturen. Klassenverhältnisse erscheinen automatisch als illegitim, wenn eine Freiheitsbewegung im Namen von Gleichheit auftritt. Dabei geht es weniger um eine andere Verteilung der produzierten Güter und symbolischen Werte als

vielmehr um eine Demokratisierung und Vergesellschaftung der Mittel und Prozesse dieser Produktion selbst.

Sechstens spricht Machiavelli von einer alten *Ordnung* der Freiheit. Dieser Hinweis, dass es einen institutionalisierten Rahmen, eine teilfixierte Struktur – als Ergebnis von wie auch Ausgangspunkt für weitere, demokratisierende Praxis – braucht, bewahrt uns vor einer theoretischen Fetischisierung des Ereignisses. Demokratische Brüche verlangen nach einer Instituierung; einer Ordnung, die den Rekurs auf diese Brüche ebenso zulässt, wie sie die etablierte Ordnung der Freiheit und Gleichheit vor oligarchischen und tyrannischen Zugriffen schützt. „Worauf es wirklich ankommt, ist, in welchem Maße es gelingt, die demokratische Explosion zu institutionalisieren und in die gesellschaftliche Ordnung zu übersetzen.“ (Žižek 2009: 247)

Letztlich, siebtens, verlangen diese Erhebungen im Namen der Freiheit nach einer Organisation: Der städtische Herr versucht das Volk auseinanderzutreiben und es zu zerstreuen. Es solle bloß seinen individuellen Interessen folgen und Freiheit nur in ihrer privatistischen Degeneration ausüben – etwa als freie Wahl von Konsumgütern. Eine radikaldemokratische Praxis der Befreiung verlangt aber nach einer *Mobilisierung* und *Organisation* all jener, die das „Versprechen der Demokratie“ für sich in Anspruch nehmen und die herrschende Ordnung mit Kontingenz konfrontieren. Es gibt daher keine individuelle Politik.

„Ein Fürst oder Ersatzfürst, der die politische Einheit der Gesellschaft körperlich und symbolisch repräsentierte, sich deshalb zu Legitimationszwecken überhöhen ließe, steht denen, die sich dem Selbstdenken und Selbstregieren verschrieben haben, nicht mehr zu Gebote. Der Fürst ist tot – es leben die demokratische Republik!“ (Rödel et al. 1989: 43) Es geht daher um direkte Demokratie im Sinne einer unmittelbaren Teilnahme aller an der Ausübung von Macht, eine kollektive Selbstorganisation, die sich entlang der beschriebenen Axiomatik formiert und wesentlich über singuläre Ereignisse vorangetrieben wird. Demokratie ist das Zurückkommen auf die Souveränität des *demos* und der parteiische Konflikt mit Herrschaftszusammenhängen und deren Repräsentation. Demokratie ist die Ermächtigung aller über die Aspekte ihres Lebens und der gesellschaftlichen Organisation, was auch die Stätten der Arbeit, der Produktion und der Reproduktion umfasst. Demokratische Praxis besteht daher in der steten Demokratisierung sozialer Struk-

turen, was den Zusammenhang von staatlichen Apparaten und kapitalistischen Produktionsverhältnissen wesentlich inkludiert. Gleichheit ist in diesen radikal-demokratischen Praktiken und Ereignissen mehr denn je jener Referenzwert, der mobilisierend in Anschlag gebracht wird und anhand dessen erst ungleiche Verhältnisse entlang der Achsen von Klasse, Ethnizität und Geschlecht als solche erkannt, zurückgewiesen und praktisch überwunden werden können.

Literaturverzeichnis

- Agamben, G./Badiou, A./Bensaïd, D./Brown, W./Nancy, J.-L./Rancière, J./Ross, K./Žižek, S. (2011): *Democracy in what state?* New York: Columbia University Press.
- Badiou, A. (2003a): *Ethik. Versuch über das Bewusstsein des Bösen*. Wien: Turia + Kant.
- Badiou, A. (2003b): *Über Metapolitik*. Zürich: diaphanes.
- Badiou, A. (2009): *Zweites Manifest für die Philosophie*. Wien: Turia + Kant.
- Badiou, A. (2010a): *The communist hypothesis*. London: Verso.
- Badiou, A. (2010b): *Ist Politik denkbar?* Berlin: Merve.
- Badiou, A. /Rancière, J. (2010): *Politik der Wahrheit*. Wien: Turia + Kant.
- Balibar, E. (1993): »Menschenrechte« und »Bürgerrechte«. Zur modernen Dialektik von Freiheit und Gleichheit. In: Ders.: *Die Grenzen der Demokratie*. Hamburg: Argument, 99-123.
- Bedorf, T./Röttgers, K. (Hg.) (2010): *Das Politische und die Politik*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Bonacker, T. (2006): Die politische Theorie der Dekonstruktion: Jacques Derrida. In: Brodocz, A./Schaal, G. S. (Hg.): *Politische Theorien der Gegenwart II*. Opladen, Budrich. 2. Aufl., 189-220.
- Bourdieu, P. (2001): *Das politische Feld. Zur Kritik der politischen Vernunft*. Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft.
- Bröckling, U./Feustel, R. (Hg.) (2010): *Das Politische denken. Zeitgenössische Positionen*. Bielefeld: transcript.
- Buchstein, H./Jörke, D. (2003): Das Unbehagen an der Demokratietheorie. *Leviathan* 31(4), 470-495.
- Butler, J. (2000). Restaging the Universal: Hegemony and the Limits of Formalism. In: Dies./Laclau, E./Žižek, S.: *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left*. London: Verso, 11-43.
- Butler, J./Laclau, E./Žižek, S. (2000): *Contingency, hegemony, universality. Contemporary dialogues on the left*. London: Verso.
- Demirović, A. (2007): Hegemonie und die diskursive Konstruktion der Gesellschaft. In: Nonhoff, M. (Hg.): *Diskurs-radikale Demokratie-Hegemonie. Zum politischen Denken von Ernesto Laclau und Chantal Mouffe*. Bielefeld: transcript, 55-85.
- Derrida, J. (1988): Signatur, Ereignis, Kontext. In: ders.: *Randgänge der Philosophie*. Wien: Passagen, 291-314.
- Derrida, J. (1999): Bemerkungen zu Dekonstruktion und Pragmatismus. In: Mouffe, C. (Hg.): *Dekonstruktion und Pragmatismus. Demokratie, Wahrheit und Vernunft*. Wien: Passagen, 171-195.
- Derrida, J. (2006): *Schurken. Zwei Essays über die Vernunft*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Douzinas, C./Žižek, S. (Hg.) (2010): *The idea of communism*. London: Verso.
- Flügel, O. (2004): *Démocratie à venir*. Jacques Derrida. In: Flügel, O./Heil, R./Hetzl, A. (Hg.): *Die Rückkehr des Politischen. Demokratietheorien heute*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 19-42.
- Foucault, M. (2005): *Analytik der Macht*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Handke, P. (1983): *Der Chinese des Schmerzes*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Hardt, M./Negri, A. (2004): *Multitude. Krieg und Demokratie im Empire*. Frankfurt/M.: Campus.
- Hayek, F. A. v. (2005): *Die Verfassung der Freiheit*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Heil, R./Hetzl, A. (2006): *Die unendliche Aufgabe: Kritik und Perspektiven der Demokratietheorie*. Bielefeld: Transcript.
- Jessop, B. (2007): *Kapitalismus, Regulation, Staat. Ausgewählte Schriften*. Hamburg: Argument.
- Jörke, D. (2010): Das Versprechen der Demokratie und die Grenzen der Deliberation. *Zeitschrift für Politikwissenschaft*, 20 (3-4), 269-290.
- Laclau, E. (2002): *Emanzipation und Differenz*. Wien: Turia + Kant.
- Laclau, E./Mouffe, C. (2000): *Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus*. Wien: Passagen.
- Lefort, C. (1994): *L'invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire*. Paris: Fayard.
- Lehner, D. (2009): *Zwischen Hegemonie und Wahrheitsereignis – Politik und Post-Politik bei Ernesto Laclau und Chantal Mouffe, Jacques Rancière und Alain Badiou*. Diplomarbeit. Wien.
- Lincoln, A. (1991): *Great Speeches*. New York: dover publications.
- Machiavelli, N. (1986): *Der Fürst*. Stuttgart: Reclam.
- Marchart, O., (Hg.) (1998): *Das Undarstellbare der Politik. Zur Hegemonietheorie Ernesto Laclaus*. Wien: Turia + Kant.
- Marchart, O. (2010): *Die politische Differenz. Zum Denken des Politischen bei Nancy, Lefort, Badiou, Laclau und Agamben*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Marx, K. /Engels, F. (1962ff.): *Werke*. Dietz: Berlin.
- Menke, C./Rebentisch, J. (Hg.) (2010): *Kreation und Depression. Freiheit im gegenwärtigen Kapitalismus*. Berlin: Kadmos.

- Mises, L. v. (1927): *Liberalismus*. Jena: Fischer.
- Moebius, S./Reckwitz, A. (Hg.) (2008): *Poststrukturalistische Sozialwissenschaften*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Mouffe, C. (2007): *Über das Politische*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Mouffe, C. (2008): *Das demokratische Paradox*. Wien: Turia + Kant.
- Nonhoff, M. (Hg.) (2007): *Diskurs – radikale Demokratie – Hegemonie: zum politischen Denken von Ernesto Laclau und Chantal Mouffe*. Bielefeld: Transcript.
- Poulantzas, N. (2002): *Staatstheorie. Politischer Überbau, Ideologie, Autoritärer Etatismus*. Hamburg: VSA.
- Rancière, J. (2002): *Das Unvernehmen. Politik und Philosophie*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Rancière, J. (2008): *Zehn Thesen zur Politik*. Zürich: diaphanes.
- Rancière, J. (2010): Über den Nihilismus in der Politik. In: Badiou, A./Rancière, J.: *Politik der Wahrheit*. Wien, Turia + Kant, 157-188.
- Rancière, J. (2011): *Moments politiques. Interventionen 1977-2009*. Zürich: diaphanes.
- Rödel, U./Frankenberg, G./Dubiel, H. (1989): *Die demokratische Frage*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Schmidt, M. G. (2010): *Demokratiethorien. Eine Einführung*. Wiesbaden: VS Verlag.
- Žižek, S. (2001): *Ein Plädoyer für die Intoleranz*. Wien: Passagen.
- Žižek, S. (2008): *Violence. Six sideways reflections*. New York: Picador.
- Žižek, S. (2009): *Auf verlorenem Posten*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Žižek, S. (2010): *Living in the end times*. London: Verso.