



universität
wien

Diplomarbeit

Titel der Diplomarbeit

„Zwischen Hegemonie und Wahrheitsereignis –
Politik und Post-Politik bei Ernesto Laclau und
Chantal Mouffe, Jacques Rancière und Alain
Badiou“

Verfasser

Daniel Lehner Bakk. phil.

angestrebter akademischer Titel

Magister der Philosophie (Mag. phil.)

Wien, 2009

Studienkennzahl lt. Studienblatt:

A 300

Studienrichtung lt. Studienblatt:

Politikwissenschaft

Betreuerin:

Univ.-Prof. Dr. Birgit Sauer

Meinen Eltern,
meinen Schwestern

Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung	6
2. <i>Politik</i> als Bruch mit der Soziologie – theoretische Grundierung und erste Entscheidungen	20
2.1 Politikwissenschaftliche Politikbegriffe	23
2.2 Soziologie politischer Praktiken – Selbstverständnis und Grenze	31
2.3 Poststrukturalistische Politik?	43
2.4 Marxistischer Politikbegriff	50
2.5 Postmoderne Vernunft – zur Konstitution gegenwärtiger Ideologie	58
2.5.1 Atonalität, Beuteverzicht und narzisstische Anrufungen	62
2.5.2 Projekt, Netzwerk und Rhizom – konnexionistische Sackgassen	68
2.5.3 Die politische Bewährungsprobe	81
2.6 Zwischenbetrachtung	84
3. Politik – hegemoniale Artikulationen, Anspruch der Anspruchlosen und kollektives Wahrheitsereignis	88
3.1 Ernesto Laclau und Chantal Mouffe – Politik als hegemoniale Artikulationen	89
3.2 Jacques Rancière – Politik als Anspruch der Anspruchslosen entlang von Gleichheit	104
3.3 Alain Badiou – Politik als kollektives Wahrheitsereignis	117
3.4 Diskussion und Fixierung	141
3.4.1 Diskussion der Politikkonzepte	141
3.4.2 Fixierung der Dimensionen von <i>Politik</i>	158
3.4.3 <i>Politik</i> , Politikbegriffe und postmoderne Vernunft	162
3.5 Zwischenbetrachtung	172
4. Post-Politik – zur Analyse einer Abwesenheit	173
4.1 Chantal Mouffe – Leugnung der Agonalität	176
4.2 Jacques Rancière – Postdemokratie als konsensuelle Polizei	185
4.3 Alain Badiou – Demokratischer Materialismus	192
4.4 Diskussion und Fixierung	203
5. Schlussfolgerungen und Konsequenzen	214
5.1 <i>Politik</i> ist selten – Bruch und Ereignis	215
5.2 Universalität und Gleichheit	217
5.3 Lob der Parteilichkeit	218
5.4 <i>Politik</i> und Sozialwissenschaft	221
5.5 Zur Klasse und ihrem Kampf	224
5.6 Selbstverwirklichung? Nein danke!	228
6. Resümee	232
7. Bibliografie	241

„Wenn die Philosophie der Praxis theoretisch behauptet, daß jede für ewig und absolut gehaltene ‚Wahrheit‘ praktische Ursprünge hat (Geschichtlichkeit jeder Welt- und Lebensauffassung), so ist es sehr schwierig, ‚praktisch‘ verständlich zu machen, daß eine solche Interpretation auch für die Philosophie der Praxis selbst gilt, ohne dabei die zum Handeln notwendigen Überzeugungen zu erschüttern.“ (Gramsci: H. 11, §62, 1476)

„Hier ist nicht Jude noch Grieche, hier ist nicht Sklave noch Freier, hier ist nicht Mann noch Frau“ (Gal. 3,28)

1. Einleitung¹

Seit der Jahrtausendwende haben zwei Begriffe innerhalb der sozialwissenschaftlichen Theoriebildung und Kritik reüssiert, die die Gegenwart vor allem als durch die Abwesenheit von Politik und/oder Demokratie gekennzeichnet sehen: *Postpolitik* und *Postdemokratie*. Angefacht durch die Untersuchung real existierender westlicher Demokratien durch Colin Crouch (2008), der den Begriff der Postdemokratie wesentlich mit Bedeutung versehen hat, entwickelt sich eine Debatte, die nicht nur in den politischen Feuilletons ihre Spuren hinterlässt, sondern auch quer zu theoretischen Strängen verläuft: egalitaristische (Crouch 2008), liberale (Dahrendorf 2002) und postmarxistische (Mouffe 2005, 2007) TheoretikerInnen nehmen auf die Begriffe ebenso Bezug wie (politische) Philosophien (Rancière 1997a, 2002; Sloterdijk 2006: 340; Žižek 2001a, 2001b). Diese verschiedenen Gegenwartsanalysen berühren sich dabei nicht nur über die Signifikanten Postdemokratie und Postpolitik, sondern greifen auch wechselseitig Elemente auf und versuchen dabei jeweils ihre Konzeptionen wie Deutungen stark zu machen. Notwendigerweise ist damit immer auch eine Vorstellung von Politik und Demokratie verknüpft, bezeichnet doch Postpolitik bzw. Postdemokratie erstmals² nur eine gesellschaftliche Situation *nach* der Politik bzw. *jenseits* von Demokratie. Beide Bezeichnungen sind damit Ausdruck einer theoretischen Suche nach einer adäquaten Bezeichnung für Gegenwärtigkeit, ohne dafür noch eigenständige Begriffe erschaffen zu haben. Und so haftet der Postpolitik bzw. der Postdemokratie – ähnlich wie der Postmoderne oder dem Poststrukturalismus – zuallererst etwas Diffuses an: Sie alle markieren ein Paradigma, eine Beschreibung oder ein Konzept als überholt, ohne sich davon gelöst zu haben. *Post*-Begriffe deuten die Notwendigkeit eines neuen und die Überkommenheit eines alten Zuganges an. Sie sind Ausdruck einer theoretischen Leerstelle, an deren Füllung sie gleichzeitig arbeiten. Nicht selten dienen dabei *Post*-Begriffe ihren AutorInnen und VerfechterInnen auch als „Distinktionsmarker“ in theoretischen Auseinandersetzungen, die ihnen gleichsam eine Position des Fortschritts angedeihen lassen, während VertreterInnen zum Beispiel moderner oder strukturalistischer

¹ Mein Dank gilt Birgit Sauer für die hilfreiche Betreuung dieser Arbeit sowie Raphaela Pammer, Astrid Weißenböck, Stefan Jagsch und Armin Puller für die Lektüre bzw. Kritik einzelner Abschnitte.

² Zur Diskussion der Ansätze vgl. Kapitel 4.

Momente schnell mit einem verstaubten Image zu kämpfen haben.³ Ob und inwieweit dies auf die zu besprechenden Begriffe der *Postpolitik* bzw. der *Postdemokratie* zutrifft, wird sich zeigen: Rechtfertigen die hinter den Begriffen stehenden Annahmen und Gegenwartsanalysen deren Verwendung und den Einsatz für die neuen Begriffe oder wird bloß alter Wein in neuen Schläuchen präsentiert, an dem sich die Milieus theoretischer Praxis berauschen?

Sozialwissenschaftliche und auch philosophische Konzeptionalisierungen lassen sich danach unterscheiden, wie sie Politik begreifen und wo sie deren gesellschaftlichen Ort ansiedeln. Indem die vorliegende Arbeit aktuelle Theorien der Politik thematisiert und vergleicht, soll nicht nur – neben Macht, Herrschaft und Demokratie – ein zentraler Begriff der Politikwissenschaft diskutiert werden, sondern auch der Versuch unternommen werden, dem politischen Feld – als legitimierte Ausübungsstätte von politischer Praxis⁴ im Konglomerat von Staat, Parteien und politischer Öffentlichkeit – den Politikbegriff „abspenstig“ zu machen.⁵ Das politische Feld hat in seiner historischen Herausbildung sowohl den Politikbegriff monopolisiert als auch die Diskurse⁶ darüber: „Nur Politiker besitzen die Kompetenz (...) über Politik zu sprechen. Es ist *ihre Sache*, über Politik zu sprechen. Die Politik ist ihre Sache. Das ist die implizite Annahme, die in das politische Feld eingeschrieben ist.“ (Bourdieu 2001a: 45) Aus dieser semantischen Engführung, die auch damit korreliert, dass alternative (politische) Praktiken „unpolitisch“ oder gar „terroristisch“ geheißen werden bzw. Verweigerungen der Teilnahme am herrschenden politischen System als „Politikverdrossenheit“ gebrandmarkt werden, soll der Politikbegriff in einem ersten Schritt herausgeführt werden: *Politik* – so eine noch zu begründende Annahme dieser Arbeit – hat keinen privilegierten gesellschaftlichen Ort ihres Auftauchens und kann daher nicht vorab den Staatsapparaten bzw. deren angestelltem oder gewähltem Personal zugerechnet werden. Gleichzeitig kann und soll die Aufgabe nicht darin liegen, die enge Verknüpfung des Politikbegriffes mit den Staatsapparaten nur semantisch aufzusprengen und den Politikbegriff zu „leeren“ im Sinne einer Maxime wie „Alles ist politisch“. Stattdessen gilt es

³ Alle diese *Post*-Begriffe und deren Diskurse liefen, so Sloterdijk, in der postkommunistischen Situation zusammen, bilde doch das Ende des sowjetischen Experimentes um 1991 – eingeleitet von der Oktoberrevolution als dem wichtigsten Ereignis des 20. Jahrhunderts – die entscheidende Zäsur, von der die *Post*-Konzepte ausgingen: „In der seit gut zwei Jahrzehnten anhaltenden Inflation des Präfixes *post* drückt sich symbolisch der Sachverhalt aus, daß die futuristischen Energien der Zorn- und Dissidenzkultur unaufhaltsam verlöschen“ (Sloterdijk 2006: 285).

⁴ Zur Konzeption und Gegenüberstellung von *Politik* – kursiv geschrieben – und politischer Praxis vgl. Kap. 2.2. Die Füllung dieses Begriffes von *Politik* dient als strukturierender Leitfaden dieser Arbeit und findet in Kap. 3.4.2 ihren Abschluss. „Politik“ in Anführungszeichen verweist in dieser Arbeit auf das Politikverständnis im alltäglichen Sprachgebrauch.

⁵ Zum Konzept des politischen Feldes im Sinne Pierre Bourdieus vgl. Kap. 2.2.

⁶ Wo nicht anders erwähnt, wird der Diskursbegriff in der Foucault'schen Prägung als strukturierte Anordnung von Aussagen verstanden, welche das jeweilige Verständnis von Wirklichkeit und damit das Sag- und Denkbare organisiert (Foucault 1981; Lemke 1997: 45ff).

festzuhalten: Nicht jede gesellschaftliche Praxis ist politisch, auch wenn alles Soziale „eine Gelegenheit für das transversale Eingreifen der Politik liefern kann.“ (Rancière 2002: 42) Und auch wenn, mit Foucault gesprochen, jedes gesellschaftliche Phänomen von Machtverhältnissen durchzogen ist bzw. durch diese erst konstituiert wird (u.a. Foucault 2005), soll daraus nicht der Schluss gezogen werden – so eine weitere Annahme dieser Arbeit – Politik mit Macht gleichzusetzen. In einem zweiten Schritt gilt es daher einen Begriff von *Politik* zu bestimmen, indem unter Rückgriff auf drei gegenwärtige Theorien und Philosophien (Ernesto Laclau und Chantal Mouffe, Jacques Rancière sowie Alain Badiou) als für wichtig empfundene Dimensionen von *Politik* herausgearbeitet, diskutiert und auch fixiert werden.⁷ Mit dieser begrifflichen „Fixierung“ einzelner Politik-Dimensionen will die vorliegende Arbeit nicht nur Politikbegriffe vergleichend aneinander reihen, sondern davon ausgehend auch für einzelne Dimensionen argumentativ Partei ergreifen. Dieser Bestimmungsversuch (v.a. Kap. 3.4; 5) soll insbesondere als Intervention in und als Reaktion auf zwei politik-theoretische „Unbehagen“ gedacht sein⁸: einerseits einem poststrukturalistisch informierten Eintreten für politische Praktiken der Differenz und Anerkennung (1) und andererseits einem realpolitischen Vorherrschen eines liberalen Politikverständnisses, wie sich mittels einer Analyse des hiesigen Diskurses über „Politikverdrossenheit“ zeigen lässt (2). Diese beiden Unbehagen sollen im Folgenden kurz erläutert werden.

(1) *Politiken der Differenz und Anerkennung*

Die Rezeption und Integration poststrukturalistischer Ansätze (u.a. Foucault, Derrida, Deleuze; vgl. Kap. 2.3) in die traditionellen Sozialwissenschaften haben unwidersprochen enorme Erkenntniseffekte mit sich gebracht. So produktiv die Verfolgung poststrukturalistischer Momente⁹ in der Analyse politischer Praktiken und Prozesse ist, so destruktive Folgen kann meiner Meinung nach deren Präsenz innerhalb von *Politik* zeitigen, insbesondere dann, wenn das dekonstruktive Moment gegenüber den ständigen Neugründungen von Ordnungen überbetont wird. Zweitens nehmen postmoderne „Politiken

⁷ Als Politikdimensionen werden in dieser Arbeit weniger die bekannten, angelsächsischen Einteilungen in einen formalen (*polity*), inhaltlichen (*policy*) und prozessualen (*politics*) Aspekt von Politik verstanden, sondern jene Begriffe, Konstrukte und Ebenen, die mit dem Signifikant Politik innerhalb eines Alltagsverständnisses oder einer theoretischen Konzeption verknüpft werden: So verweist zum Beispiel ein weberianisches Politikverständnis auf staatliche Gewaltsamkeit und Macht.

⁸ Der analytische „Umweg“ über die Begriffe der Postpolitik bzw. Postdemokratie hat dabei insbesondere zwei Funktionen: Einerseits dienen beide als Kontrastmittel zur theoretischen Schärfung und andererseits bleibt dadurch der Anschluss an sozialwissenschaftliche Analysen und Bewertungen der gegenwärtigen, liberaldemokratischen Regime gewahrt.

⁹ „Im Zentrum der poststrukturalistischen Perspektive steht (...) die Analyse der permanenten Destabilisierung, die Selbstdekonstruktion kultureller Signifikationsysteme und Wissensordnungen, ihr unabweisbares Scheitern von Sinn und die Produktion von neuartigen, unberechenbaren Sinnelementen, von Prozessen, die nur zeitweise durch kulturelle Stabilisierungen, durch scheinbar alternativenlose kulturelle Ordnungen gestoppt werden“ (Moebius/Reckwitz 2008: 14).

der Differenz“, die aus einem Plädoyer für Mannigfaltigkeiten heraus ein vereinheitlichendes, universalisierendes Zentrum von Macht anzugreifen glauben und dabei vor allem historisierend vorgehen, die gegenwärtige Ausgestaltung des „neuen kapitalistischen Geistes“ (u.a. Boltanski/Chiapello 2003) nicht zur Kenntnis. Sind diese Zugänge gepaart mit einer pragmatischen Politik der Anerkennung von partikularen Interessen bzw. Identitäten werden Versuche, gesellschaftliche Totalität als solche theoretisch zu fassen, nicht nur massiv erschwert, sondern auch politische Praktiken, die den Wandel ebendieser andenken, a priori diskreditiert. Hier formulieren Alain Badiou – mit seiner Konzeption von Politik als Wahrheitsereignis (Badiou 2003c), seiner Verteidigung eines Universalismus (Badiou 2002) – und Slavoj Žižek – in seiner Kritik postmoderner Ideologie (Žižek 2001a, 2001b, 2002, 2005, 2009) – grundlegende Einsprüche (vgl. Kap. 2.5.1 bzw. 4.3).

Kapitel zwei erläutert und begründet dieses theoretische „Unbehagen“, welches das Vorhaben dieser Arbeit mitstrukturiert. Deren argumentativer Standpunkt wird in diesen theoretischen Einführungsmodulen systematisch expliziert. Die Analyse und die Diskussion der Politikbegriffe von Ernesto Laclau, Chantal Mouffe, Jacques Rancière und Alain Badiou sollen gleichsam Fluchtlinien aus dieser als unbefriedigend empfundenen, politisch-theoretischen Situation bilden.

(2) Verdrossenheit an welcher „Politik“?

Auf einer zweiten, realpolitischen Ebene versucht diese Arbeit in ihrer argumentativen Verteidigung von einzelnen Politikdimensionen eine Kritik am vorherrschenden Politikverständnis zu formulieren. Letzteres prozessiert meist implizit innerhalb der politik-medialen Öffentlichkeit und kann mittels einer Analyse des Diskurses über „Politikverdrossenheit“ rekonstruiert werden, konstituiert sich doch die vorherrschende Vorstellung von Politik auch in ihrer Abgrenzung von dieser angenommenen Verdrossenheit: Über die Analyse von Politikverdrossenheit werden daher im Umkehrschluss Konturen eines gegenwärtigen Politikverständnisses deutlich.¹⁰

Die zyklische „Diagnose“ von einer zunehmenden Politikverdrossenheit wird vor allem von politischen PublizistInnen meist in Zusammenhang mit mangelnder politischer Bildung

¹⁰ Politikverdrossenheit erscheint in vielen Variationen (Parteien-, Politiker- oder Demokratieverdrossenheit) und reagiert als Begriff auf die von Medien, aber auch von SozialwissenschaftlerInnen, konstatierte „zunehmende Unzufriedenheit der Bürger mit der Politik, ihren Akteuren und Institutionen sowie in weiterer Folge auch den erreichten Ergebnissen“ (Böhmer 2002: 17). Die Debatte kam dabei schon Ende der 1970er, Anfang der 1980er Jahre auf, wobei die PolitikerInnen selbst eine relativ klare Vorstellung von der Politikverdrossenheit – Nicht-Wählen, Abkehr von Parteien – hatten, während die Wissenschaft kaum eine adäquate Definition finden konnte. Am ehesten lässt sich darunter ein schleichendes Unbehagen gegenüber den politischen Institutionen und eine Unzufriedenheit mit der Funktionsweise der Parteiendemokratie fassen, die mehr breitflächig denn konkret vorgetragen wird (Böhmer 2002).

Jugendlicher und der damit einhergehenden Warnung vor populistischer Politik vertreten. In der Folge soll zur Illustrierung der österreichische Diskurse über Politikverdrossenheit dergestalt kurz dargestellt werden, dass sich die Bewertung der Gegenwart als postpolitische (vgl. Kap. 4) besser davon kontrastieren lässt. Wodurch zeichnet sich nun der *österreichische Politikverdrossenheitsdiskurs* aus?¹¹

- *Bewertung*: Durchgängig wird Politikverdrossenheit als etwas Negatives, die Bekämpfung derselben als positiv betrachtet. Die Politikverdrossenheit sei hoch, am wachsen, am zunehmen, etc. Vielfach wird von der „allgemeinen Politikverdrossenheit“ gesprochen, welche „grassiere“. Die Aussagen werden dabei selten begründet. Vielmehr scheint eher ein Selbstverständnis angesprochen zu werden, dessen Erörterung nicht nötig sei.

- *Maßstab*: Als Maßstab für die Diagnose Politikverdrossenheit dient die Partizipation an politischer Öffentlichkeit und Repräsentationsprozessen, insbesondere sinkende Wahlbeteiligung. Aber auch „Denkzettelwahlen“ seien Zeichen für politische Verdrossenheit. Unzufriedenheit mit dem politischen Klima und Desinteresse seien ebenso Hinweise dafür.

- *Gefahr*: Zunehmende Politikverdrossenheit wird als Gefahr für die Legitimität der politisch-staatlichen Institutionen betrachtet. Sie spiele politischen Extrema in die Hände. Mangelnde Inklusion in die staatlichen Prozesse gefährde die demokratische Substanz. Politikverdrossenheit sei zudem das Ergebnis der Kluft zwischen RepräsentantInnen und Repräsentierten. Das Ideal sei eine adäquate politische Repräsentation aller innerhalb der Institutionen und politischen Aushandlungsprozesse. Gekoppelt an Politikverdrossenheit sei meist auch das Phänomen des Populismus, welcher davon profitierte. Dieser brauche „nur“ als Sammelbecken der Unzufriedenen zu dienen. Der Zusammenhang zwischen Wahlerfolgen von „populistischen“ Parteien und Politikverdrossenheit wird als selbstverständlich vorausgesetzt und unaufhörlich reproduziert: So treibe zum Beispiel die Enttäuschung über großkoalitionäre Politik rechten Parteien WählerInnen zu. Zusätzliche politische Bildung solle indirekt verhindern, dass „unmündige“ WählerInnen (rechts)populistischen Politiken und Parteien nachliefen.

- *Jugend*: In manchen Beiträgen wird Politikverdrossenheit besonders Jugendlichen zugeschrieben. Dies wird mit einem pädagogischen Impuls verknüpft, der sich um die

¹¹ Zu diesem Zweck wurden im Dezember 2008 die Online-Archive dreier österreichischer Tageszeitungen (Salzburger Nachrichten, Die Presse, Der Standard) nach dem Wort Politikverdrossenheit durchsucht und der Kontext seines Auftauchens in groben Zügen inhaltsanalytisch (u.a. Mayring 2008) ausgewertet und kategorisiert. Diese kurze Analyse stellt keinen Anspruch auf Vollständigkeit, soll aber deutlich machen, wie dieser Politikverdrossenheitsdiskurs strukturiert ist und sich von den zu entwickelnden Ebenen der Postpolitik (vgl. Kap. 4.4) unterscheidet.

politische Sozialisation sorgt. Jugendliche bräuchten mehr Informationen und politische Bildung.

- *Ausdifferenzierung*: In anderen Statements wird Politikverdrossenheit als Parteien- bzw. Funktionsverdrossenheit reinterpretiert. Die BürgerInnen seien sehr wohl weiterhin an Politik interessiert, würden aber andere Formen ihrer Ausübung bevorzugen. Andere personalisieren die Problematik, indem sie von „Politikverdrossenheit“ sprechen.

- *Medien*: Vielfach wird die mediale Vermittlung von Politik, deren Vereinfachung und Unreflektiertheit als Mitgrund für die Verdrossenheit angegeben. Inhalte würden kaum mehr transportiert. Indem Medien Konflikte zwischen den Parteien dramatisierten, machten sie sich mitschuldig am Verdruss.

- *Ursachen*: Für die Verdrossenheit werden die verschiedensten Gründe angegeben: wirtschaftliche Lagen, Korruption unter der politischen Führung, Niveauverlust des politischen Personals, Abhängigkeit der Politik von Medien, Vertrauensverlust, Zank und Streit unter den Parteien, Sinnlosigkeit politischen Engagements, Abgehobenheit der PolitikerInnen, Anonymisierung der Politik, mediale Inszenierungen, politische Versprechen, mangelndes politisches Angebot oder eine angebliche Entmachtung des Nationalstaates durch eine globalisierte Wirtschaft.

- *Bekämpfung*: Um der Verdrossenheit entgegenzuwirken gibt es verschiedene Vorschläge: Überzeugende Regierungsarbeit solle das Vertrauen in die Politik stärken; persönlichkeitsorientiertes Mehrheitswahlrecht; mehr Mitspracherecht; Glaubwürdigkeit; politische Fairness; politische Bildung; Ausweitung des Wahlrechtes; mehr Parlamentarismus; Besinnung auf Grundwerte, Sachlichkeit und politisches Miteinander; konstruktive Streitkultur; Diskussionen und Debatten; Politik solle verständlich gemacht werden, neue Politikformen und mehr direkte Demokratie ermöglicht werden. Generell solle die Distanz zwischen Repräsentierenden und Repräsentierten wieder geschlossen werden. Die Politik müsse mehr bei den Menschen sein und solle Verantwortung übernehmen.

- *Krise*: Der Diskurs markiert eine gesellschaftliche Situation als in einer Krise befindlich. Mit dem Politikverdrossenheitsbegriff wird gleichzeitig Sorge um den Zustand des politischen Systems signalisiert.

- *Gegendebatte*: Gleichzeitig gibt es einen diskursiven Gegenstrang, der die These von der Politikverdrossenheit (unter Jugendlichen) bestreitet: Empirische Umfragen würden keinen signifikanten Unterschied zwischen Jugendlichen und Erwachsenen in deren Beziehung zum politischen Feld zeigen. Dieser Gegendiskurs negiert sein Gegenüber, ohne aber von dessen konzeptionellen Voraussetzungen abzurücken.

Acht Ergebnisse lassen sich hinsichtlich des österreichischen Diskurses über Politikverdrossenheit vorläufig festhalten:

- Ihm missfällt, dass Personengruppen aus den Legitimationsprozessen des politischen Feldes ausscheiden bzw. ausgeschlossen werden. Diesem Problem solle durch die Stärkung der Grundpfeiler liberaldemokratischer Politik – Öffentlichkeit, Diskussion und politischer Partizipation – beigegeben werden. Dass dieses unausgesprochene Politikverständnis Teil des Problems sein könnte, wird übersehen und dient als ‚blinder Fleck‘ im Ausstrecken des pädagogischen Zeigefingers auf jene, denen man Verdrossenheit unterstellt: Der Verdrossenheitsdiskurs stabilisiert hegemoniale Politikvorstellungen, indem er den Blick auf „Probleme“ lenkt (mangelnde Wahlbeteiligung, Unwissen über politische Prozesse), die die normativen Voraussetzungen des politischen Systems, dessen Abläufe und Legitimitätsstrukturen gerade dadurch nicht thematisieren. Die mediale Kritik an der Politikverdrossenheit kann somit als symbolischer Versuch gedeutet werden, der die eigene Leidenschaftslosigkeit (der KommentatorInnen, JournalistInnen) als politische Leidenschaft im jugendlichen Engagement verorten will, um sich selbst als kritisch, aufgeklärt und um die politische Kultur besorgt wissen zu können. Der Verdrossenheitsdiskurs bindet damit politische Praktiken und Prozesse sowie deren Verweigerung an das gegenwärtige Setting politischer Institutionen und deren Selbstbeschreibungen. Er kann als Abwehrstrategie aufgefasst werden, die Kritik am politischen System pathologisiert und gleichzeitig den eigenen Politikbegriff unausgesprochen perpetuiert.

- Mit dem alarmistischen Lamento über Verdrossenheit geht meist die „kritische“ Forderung nach mehr Politik, nach mehr Einsatz und jugendlicher Integration in politische Entscheidungsprozesse einher. Da diese (publizistischen) Forderungen nicht selbst politisch sind und einen beobachtenden Meta-Diskurs nie verlassen, kann dies keiner Praxis Vorschub leisten, welche die in dieser Arbeit anvisierten Politikdimensionen integriert. Der Forderung nach politischer Leidenschaft und Teilnahme steht innerhalb des Diskurses gleichzeitig die Gefahr des Populismus gegenüber: Die politischen Praktiken im Dreieck Öffentlichkeit - Partizipation - Delegation sollen nicht verlassen werden.¹²

- Der Verdrossenheitsdiskurs konstruiert sich mit den Verdrossenen das Objekt einer pädagogischen Beziehung: Jene, die aus den politischen Legitimationsprozessen exkludiert worden seien, müssten aktiviert, integriert und angesprochen werden. Der Verdruss über die „Politik“ werde durch das politische Feld selbst verursacht. Dass sich die „Verdrossenen“ selbst absichtsvoll verabschieden könnten, hält der Diskurs nicht für möglich.

- Dem gegenüber entwerfen sich jene AkteurInnen des politischen Feldes (JournalistInnen, PolitikerInnen, etc.), die ihre Sorgen um die politische Kultur kundtun, indirekt als unverdrossen, politikfähig und kritisch-reflektierend. Ihre Nähe zum politischen Feld und dessen Prozesse legitimiere gleichsam ihre Bewertungen. Mit der Thematisierung und

¹² Der mediale Populismusbegriff scheint ähnlich diffus organisiert zu sein wie der Politikverdrossenheitsdiskurs. Das reziproke Verhältnis beider müsste näher untersucht werden.

verbalen Bekämpfung des „Rausfalls“ aus den politischen Prozessen wird die normative Vorstellung vom politischen Feld – alle sollen inkludiert und repräsentiert sein – implizit reproduziert.¹³

- Die Kritik am Verdrossenheitsdiskurs nimmt vor allem die Jugendlichen vor dem Vorwurf der politischen Unreife in Schutz. Man müsse nur richtig informieren und notwendige Partizipationsstrukturen anbieten. Diese Kritik verlässt die Spuren des Diskurses nicht im Geringsten, sondern entpuppt sich eher als solidarischer Akt einzelner JournalistInnen mit „der Jugend“.

- Politik wird im Verdrossenheitsdiskurs wesentlich an Bildung geknüpft: Erhöhte (politische) Bildung verbessere die Qualität demokratischer Meinungsbildungs- und Entscheidungsprozesse. Fast modernisierungstheoretisch wird hier das kritische Selbstverständnis bildungsbürgerlicher Schichten reproduziert, um im selben Atemzug bildungsfernen Schichten ihre Politikbefähigung implizit abzusprechen.¹⁴

- Die „Angst“ vor dem Populismus will Politik an Vernunft, Dialog und Kommunikation knüpfen, d.h. theoretisch gewendet auf die Habermas'sche Diskurstheorie bzw. deliberative Demokratiemodelle. Damit werden aber der politische Kampf und dessen notwendigen Leidenschaften ausgespart (Mouffe 2007; vgl. Kap. 4.1). Indem diese Kritik am Populismus ihre Verortung innerhalb einer liberalen Tradition übersieht bzw. nicht thematisiert, stärkt sie gerade jene politischen Praktiken, die sie als Populismus kritisch zu fassen glaubt.

- Letztlich versucht der Diskurs die Problematik gegenwärtiger „Politik“ als Akzeptanzproblem ebendieser politischen Praktiken zu psychologisieren: Zwar verlangen die publizistisch geäußerten Gegenmaßnahmen meist nach einer Öffnung der Politikprozesse – mehr Deliberation, mehr Partizipation –, aber größtenteils wird das Problem in den individuellen Verweigerungshaltungen bildungsferner Schichten verortet.¹⁵

¹³ Dass von vornherein nicht alle „drinnen“ sind (z.B. Nicht-Staatsbürgerschaft als Ausschließungsgrund bei Wahlen) bzw. dass das politische Feld systematisch entlang von Kriterien (Bildungs-, ökonomisches und symbolisches Kapital oder Verfügbarkeit von Zeit) und Wahrscheinlichkeiten den Zugang zu sich „filtert“ – dies alles ist innerhalb des Diskurses kein Thema.

¹⁴ Symptomatisch hier die meisten Kommentare zum Abschneiden der FPÖ bzw. BZÖ unter jugendlichen Lehrlingen zur NR-Wahl 2008, in denen sich zusätzlich zum vulgärmarxistischen Argument – das deren Entscheidung doch nicht ihrer (ökonomischen) Interessenslage entspreche – zur bildungsbürgerlichen Distanz(ierung) auch noch ein pädagogisches Moment gesellt: Die Lehrlinge sehen sich mit einem Diskurs konfrontiert, der sie als potentiell Abgefallene vom politischen System objektiviert und mittels pädagogischer Mechanismen (z.B. Bildung) in die politische Legitimität „zurückholen“ will.

¹⁵ Einen interpretativen Schritt weiter könnte der Politikverdrossenheitsdiskurs auch als Form konservativer Krisenanalytik gedeutet werden, welcher Verweigerungshaltungen gegenüber den liberal-demokratischen Institutionen und deren Politikverständnis als deviant auffasst und dadurch versucht, politische Praktiken in das herrschende politische Feld zu inkludieren: Andere Vorstellungen von Politik sowie dementsprechende Praktiken werden pathologisiert, wodurch gleichzeitig das hegemoniale Politikverständnis unhinterfragt reproduziert werden kann. Der Politikverdrossenheitsdiskurs kann daher als defensive Rechtfertigungsstruktur eines hegemonialen Politikverständnisses im Rahmen liberal-demokratischer Institutionen gefasst werden.

Zusammenfassend werden folgende Momente eines gegenwärtigen, liberalen Politikverständnisses – in dessen Abgrenzung vom „Populismus“ und der „Politikverdrossenheit“ – deutlich: Politik solle um das bessere Argument bemüht sein und in deliberativen Aushandlungsprozessen, in die möglichst alle inkludiert sein sollen, zu Entscheidungen finden. Politik wird den öffentlichen Institutionen und den legitimierten Delegations- wie Repräsentationsprozessen zugeordnet. Als Maßstab für eine qualitativ hochwertige politische Kultur dienen hohe Wahlbeteiligungen, BürgerInnenpartizipation und eine kritische Öffentlichkeit. Politik habe sich an Sachlichkeit zu orientieren und Emotionalität auszusparen. Das Wissen um politische Prozesse und Strukturen wird als wesentliche Voraussetzung für politische Partizipation betrachtet. Anzustreben sei einerseits die Inklusion aller in Entscheidungs- und Delegationsprozesse. Andererseits solle der Distanzierung zwischen RepräsentantInnen und Repräsentierten mittels Mechanismen zum Beispiel direkter Demokratie entgegengewirkt werden. Politik in der hier analysierten Form bezieht sich daher wesentlich auf Diskussion, Partizipation und Delegation im Rahmen nationalstaatlicher Institutionen und Verfahren, welche aber von einer ‚zivilgesellschaftlichen‘ Öffentlichkeit kritisch beleuchtet und mit inhaltlichen Impulsen versehen werden sollen.¹⁶

Positionierung

Diese beiden Ebenen – die theoretische Privilegierung einer Politik der Differenz und Anerkennung sowie die realpolitische Hegemonie eines Politikbegriffes, der sich um Öffentlichkeit, Partizipation und Diskursivität gruppiert – dienen dieser Arbeit als Abgrenzungsfolien, denen gegenüber ein anders akzentuiertes Verständnis von Politik stark gemacht werden soll: *Politik* – kursiv geschrieben – wird als *Ereignis kollektiver Intervention in und Transformation von gesellschaftlichen Verhältnissen entlang von Gleichheit* aufgefasst. So kann einem Ergebnis dieser Untersuchung vorgegriffen werden (vgl. Kap. 3.4; 5; 6). Und obwohl diese Arbeit im Laufe ihrer Argumentation für einzelne Dimensionen des Politikbegriffes argumentiert, die gemeinsam in der oben erwähnten Definition aufgehen, ist sie trotzdem durch und durch unpolitisch, auch wenn sie „Politik“ zum Gegenstand ihrer Analyse gewählt hat. Sie ist unpolitisch, gerade weil sie „Politik“ als Politikbegriffe mittels theoretischer Praxis sozialwissenschaftlich bearbeitet: Der analytische Vergleich mehrerer „Theorien des Politischen“ rückt das Vorhaben dieser Arbeit gleichsam

¹⁶ Die hier angedeutete Thematik der Politikverdrossenheit wird am Ende des Kapitels vier wieder aufgegriffen, besteht doch die Gefahr, dass eine Kritik postpolitischer Zustände in das argumentative Fahrwasser des Politikverdrossenheitsdiskurses kommt und damit unhinterfragt die Voraussetzungen des gegenwärtigen Politikbegriffes reproduziert.

in eine Position, in der jeder politische Charakter selbst verunmöglicht wird (vgl. Kap. 2.2; 5.4).

Politikwissenschaft¹⁷ lebt – auch als institutionelles Arrangement – vom Verhältnis, das sich zwischen *Politik* und der wissenschaftlich-theoretischen Befassung mit ebendieser aufspannt und wechselseitig befruchtet. Dieses Verhältnis zwischen beiden „Polen“ kann dabei weder als Partnerschaft noch als heuristische Trennung, die man einer dialektischen Synthese zuführen könnte, beschrieben werden. Vielmehr ist die *politische* von der sozialwissenschaftlichen „Logik“ gänzlich verschieden: Die Vorrangigkeit ersterer wird in dieser Arbeit durchargumentiert. Politische Soziologie/Politikwissenschaft, als methodisch und theoretisch kontrollierte, systematische Beschreibung, Analyse und auch Kritik von politischen Praktiken, Prozessen und Strukturen kommt hingegen immer zu spät. Sie verfügt über eine andere Zeitlichkeit und eine andere Interessensstruktur als *Politik* selbst (ebd.). Damit ist auch festgelegt, dass diese Arbeit nicht mittels empirischer Erhebungen vorgehen kann. Das Ziel ist nicht die Untersuchung zum Beispiel des gegenwärtigen politischen Systems Österreichs, die Anfertigung einer *policy*-Analyse eines inhaltlichen Teilbereiches oder die Betrachtung eines Staatsapparates. Auch die Aufspaltung des Politikbegriffes entlang der angelsächsischen Trennung in *polity*, *policy* und *politics* kann hier nicht weiterhelfen. Zu nahe an den gegenwärtigen politischen Feldern und deren Semantiken operieren weite Teile der empirischen *policy*-Forschung, als dass damit Einsichten in ein Verständnis von Politik selbst gewonnen werden könnten. Die Frage danach, *wie* politische Praktiken und Prozesse das gegenwärtige politische Feld in seiner Struktur konstituieren, wird in dieser Arbeit erst in zweiter Linie adressiert. Vorrangig wird dem Problem nachgegangen, als *was* denn Politik – u.a. in ihrem Verhältnis zu Gesellschaft – aufzufassen sei. Damit muss aber die politische Soziologie verlassen werden, um aus philosophischen Abhandlungen die gewünschten Impulse lukrieren zu können.

Zusammenfassend werden im Zuge der Argumentation dieser Arbeit folgende Bedeutungsstränge von Politik erarbeitet bzw. stark gemacht und darin von anderen Politikkonzeptionen abgegrenzt. Gemeinsam kulminieren diese definitorischen Abgrenzungen in der oben erwähnten Definition von *Politik*:

- Eine politische Soziologie bzw. Politikwissenschaft kann auf Grund ihrer Herangehensweise selbst in ihren elaboriertesten Versionen dem ‚exzessiven‘ Kern von *Politik* nicht gerecht werden. Sie könne – qua Methodik und Zeitlichkeit – *Politik* nicht hinreichend erfassen. Gleichzeitig kann sie nicht selbst *politisch* sein (vgl. Kap. 2.2; 5.4).

¹⁷ Obwohl die Unterschiede nicht übersehen werden sollten, wird in dieser Arbeit die politische Soziologie mit der Politikwissenschaft gleichgesetzt, kann letztere doch als jener Bereich der Soziologie herausgestellt werden, welcher spezifisch die gesellschaftlichen Macht- und Herrschaftsverhältnisse in den Blick nimmt.

- *Politik* hat mit postmoderner Semantik und Ideologie zu brechen, will sie den Charakter eines Ereignisses erlangen und Effektivität entfalten (vgl. Kap. 2.5; 5.6).
- Ein liberaler Politikbegriff – gruppiert um Diskussion, Öffentlichkeit und Toleranz – dient als vorherrschende „Rechtfertigungsordnung“ (Boltanski/Thévenot 2007; vgl. Kap. 2.5.3) des politischen Feldes. Single-Issue-Policies und politische Praktiken, die sich innerhalb der Projektsemantik bewegen, werden leicht integriert, während die jeder *Politik* implizite Anmaßung solch liberalem Setting nur als Zumutung erscheinen kann.
- *Politik* braucht einen Begriff von „Wahrheit“. Politische Soziologie bzw. Politikwissenschaft hingegen kann die Effekte von politischen „Wahrheitsereignissen“ bearbeiten (vgl. Kap. 3.3).
- Exzessiv und anmaßend ist *Politik* unter anderem deshalb, weil sie Universalität und Gleichheit beansprucht. Damit bricht *Politik* mit einer Logik der Stellvertretung von partikularen Interessen, Meinungen und/oder Identitäten.
- Der politische Fokus auf Kritik und einem erweiterten Hegemoniebegriff übersieht die Bedeutung des Ereignisses, des Bruches und das Erfordernis von Organisation als notwendige Dimensionen von *Politik*. Die Betonung des Antagonismus und die Entwicklung von Politik als Hegemonie (Laclau/Mouffe 2000) können daher nur erste Schritte bilden.
- *Politik* stelle daher – so die Conclusio (vgl. Kap. 3.4; 5; 6) – den ‚Überschuss‘ sozialer Praxis dar, der die kollektiv involvierten Individuen vermittels eines Ereignisses subjektiviert, sich in die herrschenden Ungleichheitsstrukturen als Intervention einschreibt und diese entlang von Gleichheit transformiert.

Methodologie

In der argumentativen Ausbuchstabierung dieser Konzeption von *Politik* und in deren Abgrenzung von anderen Politikbegriffen verortet sich diese Arbeit innerhalb einer ideologiekritischen Tradition: Zwar beinhaltet dieses Vorgehen auf methodischer Ebene auch begriffliche Rekonstruktionen und das ‚hermeneutische‘ Verstehen von theoretischen Texten, doch werden diese Praktiken in den Rahmen eines ideologiekritischen Zuganges gestellt, welcher die gegenwärtige Konjunktur der ideologischen Instanz (vgl. Kap. 2.5) als Ausgangs- wie Ansatzpunkt in seinem theoretischen Einsatz für eine anderen Begriff von Politik bestimmt. Neben einer Definition von Ideologie, die diese innerhalb einer Konzeption gesamtgesellschaftlicher Zusammenhänge verortet¹⁸, impliziert ein ideologiekritischer

¹⁸ Der Ideologiebegriff trägt eine Vielzahl von Bedeutungen und wird in den verschiedensten Formen verwendet: als Produktion von Bedeutungen, Zeichen und Werten; als inkorporierter Korpus von Ideen; als Weltanschauung einer bestimmten gesellschaftlichen Gruppe/Klasse; als falsche, engstirnige Auffassung; als Vorstellungen, die die herrschenden Verhältnisse rechtfertigen; als Denkweise oder Überzeugungskomplex. Eine Traditionslinie des Ideologiebegriffes verortet sich eher

Ansatz, dass (theoretische) Texte, (Alltags-)Begriffe und Konzepte in Bezug zu ihren sozialen Bedingungen wie zu ihrer Wirksamkeit innerhalb gesamtgesellschaftlicher Macht- wie Herrschaftsverhältnisse gestellt werden.¹⁹ Als *ideologiekritisch* beschreibt sich die vorliegende Arbeit nicht etwa deshalb, weil sie eine epistemologische Position von Wahrheit jenseits ideologischer Zusammenhänge postulieren oder sich etwa darauf verorten könnte, sondern weil sie gegenüber einer als postmodern noch zu beschreibenden, hegemonialen Ideologie in kritischer Absicht spezifische Argumente ins Treffen führt, die zu einer Reformulierung eines emanzipatorischen Politikverständnisses beitragen bzw. die Etablierung diesbezüglicher Praktiken unterstützen sollen.

Aufbau

In Kapitel zwei werden die hier angedeuteten Thesen und Fragestellungen aufbereitet, womit zum Hauptteil der Arbeit – Kapitel drei und vier – hingeführt wird. Zu Beginn (Kap. 2.1) wird eine Einführung in Politikbegriffe gegeben, die die Differenz der hier getätigten Auswahl zum politikwissenschaftlichen Mainstream verdeutlichen soll. Danach liefern vier weitere, theoretische Einführungsmodule (Kap. 2.2 bis 2.5) die begrifflichen Grundlagen, Überlegungen und Entscheidungen für den späteren Hauptteil:

- Unter Bezugnahme auf Pierre Bourdieus politische Soziologie (u.a. Bourdieu 2001a) wird der Begriff der *politischen Praxis* verdeutlicht und die Konstitution des politischen Feldes nachvollzogen. Obwohl höchst ausdifferenziert kann dessen Konzeption den exzessiven Überschuss von *Politik* gegenüber gesellschaftlichen Verhältnissen nur ansatzweise nachvollziehen. Gleichzeitig wird die vorgenommene begriffliche Trennung in *Politik* und politischer Praxis expliziert.

erkenntnistheoretisch und arbeitet über eine Differenzierung in wahre oder falsche Erkenntnis, wobei Ideologie vielfach als Illusion, Verzerrung oder Mystifikation gefasst wird. Eine zweite Traditionslinie orientiert sich eher (wissens-)soziologisch, wobei ideologische Vorstellungen auf ihre gesellschaftlichen Funktionen hin befragt werden (Eagleton 2000). Während ethnomethodologische oder phänomenologische Untersuchungen nun davon absehen, Bedeutungen, Sinnstrukturen oder Bewusstseinsmomente in Bezug auf konkrete gesellschaftliche Verhältnisse zu analysieren, inkludieren marxistische Ideologietheorie und -kritik gerade die Aufmerksamkeit für gesamtgesellschaftliche Zusammenhänge (Lampl 2006). Dem Folge leistend greift diese Arbeit auf die Ideologiekonzeption Louis Althusers zurück, legt dieser doch – vom Standpunkt der Reproduktion kapitalistischer Produktionsverhältnisse – eine Theorie der Ideologie im Allgemeinen vor, die folgende Momente umfasst: Ideologie ist eine omnihistorische Realität, eine relativ unabhängige Instanz innerhalb einer komplex strukturierten Gesellschaft; Ideologie ist konstitutiv für jede Subjektivierung von Individuen; Ideologie existiert immer in materiellen Praktiken, Ritualen und ‚ideologischen Staatsapparaten‘; Ideologie repräsentiert das gelebte, imaginäre Verhältnis der Individuen zu ihren realen Verhältnissen (Althusser 1977a, 1968; vgl. Kap. 2.5).

¹⁹ Gegenüber einer Ideologietheorie, Wissenssoziologie oder einer Diskursanalyse versucht *Ideologiekritik* die Herrschaftsdienlichkeit von Weltauffassungen und Verständnismustern offen zu legen, wobei sie als Element von politischen Kämpfen und Aufklärungsbemühungen zur Überwindung von Fremdbestimmung und Ausbeutung beitragen will. Seit Marx und Engels bestehe die Aufgabe der Ideologiekritik darin, ideologischen Vorstellungen den Schein der Selbständigkeit zu nehmen, diese in Beziehung zu den wirklichen, widersprüchlichen Verhältnissen zu stellen und aus diesen heraus erstere auch zu erklären (Reitz 2004).

- Zweitens werden die hier besprochenen AutorInnen, auch Bourdieu, gemeinhin dem so genannten „Poststrukturalismus“ zugerechnet. Es muss daher auf grundlegende poststrukturalistische Momente – insbesondere auf Jacques Derrida – eingegangen werden, um die spezifischen Intentionen der drei späteren Theoriestränge zu verdeutlichen.
- Weil die Problematik der hier debattierten Politikbegriffe auch eine marxistische ist, erörtert das nächste Modul kurz die Verbindungen und Paradoxien zwischen Politik und Marxismus, zieht sich doch die Frage nach der ‚relativen Autonomie‘ von Politik gegenüber gesellschaftlichen wie ökonomischen Verhältnissen durch alle drei diskutierten Zugänge. Da der strukturelle Marxismus von Louis Althusser für Laclau und Mouffe, Rancière und auch Badiou einen zentralen, auch persönlichen, Referenzpunkt bildet und deren Ausarbeitungen bzw. Weiterentwicklungen maßgeblich beeinflusste (vgl. Hewlett 2007: 17ff; Žižek 2001a: 171ff), werden dessen Theoreme kurz referiert.
- Im letzten Modul soll der vollzogene Einsatz für einzelne Politikdimensionen aufbereitet werden. Dazu wird auf psychoanalytisch inspirierte Analysen postmoderner Vernunft (Pfaller 2008; Žižek 2001b, 2008, 2009) ebenso Bezug genommen wie auf die Durchsetzung der Projektlogik (u.a. Boltanski/Chiapello 2003) in den gesellschaftlichen Arrangements und als hegemoniale Ideologie. Will politische Praxis als *Politik* heute Wirkung entfalten, so erscheint ein Bruch mit beiden Ebenen als notwendig.

Ausgehend von diesen vier einleitenden Abschnitten werden anschließend (Kap. 2.6) deren grundlegenden Ergebnisse zusammengefasst. Die darin gezogenen Schlüsse verdichten sich zu zwei Fragebündeln, welche an die drei hier zentral zu diskutierenden Theorien (Laclau/Mouffe, Rancière, Badiou) gerichtet werden:

- *Wie wird darin das Verhältnis zwischen Gesellschaft und Politik konzipiert? Welche spezifische Praxis ist politisch und wo ist der Ort des Politischen? Wie weit wird der Politikbegriff gefasst? Wie verlaufen politische Subjektivierungsprozesse und wie wird politische Subjektivität gedacht? Wie werden innerhalb der jeweiligen Theorie Konflikte, (Klassen-)Kämpfe und Antagonismen konzipiert? (Kapitel 3)*
- *Welche Analyse der gegenwärtigen, realpolitischen Verhältnisse tätigen die AutorInnen? Was wird unter den Begriffen Post-Politik bzw. Post-Demokratie verstanden und welche Momente unserer Gegenwart lassen sich darin verdichten? Worin drücken sich postpolitische Zustände aus? (Kapitel 4)*

Diese zwei Hauptblöcke der Arbeit erläutern die drei Theorien vergleichend entlang dieser Fragestellungen und diskutieren sie jeweils am Ende der beiden Kapitel. Die unterschiedlichen Akzentuierungen des jeweiligen Ansatzes werden so deutlich. Aus den

Diskussionen werden jene Dimensionen von Politik geschält, die in die zu entwickelnde Definition von *Politik* eingehen werden (vgl. Kap. 3.4). Gleichsam wird es diese *Politik* sein, an der es innerhalb gegenwärtiger, postpolitischer Zustände mangle (vgl. Kap. 4.4).

Kapitel fünf greift einzelne, inhaltliche Komplexe der vorangegangenen Abschnitte auf und diskutiert diese, wobei die Themen von Kapitel zwei eingearbeitet werden. Das Abschlusskapitel sechs fasst die wesentlichen Ergebnisse der Arbeit nochmals zusammen, dient der Selbstreflexion über den Gang der Untersuchung, deutet mögliche Probleme an und gibt einen Ausblick auf etwaige zukünftige Forschungsfragen.

Relevanz

Die Bedeutung der hier vorliegenden Fragestellungen scheint in mehrfacher Hinsicht gegeben: Erstens gilt es neben einer begrifflichen Reflexion des Politikbegriffes zusätzlich zur agonalen Dimension von Politik (Mouffe 2007) deren organisatorischen Charakter und Gruppierung um ein politisches Ereignis stark zu machen. Dies betrifft insbesondere die hiesige politische Kultur, deren Konsensorientierung²⁰ nicht nur Kennzeichen einer postpolitischen Orientierung bildet, sondern – gleichsam als residualen Prozess – den politisch organisierten Rechtstextremismus geradezu befördert: „Der Erfolg der Rechtsaußenparteien in vielen industrialisierten, westlichen Staaten während der letzten Jahrzehnte ist ein Symptom für die Krise der liberal-demokratischen Institutionen und die zunehmende Unzufriedenheit mit diesen.“ (Mouffe 2000b: 130) Eine Kritik an liberaldemokratischen Institutionen wie Praktiken und deren Ideologie ist deshalb unabdingbar.

Zweitens scheint die so genannte „Globalisierungskritik“ in eine veritable Krise geraten zu sein: Einzelne politische Forderungen werden auf semantischer Ebene vielfach vom politischen Mainstream inkludiert, ohne dass dies aber an der institutionellen Verfasstheit des globalen Kapitalismus etwas Signifikantes verschoben hätte. Indem diese Arbeit auf aktuelle Theorien zurückgreift, die – obwohl ebenso innerhalb der marxistischen Problematik angesiedelt – doch anderen Traditionen entstammen als zum Beispiel die in der Globalisierungskritik einflussreichen Negri und Hardt²¹, soll wiederum die Frage nach der Qualität von Politik adressiert werden: Eine bloße Pluralisierung von politischer Praxis – die

²⁰ So hat z.B. die österreichische Sozialdemokratie die Nationalratswahl 2008 u.a. mit dem Slogan „Genug gestritten“ für sich entschieden: Hier wirbt – wie wir sehen werden – politische Praxis mit ihrer Selbstabschaffung, indem sie die politische Dimension des Streits (Rancière) bzw. der Agonalität (Mouffe) negiert.

²¹ Während Hardt und Negri (2002, 2004) in ihrem postmodernen Marxismus operaistische Momente mit der theoretischen Linie Foucault-Deleuze kombinieren, greift diese Arbeit z.B. mit Badiou eine Konzeption der Politik auf, die der Theorie von Deleuze trotz Überschneidungen entgegenstand (vgl. Badiou 2003b; Deleuze/Guattari [2000] als Antwort auf Badiou [1998]).

Globalisierungskritik als „Bewegung der Bewegungen“ – verkenne die Organisation, den Antagonismus und das Ereignis als notwendige Dimensionen von Politik. Vielleicht ist es daher nötig, in einer Zeit, in der allgegenwärtig vor den Folgen einer ‚Ökonomisierung des Sozialen‘ und den Auswüchsen der instrumentellen Vernunft gewarnt wird sowie die pathologischen Folgen kapitalistischer Vergesellschaftung kritisiert werden, von einer Kritik erstmals Abstand zu nehmen und Alain Badiou folgend (Badiou/Žižek 2005: 83ff) gerade das Festhalten an der vorherrschenden Form der Politik bzw. der Demokratie als Mitgrund dafür zu betrachten, warum diese omnipräsente Kritik nicht wirksam wird und in eine qualitative Verschiebung umschlägt: „Es geht darum, einen *bejahenden* Vorschlag zur Demokratie zu machen, einen Vorschlag, der *mehr ist* als bloße Zustimmung zur parlamentarischen Form der Politik.“ (ebd.: 84; Hervorhebungen D.L.) Nur die Affirmation einer anderen Form von Politik könne diese latente Kapitalismuskritik grundieren. Anders formuliert: Eine Kritik der ‚politischen Ökonomie‘ – verstanden als spezifische Rationalität von Herrschaft – kann ökonomisch und/oder soziologisch sein. Ihre Bearbeitung bzw. Transformation muss aber politischer Natur sein.

2. Politik als Bruch mit der Soziologie – theoretische Grundierung und erste Entscheidungen

Dieser kurze Einführungsabschnitt verdeutlicht nochmals, etwas pointierter, die Fragestellung und versucht mit ersten Hinweisen in die für diese Arbeit relevante Differenz von *Politik* und ‚politischer Praxis‘ einzuführen.

„Politik“ hat ein Marketingproblem. Wurden ihr vielleicht in früheren Zeiten positive Konnotationen im veröffentlichten Bewusstsein entgegengebracht – in Zusammenhang mit Reformen, Fortschritten, staatsbürgerlichen Ethiken, Verbesserungen des ‚Allgemeinen‘ –, so diskreditiert heute vielfach die Beschreibung einer Tätigkeit als politisch diese Praxis selbst: „‚Politics‘ is a dirty word, a term that has come to acquire a whole array of almost entirely negative associations and connotations in contemporary discourse. Politics is synonymous with sleaze, corruption and duplicity, greed, self-interest and self-importance, interference, inefficiency and intransigence“ (Hay 2007: 153). Der „Politik“, ihren Praktiken und Institutionen schlägt ein prinzipielles Misstrauen entgegen, das von wohlgesinnten BeobachterInnen noch als kritisches Aufbegehren zivilgesellschaftlicher AkteurInnen gegenüber institutionalisierter Regierungspraktiken gedeutet werden könnte, doch zumeist unmittelbar gebunden ist an abnehmende politische Partizipation und allgemeine „Entpolitisierung“. Die formaldemokratischen Prozesse wie Wahlen sind nicht (mehr) dazu

angetan, enthusiastische Selbstbestätigungen des *demos* hervorzurufen. „Politik“ erscheint als lästig und notwendig zugleich.

Nach Colin Hay sind die Gründe für diese Politikverdrossenheit bzw. politische Desillusionierung nicht in veränderten politischen Dispositionen der WählerInnen und deren politischer Nachfrage zu suchen, sondern in den inhaltlich-formalen Einschränkungen des politischen Angebotes (Parteien, Inhalte, Personen) selbst. Die vorherrschende liberaldemokratische „Politik“ entpolitisiert sich selbst: Ihre Wahlgänge werden entlang von Marktmechanismen (Marketing, Kampagnen, etc.) organisiert und personalisiert. In zentralen Politikbereichen gibt es Übereinstimmung zwischen den Angeboten, während oberflächliche Differenzierungen auf Nebenschauplätzen zur Konstruktion von Identifikationen dienen sollen. Drittens haben politische Eliten den neoliberalen Diskurs dergestalt internalisiert, dass sie ihre Handlungen selbst entpolitisieren, indem sie jegliche Entscheidungen – und damit auch Verantwortlichkeiten – delegieren: an anonyme Märkte, „unabhängige“ Zentralbanken, ExpertInnen oder „selbstbestimmte“ BürgerInnen. Viertens werde „Globalisierung“ in das politische Setting so eingeschrieben, dass an deren „autonomen Prozesse“ wiederum Verantwortung abgegeben werden kann: Politische Praxis wird ökonomischen Imperativen eingeschrieben bzw. untergeordnet (Hay 2007; vgl. Kap. 4).²²

Was tun, angesichts dieser Diskreditierung des Politikbegriffes durch das politische Feld selbst? Muss ein vorgebrachtes Interesse an Politisierung versehen mit dem naiven Ruf nach „Mehr Politik!“ nicht Salz in den Wunden jener sein, die sich schon längst von den Angeboten der herrschenden „Politik“ verabschiedet haben, die deren „Reformen“ vorwiegend als Bedrohung wahrnehmen und die die Frage nach politischer Problemlösungskompetenz nicht mal mehr mit einem müden Lächeln quittieren? Welche Dimensionen von Politik sollten vernachlässigt, welche Elemente eines Politikbegriffes gestärkt werden, wenn „der Politik“ emanzipatorische Bedeutung zukommen sollte? Der Weg hin zu einem erneuerten Politikverständnis habe dabei, so das Argument dieser Arbeit, einen doppelten Bruch zu vollziehen: Zuerst hat sich die systematische Bearbeitung von Politikbegriffen von den hegemonialen Politikvorstellungen der medialisierten Öffentlichkeit – in denen „Politik“ meist als staatlich-parteilicher Regelungszusammenhang verstanden wird – frei zu spielen. Nur durch diese Distanzierung und die Einbeziehung philosophischer Zugänge kann jener diskursive Freiraum geschaffen werden, der die nötigen Möglichkeiten zur begrifflichen Vergewisserung und Schärfung bietet. Der Bruch mit dem

²² Paradebeispiel politischen Praxis, die sich selbst entpolitisiert, ist die so genannte „Standortpolitik“: Im „Nationalen Wettbewerbsstaat“ (Hirsch 1995) werden (legislative) Veränderungen von den politischen Eliten mit dem Hinweis auf deren Unausweichlichkeit gerechtfertigt, „Politik“ wird als notwendige Anpassungsleistung an kapitalistische Konjunkturen aufgefasst. Letztere werden dadurch naturalisiert und einem politischen Zugriff überhaupt entzogen.

Selbstverständlich ist notwendige Voraussetzung für dieses Unterfangen. In einem zweiten Schritt sind die so gewonnenen Ergebnisse, d.h. die von den drei Theorien (Laclau und Mouffe, Rancière und Badiou) vertretenen Konzeptionen von Politik (Kap. 3), mit der gegenwärtigen Verfasstheit liberal-demokratischer politischer Prozesse in westlichen Staaten zu konfrontieren. Aus dieser Konfrontation heraus sollen kontraintuitive Einsichten in den Zustand gegenwärtiger Gesellschaft gewonnen werden, welche wesentlich – darauf laufen alle drei hier diskutierten (politischen) Philosophien hinaus – durch Abwesenheit von Politik gekennzeichnet ist. Die Begriffe der Postpolitik und Postdemokratie (Kap. 4) bilden dabei eine doppelte Klammer: Einerseits binden sie die hier diskutierten Theorien kontroversiell aneinander. Andererseits ermöglichen sie eine Verknüpfung der philosophischen Zugänge mit gegenwärtigen politischen Praktiken sowie Prozessen und bestimmen dadurch – ex negativo – nochmals Politik.

Zum Zwecke dieser Distanzierung von vorherrschenden Politikbegriffen greift dieser Arbeit in leicht abgewandelter Form auf eine Differenz zurück, die innerhalb der politischen Theorien und Philosophien der verschiedenen Sprachräume unterschiedliche Erscheinungsformen angenommen hat: im Deutschen als Differenz zwischen *Politik* und *dem Politischen*, im Englischen zwischen *politics* and *the political* und im Französischen zwischen *la politique* und *le politique*. Mit dieser „politischen Differenz“ wird in den verschiedensten Theorien jene Aufteilung bearbeitet, die – in der begrifflichen Nachfolge von Heidegger – eine ‚ontische‘ Politik (politische Handlungen, Institutionen, Praktiken, das politische Subsystem, etc.) von einer ‚ontologischen‘ Politik trennt: „On the one hand, politics – at the ontic level – remains a specific discursive regime, a particular social system, a certain form of action; while on the other hand – at the ontological level – the political assumes the role of something which is of an entirely different nature: the *principle* of autonomy of politics, or the *moment* of institution of society.” (Marchart 2007: 7f). Warum wurde Politik ab einen gewissen Zeitpunkt innerhalb der theoretischen Konzeptionen als unzureichend empfunden und musste daher begrifflich „verdoppelt“ bzw. ergänzt werden? Marchart deutet die Einführung dieser begrifflichen „politischen Differenz“ als Versuch, die Sackgassen der herkömmlichen Theoretisierungen von Politik (Positivismus, Soziologismus, ökonomischer Determinismus) und deren Versuche, Politik zum Beispiel im Sozialen zu grundieren, zu überwinden. Das Auftauchen der begrifflichen Differenz weise, so Marchart, als Symptom auf die Unmöglichkeit hin, das Soziale endgültig zu grundieren (Marchart 2007).

Diese „politische Differenz“ wurde vor allem von jenen AutorInnen mit Bedeutung versehen, die sich Heidegger links aneigneten und von Marchart als „post-fundamentalistisch“ bezeichnet werden: Darunter fallen alle theoretischen Abarbeitungen an metaphysischen

Theoremen der Begründung, Essentialisierungen, Universalitäten, etc. „Post-fundationalistische“ Theorien lehnen die Idee eines endgültigen Grundes ab, ohne sich aber von Grundierungen völlig zu verabschieden.²³ Das beinhaltet eine verstärkte Aufmerksamkeit für Kontingenz, wobei die Unmöglichkeit einer endgültigen Gründung die Bedingung der Möglichkeit für temporäre und partielle Gründungen darstelle (ebd.; vgl. Kap. 2.3). ‚Das Politische‘ verhindere als *Negativität* die endgültige Schließung von Gesellschaft. Es ist nicht positiv erfahrbar, sondern kann nur als ‚abwesender Grund‘ anhand seiner Effekte (z.B. der Unmöglichkeit gesellschaftlicher Totalität) ‚Objekt‘ einer politischen Theorie sein, die vor philosophischen Einsichten nicht zurückschreckt. ‚Das Politische‘ ist gleichzeitig das instituierende Moment von Gesellschaft, weil einzelne Politiken immerzu in Auseinandersetzungen versuchen, die Lücke des abwesenden, endgültigen Grundes zu schließen (Marchart 2007; vgl. Kap. 3.1).²⁴

Umgelegt auf diese Untersuchung hier wird mit der „politischen Differenz“ in dem Sinne gearbeitet, dass mit dem Begriff der „politischen Praxis“ jene ‚ontische‘, gesellschaftliche Aktivität bezeichnet wird, die empirisch fassbar ist und verdichtet zu politischen Strukturen jene relativ-autonome Sphäre von Gesellschaft ausformt, die als Subsystem (Luhmann 2002) oder politisches Feld (Bourdieu 2001a) sozialwissenschaftlich beschrieben, beobachtet und analysiert werden kann. *Politik* – kursiv geschrieben – wird demgegenüber der politischen Praxis begrifflich gegenübergestellt und im Laufe dieser Arbeit sukzessive mit Bedeutung versehen. Nachdem dies hier keine philosophische Arbeit ist, wird hier nicht näher auf Heidegger und der Rezeption seiner Konzepte innerhalb linker Theoretisierungen von Politik eingegangen. Mit der angedeuteten „politischen Differenz“ wird auch pragmatisch umgegangen: *Politik* und politische Praxis bilden zwar in dieser Arbeit inkommensurable „Sphären“. Gleichzeitig gebe es aber Momente und Subjektivierungen in deren Überschneidung.

2.1 Politikwissenschaftliche Politikbegriffe

Vielleicht lässt sich als einziger Konsens unter den Konzeptionalisierungen von Politik und Theorien des Politischen ausmachen: das Bestreiten eines Konsenses darüber, was den Politik nun sei (vgl. Alemann 1994). Noch jede Einführung in die Politikwissenschaft

²³ Post-fundationalistische Konzepte sind daher auch nicht anti-fundationalistisch, worunter Varianten des „Anything goes“ oder postmoderne Pluralismuskonzepte zu fassen sind, die die Anwesenheit jeglicher Gründe und Begründungen ablehnen (Marchart 2007).

²⁴ Diese Differenz lässt sich auch aus systemtheoretischer Perspektive bearbeiten, wenn die Politik – als auf kollektiv bindenden Entscheidungen spezialisiertes Teilsystem der Gesellschaft – vom Politischen – als dem Medium, in dem sich Gesellschaften formen – unterschieden wird: „Die Politik der Gesellschaft setzt dann (...) eine Gesellschaft des Politischen voraus.“ (Brodocz 2007: 165)

bestreitet eine einfache Definition und markiert dadurch auch ihre institutionelle und inhaltliche Ausdifferenzierung der Politikwissenschaft. Indem es eine Mehrzahl divergierender und konkurrierender Bestimmungen von Politik gibt, folgen daraus unterschiedliche Auffassungen darüber, worin Politikwissenschaft ihren Gegenstandsbereich zu suchen habe. Das Ziel dieses Abschnitts besteht nun darin, „diese verschiedenen Politik-Begriffe der zeitgenössischen Politikwissenschaft näher zu analysieren und auch die Konsequenzen zu erörtern, die sich von daher für Aufbau und Orientierung der Politikwissenschaft ergeben.“ (Berg-Schlosser/Stammen 2003: 23). Die innerhalb der Politikwissenschaft prozessierenden Politikbegriffe werden in groben Umrissen erläutert, um die spezifischen Einsätze der drei hier ausgewählten (politischen) Philosophien zu verdeutlichen.

Zu Beginn werden die Politikbegriffe bekannter politikwissenschaftlicher „Schulen“ kurz ausgebreitet. Danach sollen mit Carl Schmitt und Hannah Arendt kurz zwei Theorien skizziert werden, die auf je verschiedene Weise die Eigenständigkeit der Politik bearbeiten.

Normativ-ontologischer Politik-Begriff

Dieser traditionsreichste Begriff von Politik geht auf Platon und Aristoteles zurück und verortet die Politikwissenschaft innerhalb der praktischen Philosophie. Der Politik-Begriff bezieht sich nicht auf eine gegebene politische Realität, sondern „auf ein an bestimmten Gütern und Zwecken orientiertes politisches Handeln (...), durch das der handelnde Mensch zur wesenhaften Erfüllung seiner Existenz gelangen kann.“ (Berg-Schlosser/Stammen 2003: 25) Ein „gutes Leben“ soll durch eine soziale Ordnung ermöglicht werden, wobei zumindest bei Platon und Aristoteles ein anthropologisches Prinzip des Menschen zugrunde liegt, das „als Maßstab für die richtige politische Ordnung eine Gesellschaft fungiert und zugleich auch das entscheidende Kriterium einer Kritik der bestehenden Verhältnisse abgeben kann.“ (ebd.) Der Praxisbezug der normativen Theorien erlaubt eine Kritik der politischen Gegenwart, wobei als Messlatte eine höhere, vorgegebene Ordnung dient. Ontologisch ist dieser Politik-Begriff, weil er, kommend aus der abendländischen Metaphysiktradition, an Gütern und Werten interessiert ist und Politik innerhalb einer Seins-Lehre verortet (Berg-Schlosser/Stammen 2003).

Normativ sind diese Zugänge, weil sie sich ethische Kriterien zur Beurteilung und Gestaltung der politischen Realität erarbeiten. Die Maßstäbe für die Konzeption des „guten Lebens, des guten Staats“ leiten diese Theorien aus dem „Wesen von Menschen“ und/oder überzeitlichen Ordnungsvorstellungen ab, wobei normative Theorien immer auch eine praktische Dimension beinhalten, „da mit der Einsicht in transzendente Wahrheit naturgemäß die Verpflichtung zu deren Übersetzung in konkrete gesellschaftliche Ordnungen verbunden ist.“ (Mühleisen 1995: 369) Die Norm gibt daher ethisch-moralische

Handlungsorientierungen vor, deren Geltungsanspruch fixiert wird: Sie „beruft sich auf dem Menschen vorgegebenen Ordnungen wie „die den Dingen innewohnende Idee“ (Platon), „den göttlichen Willen“ (christliches Mittelalter) oder „die menschliche Natur“ (säkulares Naturrecht).“ (ebd.: 371). Neben Platon und Aristoteles war es die Scholastik, die die Grundpositionen der normativen Theorie bestimmte: „Grundannahme ist das Vorhandensein einer der menschlichen Verfügung entzogenen göttlichen oder natürlichen Ordnung, die den Menschen verpflichtet, seine staatliche Ordnung am Maßstab der Gerechtigkeit auszurichten und mit ihr ein *bonum commune* im Sinne des übergeordneten Rechtes anzustreben.“ (ebd.: 375).

Politikwissenschaft ist in dieser Orientierung zum großen Teil ident mit der politischen Philosophie, wobei „neben der guten und gerechten Ordnung das Wesen des Menschen sowie die moralischen Normen (Gerechtigkeit, Fairness, Chancengleichheit) diskutiert werden.“ (Naßmacher 2004: 500). Die Forschungen in dieser politikwissenschaftlichen Schule²⁵ sind ideengeschichtlich orientiert und versuchen als „Orientierungswissenschaft“ die öffentliche Willensbildung zu versachlichen und zu demokratisieren (Naßmacher 2004).

Realistischer Politik-Begriff

In klarer Distanzierung zum normativen Begriff von Politik hat sich seit Machiavelli, später auch Hobbes, eine Vorstellung von Politik entwickelt, die weder an der „guten Ordnung“ oder am „guten Leben“, d.h. den ethisch begründeten Zielen und Zwecken politischen Handelns, Interesse zeigt, sondern die Vorrangigkeit der politischen Mittel betont und somit die Phänomene der Macht und Herrschaft in den Mittelpunkt rückt. Diese werden zu entscheidenden Kategorien im Verständnis von Politik. Politik wird ihrer normativen Dimension beraubt, „technisiert“ wenn nicht „instrumentalisiert“, d.h. auf ihre Mittel reduziert (Berg-Schlosser/Stammen 2003).

In der Moderne ist es Max Weber, der diesen „realistischen“ Politikbegriff markiert: Als Politik soll nach ihm das „Streben nach Machtanteil oder nach Beeinflussung der Machtverteilung, sei es zwischen Staaten, sei es innerhalb eines Staates zwischen den Menschengruppen, die er umschließt“ (Weber 1980: 822) verstanden werden. Der Staat wird dabei definiert als Herrschaftsverband, ausgestattet mit dem Monopol legitimer physischer Gewaltsamkeit innerhalb eines begrenzten Territoriums. Politik bezieht sich darin immerzu auf Interessen an der Erhaltung, der Verschiebung oder der Verteilung von Macht.

Empirisch-analytischer Politik-Begriff

²⁵ Innerhalb der deutschsprachigen Politikwissenschaft hat sich die – gleichzeitig als prekär eingestufte – Einteilung in drei Paradigmen bzw. Schulen eingebürgert: normativ-ontologische, kritisch-dialektische und empirisch-analytische Schule (u.a. Naßmacher 2004; Alemann 1994).

Der Schwierigkeit, den normativ-ontologischen wie den realistischen Politikbegriff als analytische Kategorie in der wissenschaftlichen Praxis zu verwenden, versucht ein empirisch-analytischer Zugang zu entgehen. Gesucht wird ein Politik-Begriff, „der diese Schwächen vermeidet und einen möglichst hohen Grad an Operationalisierbarkeit im Rahmen sozialwissenschaftlicher Analysen politischer Phänomene aufweist.“ (Berg-Schlosser/Stammen 2003: 31) Mit der Konzeption des *politischen Systems* (u.a. Easton, Luhmann) und darauf aufbauenden Modellen wird versucht, Anschlussfähigkeit für konkrete empirische Analysen politischer Gesamt- wie Teilphänomene zu schaffen. Das politische System wird als gesellschaftliches Subsystem konzipiert, dessen Funktion in der Bildung kollektiv bindender Entscheidungen besteht. Politik wird als System gekoppelt an den mit Legitimität physischer Zwangsgewalt ausgestatteten Staat. Das politische System wird als Entscheidungssystem konzipiert (Berg-Schlosser/Stammen 2003).

Diese politikwissenschaftliche Schule will in Anlehnung an ein Popper'sches Wissenschaftsverständnis ihr Fach erfahrungswissenschaftlich aufbauen. Überlegungen über Sinn, Wesen und Ziel von Politik werden als spekulativ zurückgewiesen. In Anlehnung an naturwissenschaftliche Methoden sollen positive Gesetzmäßigkeiten in der empirischen Wirklichkeit von „Politik“ erarbeitet werden. Wissenschaft nähert sich in diesem Sinne der Wirklichkeit an und soll ihre Ergebnisse intersubjektiv nachvollziehbar darstellen, auf das diese innerhalb der politikwissenschaftlichen Community kritisiert und auch falsifiziert werden können (Naßmacher 2004).

Kritisch-dialektischer Politikbegriff

Als vierter Strang hat sich seit den 1960er Jahren basierend auf marxistischen Zugängen ein kritisch-dialektisches Politikverständnis ausgebildet. Trotz wichtiger Differenzen lässt sich als gemeinsamer Zugang festhalten: „[Z]unächst, daß Politik im Rahmen einer umfassenden materialistischen Gesellschafts- und Geschichtstheorie verstanden wird und von diesem Bezugsrahmen ihre Deutung erfährt; zum anderen (und spezieller), daß Politik in diesem Denken eine abgeleitete Größe darstellt, die auch nicht isoliert, sondern nur im Zusammenhang und mit Rückbezug auf die sozio-ökonomischen Verhältnisse in einer konkreten Gesellschaft angemessen analysiert und verstanden werden kann.“ (Berg-Schlosser/Stammen 2003: 29). Dieser gesellschaftskritische Zugang grenzt sich vom orthodoxen Marxismus sowjetischer Provenienz ab und rekurriert wesentlich auf Konzepte der „Frankfurter Schule“. „Marx' Kritik der bürgerlichen Gesellschaft als Basis und seine Utopie einer herrschaftsfreien Gesellschaft als das Ziel sowie die wesentlichen Grundkategorien seiner Kritik der politischen Ökonomie verbinden die kritisch-dialektischen Theorien.“ (Alemann 1994: 126) Gesellschaft wird immer als historisch konstituierte

gedacht und mit dem Bezug auf gesellschaftliche Totalität wird einer wissenschaftlichen Ausdifferenzierung entgegengewirkt (vgl. Kap. 2.4).

Politik als Entscheidung über Freund und Feind – Carl Schmitt²⁶

Eine andere Tradition versucht nach und mit Carl Schmitt „das Politische“ über die Unterscheidung in und Entscheidung über Freund und Feind festzumachen. Der deutsche Staatsrechtler koppelt in einem seiner zentralen Werke (Schmitt 1991) den Begriff des Politischen einerseits von Staatsbegriffen ab und streicht andererseits dessen Eigenständigkeit heraus: „Das Politische hat nämlich seine eigenen Kriterien, die gegenüber den verschiedenen, relativ eigenständigen Sachgebieten menschlichen Denkens und Handelns, insbesondere dem Moralischen, Ästhetischen, Ökonomischen in eigenartiger Weise wirksam werden. Das Politische muß deshalb in eigenen letzten Unterscheidungen liegen, auf die alles im spezifischen Sinne politischen Handeln zurückgeführt werden kann.“ (ebd.: 26) Dieses Kriterium verortet Schmitt in der Unterscheidung von Freund und Feind, die den Sinn hat, „den äußersten Intensitätsgrad einer Verbindung oder Trennung, einer Assoziation oder Dissoziation zu bezeichnen“ (ebd.: 27). Dieser Gegensatz kann auf keine anderen Unterscheidungen zurückgeführt werden. Das Politische ist als etwas Selbständiges zu begreifen, ohne aber ein eigenes Sachgebiet auszuformen. Der politische Feind ist der andere, der Fremde, mit dem im extremen Fall Konflikte möglich sind, „die weder durch eine voraus getroffene generelle Normierung, noch durch den Spruch eines ‚unbeteiligten‘ und daher ‚unparteiischen‘ Dritten entschieden werden können.“ (ebd.) Die Möglichkeit der Urteilsbildung, des Verstehens und richtigen Erkennens in einem Konfliktfall ist „nur durch das existenzielle Teilhaben und Teilnehmen gegeben.“ (ebd.) Schmitt verwehrt sich dagegen, die Unterscheidung in Feind und Freund – als reale Möglichkeit – im Sinne des Liberalismus aufzulösen in eine ökonomische Konkurrenzsituation oder in eine Gegnerschaft unter DiskussionsteilnehmerInnen. Der Feind ist weder Konkurrent noch privater Gegner, sondern immer der öffentliche Feind. Jede konkrete Gegensätzlichkeit ist umso politischer, „je mehr sie sich dem äußersten Punkte, der Freund-Feindgruppierung, nähert.“ (ebd.: 30) Der Kampf und auch der (Bürger-)Krieg sind als äußerste Möglichkeit präsent und an die Unterscheidung Freund-Feind gekoppelt: „Eine Welt, in der die Möglichkeit eines solchen Kampfes restlos beseitigt und verschwunden ist, ein endgültig pazifizierter Erdball, wäre eine Welt ohne die Unterscheidung von Freund und Feind und infolgedessen eine Welt ohne Politik.“ (ebd.: 35) Ein politischer Gegensatz beinhaltet, dass Menschen nach der Freund-Feindunterscheidung gruppiert und unterschieden werden. Trotz seiner Eigenständigkeit

²⁶ Der Schmitt'sche Politikbegriff wird hier skizziert, weil er die antagonistische Dimension von Politik betont und damit wesentlich zur Entwicklung einer Kritik an liberalen Konzeptionen (vgl. Mouffe 1993, 2007) beitrug. Weiters soll die Differenz zur marxistischen Konzeption des Kampfes deutlich werden (vgl. Kap. 5.5).

kann das Politische seine „Kraft“ aus verschiedensten Gegensätzen (Religion, Moral, Ökonomie) beziehen: „[E]s bezeichnet kein eigenes Sachgebiet, sondern nur den *Intensitätsgrad* einer Assoziation oder Dissoziation von Menschen, deren Motive religiöser, nationaler (im ethnischen oder kulturellen Sinne), wirtschaftlicher oder anderer Art sein können und zu verschiedenen Zeiten verschiedene Verbindungen und Trennungen bewirken.“ (ebd.: 38f) Verschiedene Gegensätze können in politische Konflikte umschlagen, womit sie den „Bedingungen und Folgerungen der nunmehr politischen Situation unterworfen sind.“ (ebd.: 39) (Schmitt 1991).

Wichtig erscheint noch Schmitts Kritik am individualistischen Liberalismus, könne dieser doch keine positive Idee des Politischen entwickeln: „Denn die Negation des Politischen, die in jedem konsequenten Individualismus enthalten ist, führt wohl zu einer politischen Praxis des Misstrauens gegen alle denkbaren politischen Mächte und Staatsformen, niemals aber zu einer eigenen positiven Theorie von Staat und Politik.“ (ebd.: 69) Es gebe daher keine liberale Politik, sondern immer nur eine liberale Kritik von Politik. Das liberale Denken ignoriere Staat und Politik und bewege sich „statt dessen in einer typischen, immer wiederkehrenden Polarität von zwei heterogenen Sphären, nämlich von Ethik und Wirtschaft, Geist und Geschäft, Bildung und Besitz.“ (ebd.)

Von Relevanz für diese Untersuchung sind mehrere Punkte bei Schmitt: dessen Formulierung des Primates der Politik gegenüber dem Recht (vgl. Schmitt 1934); die Selbständigkeit des Politischen, auch wenn dieses an den Staat rückgekoppelt wird – „Der Begriff des Staates setzt den Begriff des Politischen voraus“ (Schmitt 1991: 20); die konstitutive Funktion des Feindes für die Stiftung einer Freundschaft; die Verknüpfung der Differenz zwischen Freund und Feind mit anderen (moralischen, ökonomischen, religiösen) Unterschieden; die politische Letztunterscheidung ist *total*, weil sie auf alles Soziale angewandt werden kann (Brodocz 2006: 282f).

Darüber hinaus war Schmitt der erste, der den Begriff ‚des Politischen‘ – auch gegenüber der Politik und dem Staat – mit Bedeutung versehen hat. Mit seiner Grundierung im Freund-Feind-Schema gilt Schmitt als der zentrale Referenztheoretiker eines *dissoziativen* Bedeutungsstranges von Politik (vgl. Marchart 2007: 41ff).

Politik als Freiheit – Hannah Arendt

Konträr dazu sieht Marchart (2007: 38ff) mit Bezug auf Hannah Arendt einen Theoriestrang, der die *assoziativen* Politikmomente ins Zentrum stellt: Arendt verortet Politik im Raum zwischen den Subjekten, im „Zusammen- und Miteinander-Sein der *Verschiedenen*.“ (Arendt 1993: 9) Ebenso wie Schmitt wird auch bei Arendt die Eigentümlichkeit der Politik gegenüber Gesellschaft und Ökonomie betont. Indem sie, ausgehend von ihrem

Politikbegriff, überdies auch Formen der Entpolitisierung diskutiert, sollen ihre Theoreme kurz erläutert werden.

Arendt kritisiert Liberalismus und Marxismus dafür, dass diese die normativen Fundamente für Politik außerhalb des Politischen ansiedelten: in individuellen Interessen, der Anthropologie, der Ökonomie oder einem geschichtlichen Telos. Es gebe nun aber kein menschliches Wesen sondern immer eine Pluralität von Menschen. Auf dieser Tatsache beruhe Politik. Politisches Handeln könne daher nicht darin bestehen, irgendwelche Fundamente oder die Wesenhaftigkeit des Menschen zu verwirklichen. Vielmehr sei die Absenz solcher Zwecke Voraussetzung dafür, dass es Politik überhaupt erst gibt: Nur im Rahmen politischen Handelns kann Verständigung darüber erzielt werden, welche Ziele dieses Handeln überhaupt haben soll. Darin besteht gerade die Freiheit einer politischen Gemeinschaft, die Autonomie ihrer Politik. Politisches Handeln – als Differenz zum Arbeiten und Herstellen – findet zwischen gleichen und verschiedenen Subjekten im öffentlichen Raum statt. In diesem beziehen sich die Subjekte aufeinander und verhandeln ihre Ziele. Der öffentliche Ort der Politik muss dabei mittels politischer Handlung, zum Beispiel revolutionär, erst erschaffen und danach aufrecht erhalten werden. Die Autonomie der Politik liegt in der Möglichkeit begründet, mit freiem Willen gemeinsam etwas Neues zu beginnen (Bonacker 2006b).

Als Entpolitisierung fasst Arendt (historische) Entwicklungsprozesse, die die Eigenständigkeit der Politik angreifen bzw. verdrängen: Das Handeln wird zum Beispiel durch Herstellen ersetzt, wenn die Ökonomie bzw. der Kapitalismus zur öffentlichen Angelegenheit wird. Technisch-strategische Fragen – auch in der Begegnung der ‚sozialen Frage‘ – lösen den noch in der Antike vorhandenen Sinn für Autonomie der Politik ab. Zusätzlich unterminiere kapitalistische Industrialisierung und Technisierung mit der Pluralität der Menschen eine politische Voraussetzung, etabliere sie doch mit der modernen Massengesellschaft Konformität (ebd.).

Einzig die Republik könne als Staatsform der Autonomie des Politischen zur Geltung verhelfen, indem sie die Legitimität von Herrschaft an politisches Handeln koppelt. Totale Herrschaft (Nationalsozialismus, Stalinismus) ist dem gegenüber antipolitisch, weil sie das positive Recht durch Gesetze der Natur bzw. Geschichte ersetzt. Absolute Notwendigkeiten zerstören jede Möglichkeit von öffentlichem, politischem Handeln. Schutz vor Entpolitisierung könne nur die Institutionalisierung der politischen Autonomie bieten. Die Republik, indem sie Gleichheit und Freiheit kombiniert, könne dies, müsse aber ihr Versprechen des Gründungsaktes (Revolution) vor Erstarrungen bewahren. Einzig ein Räteystem könne als freiheitlicher Republikanismus den Gründungsakt am Leben halten und die Offenheit des Politischen bzw. die Möglichkeit der Neugründung inkorporieren (ebd.).

Assoziativ ist der Arendt'sche Bedeutungsstrang, weil sie Politik als freiheitliche (Neu-)Gründung einer politischen Gemeinschaft zwischen freien und gleichen Subjekten auffasst. Für die hier vorliegende Untersuchung von Relevanz sind die Eigenständigkeit der Politik gegenüber der Ökonomie, der Bruch mit jeder Vorstellung von „historischer Notwendigkeit“ innerhalb der Politik und die Zentralität des Gründungsaktes.

Von Alemann (1994: 140ff) versucht dieser Vielzahl an Politikbegriffen ganz allgemein mit Gegensatzpaaren beizukommen. An Hand dreier Achsen spannt er einen Raum auf, in dem sich alle Politikbegriffe verorten ließen:

- *Gouvernementale* Politikbegriffe sind um den Staat, Herrschaft und Macht gruppiert, während *emanzipatorische* Politikbegriff gerade an der Machtbegrenzung durch Teilhabe, Partizipation und Demokratisierung ansetzen.
- *Normative* Begriffe verdeutlichen, was Politik sein und als Zielwert fungieren soll, während *deskriptive* Politikbegriffe systemtheoretisch inspiriert auf die prozedurale Dimension von Politik Wert legen.
- *Konfliktorientierte* Politikbegriffe, liberale (z.B. Dahrendorf) wie marxistische, betonen die Zentralität von Kämpfen und Konflikten. *Konsensbezogene* Begriffe orientieren sich dagegen an Vorstellungen von einer „guter Ordnung“, einem harmonischen oder organischen Gesellschaftsmodell (von Alemann 1994).²⁷

Der hier skizzierte Überblick über Politikbegriffe in der Politikwissenschaft muss unvollständig bleiben. Es wird aber deutlich, dass die Wahl des Politikbegriffes sowohl eine forschungsstrategische Funktion und damit auch notwendigerweise eine selektive Wirkung hat: Einzelne Aspekte sozialer Realität werden als „politisch“ qualifiziert, womit wiederum andere Dimension außen vor gelassen werden (müssen). Eben weil mit dem „Politischen“ kein objektiv, exakt definierbarer Gegenstandsbereich von Gesellschaft angegeben werden kann, gehen in die Bildung eines Politik-Begriffes vielerlei Determinanten ein: Bedingungen sozialer Realität schlagen sich ebenso in der Begriffsbildung nieder wie subjektive Entscheidungen der Forschenden oder Traditionslinien. Der Politik-Begriff selbst, „durch die Selektion bestimmter Aspekte der sozialen Realität konstituiert, wirkt nun seinerseits im weiteren politikwissenschaftlichen Forschungsprozeß wieder selektiv-formend und konstruierend auf die Erkenntnis ein, indem er von vornherein die Aufmerksamkeit lediglich auf bestimmte, von ihm her als relevant definierte Aspekte der sozialen Realität lenkt, andere hingegen unberücksichtigt lässt.“ (Berg-Schlosser/Stammen 2003: 35) Die selektive

²⁷ Auch Hay systematisiert gängige Politikbegriffe, wobei er vier Dimensionen ausmacht, die ein angemessener Politikbegriff zu inkludieren habe: Wahlmöglichkeiten, „capacity for agency“, Deliberation und soziale Interaktion/Aktivität (Hay 2007: 61ff).

Wirkung des Politik-Begriffes ist unvermeidlich, die jeweilige politische Theoriebildung hängt aber maßgeblich davon ab. Zusammenfassend zeichnet sich die zeitgenössische Politikwissenschaft durch eine Pluralität von Politik-Begriffen und politischen Theorien aus, die nebeneinander bestehen und miteinander konkurrieren (Berg-Schlosser/Stammen 2003). Seriöse politikwissenschaftliche Forschung zeigt den sie grundierenden Politik-Begriff an, legt dieser doch die Reichweite der Erkenntnisse und den begrifflichen Rahmen weitgehend fest. Die Konkurrenzsituation zwischen den Begriffen dynamisiert schließlich das wissenschaftliche Feld der Politikwissenschaft.

2.2 Soziologie politischer Praktiken – Selbstverständnis und Grenze

„Das gesellschaftliche Leben ist wesentlich *praktisch*. Alle Mysterien, welche die Theorie zum Mystizismus verleiten, finden ihre rationelle Lösung in der menschlichen Praxis und im Begreifen dieser Praxis.“ (MEW 3: 535)

Sozialwissenschaftliche Theorien gruppieren sich vielfach um Begriffe, die die basale Reproduktion gesellschaftlicher Verhältnisse zu fassen versuchen: zum Beispiel Kommunikation bei Luhmann oder soziale Handlung bei Weber. *Soziale Praxis* kann ebenfalls als solch kleinste gemeinsame Grundeinheit eines theoretischen Stranges benannt werden, der sich aus verschiedensten Quellen speist (Marx, Wittgenstein, Heidegger, Pragmatismus) und dessen Aufschwung innerhalb der Sozialwissenschaften Mitte der 1990er Jahre auch als „*practical turn*“ (u.a. Schatzki et al. 2001) rezipiert wurde. Auf Grund der mehrfachen Anschlussfähigkeit – ethnomethodologische Forschungen, kulturtheoretische Untersuchungen, marxistische Theorien – werden nachfolgend Grundelemente gegenwärtiger Praxistheorien kurz skizziert, wobei mit Bourdieu die Brücke hin zu einer sozialwissenschaftlichen Definition politischer Praxis geschlagen wird. Indem politische Soziologie – so die Annahme – qua Zugang und Standpunkt „Politik“ ‚nur‘ gebrochen als politische Praktiken und Prozesse gruppiert in und um ein politisches Feld – in dessen notwendigen Bezug auf Staatlichkeit – erklären kann, muss sie an der Begründung und Erfassung von *Politik* notwendigerweise scheitern.²⁸

Die Aufgabe dieses Moduls für diese Arbeit besteht in zweierlei Hinsicht. Erstens soll sich einem möglichen Selbstverständnis politischer Soziologie über zentrale Konzepte Pierre Bourdieus²⁹ angenähert werden. Zweitens soll die hier vorgenommene begriffliche Differenzierung in *Politik* und politischer Praxis näher skizziert werden.

²⁸ Dieses „Scheitern“ soll Ergebnisse politischer Soziologie nicht delegitimieren und keinesfalls eine abstruse Nachrangigkeit gegenüber der (politischen) Philosophie einführen.

²⁹ Der Rückgriff auf Bourdieu erfolgt aus dreierlei Gründen: Erstens hat er sich als eine der zentralen Figuren des französischen, sozialwissenschaftlichen Feldes am Strukturalismus abgearbeitet und zu dessen Überwindung beigetragen. Weiters berührt sich sein Praxisbegriff mit Althusser (vgl. Kap. 2.4)

Soziologie politischer Praktiken

In seinem Versuch, die zentralen Elemente gegenwärtiger Praxistheorien herauszuarbeiten, bestimmt Reckwitz (2003) mit der *Materialität der Praktiken* und deren *impliziter Logik* zwei grundlegende Merkmale: Soziale Praxis, als „Nexus von wissensabhängigen Verhaltensroutinen“ (ebd.: 291), habe eine ‚materielle Struktur‘, weil sie mit Körpern und Artefakten zwei materielle Instanzen umfasst, die jede Praxis erst ermöglichen. Körperlichkeit und die Einschreibung von Objekten als Teilelemente jeder Praxis könnten von diskurstheoretischen oder kulturalistischen Zugängen nicht adäquat erfasst werden. Zweitens betonen Praxistheorien, dass Handlungen weder auf rationale Entscheidungen (homo oeconomicus) noch auf soziale Normen (homo sociologicus) zurückgeführt werden können, sondern diese als Tätigkeiten in einem raum-zeitlichen Arrangement, in dem implizites Wissen, materielle Artefakte und Körper produktiv zusammengespannt werden, zu analysieren sind. Praxis solle daher als wissensbasierter Tätigkeit begriffen werden, „als Aktivität, in der ein praktisches Wissen, ein Können im Sinne eines ‚know how‘ und eines praktischen Verstehens zum Einsatz kommt“ (ebd.: 292). Dieses praktische Wissen wird in den jeweiligen Situationen aktiviert und kann daher nicht einfach, zum Beispiel als Charaktereigenschaft, Individuen zugerechnet werden. In der Analyse sozialer Praktiken gilt es das Wechselspiel von Routine und Unberechenbarkeit, d.h. die Offenheit für Neuarrangements von Praktiken und deren Strukturiertheit nicht gegeneinander auszuspielen (Reckwitz 2003).

Weitestgehend kompatibel mit diesen ersten Bestimmungen ist Bourdieus Entwurf einer Theorie der Praxis (Bourdieu 1976, 1993), welche auch maßgeblich zur Popularisierung des Praxis-Paradigmas beigetragen hat: In seiner Entwicklung einer ‚Logik der Praxis‘ ortet Bourdieu den theoretischen Fehler vieler ökonomischer wie ethnologischer Zugänge darin, dass diese den Eigentümlichkeiten des ‚praktischen Sinns‘ nicht gewahr werden: Sie würden ihre *theoretische Sicht der Praxis*, d.h. ihre Modelle und Schemata, für das *praktische Verhältnis zur Praxis* ausgeben. Dabei wird übersehen, dass diese theoretisch-wissenschaftlichen Modelle erst konstruiert werden müssen und der Praxis nicht selbst zu Grunde liegen können. Diese strukturelle Differenz zwischen dem praktischen Sinn und der wissenschaftlichen Befassung mit Praktiken sieht Bourdieu u.a. im unterschiedlichen *Zeitbegriff* angelegt: Die Praxis rollt in der Zeit ab. Ihr Rhythmus, Tempo und ihre Richtung sind für sie Sinn bildend, nicht nur weil Praxis sich in der Zeit abspielt, sondern weil sie strategisch mit der Zeit und dem Tempo spielt. Die praktische Zeit ist diskret, besteht aus Inseln von „inkommensurabler Dauer“, die einen bestimmten Rhythmus haben – je nachdem

und drittens stieß sein Zugang bei Rancière auf intellektuellen Widerstand (u.a. Rancière 2003: 165ff), wodurch Bourdieu auch als Kontrastfolie dient.

welche Funktion sie von den in ihr vollzogenen Handlungen übertragen bekommt. Die in der Praxis involvierten AkteurInnen sind von einer Dringlichkeit erfasst. Sie schreiben augenblicklich, „d.h. unter Bedingungen, unter denen Distanzgewinnen, Zurücklehnen, Überschauen, Abwarten, Gelassenheit ausgeschlossen sind“ (ebd.: 150), Künftiges als Erwartungen ein. Die Praxis beteiligt die AkteurInnen unbedingt. Diese gehen völlig auf im Zauber des Spiels, der *illusio* (Bourdieu 1993).

Um annähernd die Praxis und deren Eigenschaften erklären zu können, müsse wissenschaftliche Praxis den ihr eigenen Zeitbegriff und die Effekte ihrer totalisierenden Tätigkeit kennen: Die Zeit der Wissenschaft ist aufgehoben, d.h. entzeitlicht, weil sie immer erst Geschehenes analysiert. Die der Praxis inhärenten Zeiteffekte werden überwunden, weil wissenschaftliche Methodik es erlaubt, nacheinander bzw. nebeneinander existierende Fakten im selben Moment zu betrachten. Nur dadurch können soziale Einheiten in ihren Beziehungen und in ihrer Totalität deutlich werden. Diese analytische Entzifferung ist den praktisch involvierten AkteurInnen per se nicht möglich. Das wissenschaftliche Privileg neutralisiert die praktischen Funktionen. Durch diese beobachtende Analyseposition sucht Wissenschaft Antworten auf Fragen, die sich innerhalb der Praxis erst gar nicht stellen können (ebd.).

Neben dem verschiedenen Zeitbegriff ist der Unterschied in der Bezeichnung sozialer Einheiten zu bedenken: Die wissenschaftliche Fassung von Objekten als Artefakte und deren Verknüpfung zu Organisationsschemata abstrahiert von den „Ungewissheiten und Zweideutigkeiten, die diese Produkte einer praktischen Logik ihren Funktionen und ihren Anwendungsbedingungen verdanken“ (ebd.: 155). Die Verschwommenheit, Variabilität und ortsabhängigen Eigenheiten von Wörtern und Objekten gingen dabei nur all zu schnell verloren (Bourdieu 1993).

Werden dieser Effekte der wissenschaftlichen Theoretisierung von Praktiken mitgedacht und akzeptiert, treten im Umkehrschluss Eigenschaften einer *Logik der Praxis* hervor, die sich per Definition einer theoretischen Erfassung entziehen: „Man muss der Praxis eine Logik zuerkennen, die anders ist als die Logik der Logik, damit man der Praxis nicht mehr Logik abverlangt, als diese zu bieten hat.“ (ebd.: 157). Diese „praktische Logik“ beruht auf einer Ökonomie der Einsparung und opfert Exaktheit der Einfachheit. Sie ist um eine praktische Schlüssigkeit herum organisiert, für die Unregelmäßigkeiten, Verschwommenheiten genauso notwendig sind wie Regelmäßigkeiten, sowie leichte Handhabung bzw. Bequemlichkeit. Darüber hinaus wird nie mehr Logik angewendet, als für die Praxis unbedingt nötig ist. Den Praxiswelten entsprechen jeweilige Sinnwelten, die auf den Praxiswelten wirken und in sich zugleich geschlossen sind, weshalb sie sich einer logische Kontrolle bzw. Systematisierung entziehen. Die rituelle Praxis folgt einer ungewissen Abstraktion. Sie fragt nicht nach dem Verhältnis, unter dem ein Bezugsobjekt erfasst wird bzw. nach den Auswahlkriterien für

einzelne hervorgehobene Aspekte. Erst recht nicht richtet sich Praxis danach aus. Der praktische Sinn ist unmittelbar in Körperlichkeit habituell eingeschrieben und in seiner „Wahl“ von Objekten und Handlungen getrieben von dem, ‚worum es gerade geht‘. Er lässt sich dabei von einer praktischen und stillschweigenden Relevanz leiten (Bourdieu 1993).

In der Praxis wenden sich die Dispositionen des Habitus als praktischer Sinn an. Die praktisch Handelnden können den „*modus operandi*“ zur Erzeugung der richtigen rituellen Praxis nur dann hinreichend beherrschen (...), wenn sie ihn praktisch fungieren lassen, also in der Situation und bezogen auf *praktische Funktionen*.“ (ebd.: 165) Nur *in actu* kommt die praktische Logik den Handelnden in den Sinn, außerhalb jeder Situation – im Leeren – kann sie nicht funktionieren. Tritt ein Akteur aus seiner Praxis heraus, will er über seine Praxis selbst nachdenken und dabei eine vorwissenschaftliche Objektivierung seiner selbst vornehmen, hat er keine Chance mehr, die Wahrheit des praktischen Sinns zu formulieren. Die Praxis schließt jedes formale Interesse aus, das Nachdenken über das Handeln selbst muss gegenüber dem praktischen Streben nach dem Ergebnis und der Suche nach der Ertragsmaximierung zurückstecken. Die praktische Logik ist völlig gegenwärtig, in den praktischen Funktionen aufgehoben und schließt den Rekurs auf sich selbst aus: die praktische Logik trotz der logischen Logik. Sie kann nur im Handeln, d.h. in der zeitlichen Bewegung erfasst werden, und auch nur, wenn man sich der Transformationseffekte bewusst wird, die mit der wissenschaftlichen Konstruktion und Totalisierung einher gehen (Bourdieu 1993).

In der Praxis selbst verwirklichen sich die habitualisierten Dispositionen, d.h. jene gesellschaftlichen Wahrnehmungs-, Denk- und Bewertungsstrukturen, die im Einklang mit den objektiven Strukturen der Sozialwelt über Sozialisationsprozesse inkorporiert wurden und die wiederum im Zustand des Praktischen strukturierend wirken. Erst dadurch entsteht die für Praxis zentrale Schlüssigkeit bzw. Selbstverständlichkeit. Dieser Habitus – als System dauerhafter Dispositionen – ist gleichzeitig Produkt wie Produzent von Praktiken, er basiert auf der Aneignung von Handlungsformen und reproduziert tendenziell die Bedingungen unter denen er geschaffen wurde, ohne aber völlig determinierend zu wirken. In der von Bourdieu dergestalt entwickelten ‚Ökonomie der Praxis‘ agieren die AkteurInnen nun nicht entlang von Regeln, sondern strategisch: Dies impliziert (unbewussten) Kampf um den Erhalt bzw. die Verbesserung sozialer Positionen ebenso wie interessen geleitete Auseinandersetzung darüber, was den umkämpft sei (u.a. Rehbein 2006).

Es sollte klar sein, dass soziale Praktiken nie singular auftreten, sondern als ritualisierte Elemente in raum-zeitlichen Arrangements Praxiskomplexe ausformen, die als ‚soziale Felder‘, in denen Praktiken ‚der Sache nach‘ zusammenhängen und aufeinander abgestimmt sind (...) und als ‚Lebensformen‘, in denen Praktiken etwa in einer kulturellen Klasse, einem Milieu oder einer kulturellen Bewegung so miteinander zusammenhängen, dass sie die

gesamt Lebens- und Alltagszeit der beteiligten Subjekte strukturieren“ (Reckwitz 2003: 295) analysiert werden können. Praktiken treten immer als Teil von Praxisbündeln auf, ohne von deren Strukturierung vollends determiniert zu sein.

Was kann nun davon ausgehend politische von anderen sozialen Praktiken unterscheiden? Diese Bestimmung hängt immerzu damit zusammen, welche Funktion und welcher Ort der „Politik“ innerhalb der jeweiligen soziologischen Gesellschaftskonzeption zugeteilt werden. Als Leitfaden dient dabei meist ein *realistischer Politikbegriff*, der „Politik“ an Macht- und Herrschaftsausübung und die darum stattfindenden Kämpfe koppelt, womit die Staatsapparate oder der Bezug darauf ins Blickfeld rücken. Auch bei Bourdieu ist das, was er als politisches Feld fasst (s.u.), an Staatlichkeit gebunden.

In Erweiterung von Webers Diktum habe der Staat im Laufe seiner Genese nicht nur das Monopol auf den legitimen Gebrauch der physischen Gewalt innerhalb eines Territoriums über deren Bevölkerung beansprucht. Er übt auch symbolische Gewalt aus, weil er sich nicht nur in der Objektivität in Form von Strukturen und Mechanismen verkörpere, sondern auch – v.a. über das staatliche Bildungssystem – die Denk- und Wahrnehmungsschemata produzieren und durchsetzen kann, die die Subjekte spontan auf ihre Welt und damit auch den Staat anwenden. Das symbolische Kapital des Staates besteht darin, dass er von den AkteurInnen wahrgenommen und anerkannt wird. Über offizielle Handlungen und Diskurse kann der Staat symbolisches Kapital als Anerkennung delegieren. Seine Wirkmächtigkeit liegt u.a. darin begründet, dass er sich selbst als Institution des Allgemeinen produzieren kann und die Dinge der Kultur bzw. die damit einhergehenden sozialen Gliederungen und Hierarchien durch staatliches Handeln den Anschein von Natürlichkeit angeeignet lässt. Der Staat ist in der Lage innerhalb seines Territoriums ähnliche Erkenntnis- und Bewertungsstrukturen sowie Klassifizierungsprinzipien (Geschlecht, Schicht) durchzusetzen. Damit hat er an der (Re-)Produktion der Instrumente zur Konstruktion sozialer Realität maßgeblichen Anteil, womit das, was als *Common Sense* unmittelbar Selbstverständlichkeit evoziert und unbewusste Natürlichkeit ausstrahlt, geschaffen und bearbeitet wird. Damit ‚unterwerfen‘ sich die Subjekte der bestehenden staatlichen Ordnung. Dies lässt sich mit der ‚präreflexiven Übereinstimmung‘ objektiv-staatlicher Strukturen mit den von ihnen durchgesetzten kognitiven Dispositionen begründen, mit denen wiederum die AkteurInnen den Staat denken und damit implizit anerkennen. Mit diesen sich selbst stabilisierenden Verweisen fixiert sich die herrschende Ordnung als *Doxa*³⁰, womit deren politische Durchsetzung gegenüber konkurrierenden Sichtweisen und historischen Alternativen

³⁰ „Die Doxa ist die besondere Sichtweise, die Sichtweise der Herrschenden, die sich als allgemeine Sichtweise darstellt und durchsetzt; die Sichtweise derer, die herrschen, indem sie den Staat beherrschen, und die ihre Sichtweise zur allgemeinen Sichtweise gemacht haben, indem sie den Staat gemacht haben.“ (Bourdieu 1998: 121)

potentiell aus dem Blick gerät. Der Staat ist historisches Ergebnis eines Prozesses der Konzentration verschiedener Kapitalsorten: juristisches, ökonomisches, symbolisches Kapital; Kapital physischer Gewalt; Konzentration eines symbolischen Anerkennungs- und Legitimitätskapitals. Er stellt sich auf den Standpunkt des Ganzen, konzentriert die Information und vereinheitlicht den kulturellen Markt. „Die Konzentration der verschiedenen Kapitalsorten (...) führt nämlich zur *Entstehung* eines spezifischen staatlichen Kapitals im eigentlichen Sinne, das es dem Staat erlaubt, Macht über die verschiedenen Felder und über die verschiedenen besonderen Kapitalsorten auszuüben, vor allem über die jeweiligen Wechselkurse (und damit zugleich über die Kräfteverhältnisse zwischen ihren Besitzern).“ (Bourdieu 1998: 101) Damit entsteht ein Spielraum, ein *Feld der Macht*, in dem AkteurInnen als KapitalbesitzerInnen um das spezifisch staatliche Kapital strategisch kämpfen. Die Konstruktion des staatlichen Monopols ist dabei nicht zu trennen vom Entstehen dieses Feldes der Macht, in dem um das Monopol auf die mit dem staatlichen Monopol verbundenen Vorteile und Ressourcen gekämpft wird (Bourdieu 1998).

Dieses Feld der Macht, worin AkteurInnen um die legitimen Ausübung von physischer und symbolischer Gewalt via staatlicher Apparate streiten, fasst Bourdieu auch als *politisches Feld* (u.a. Bourdieu 2001a). Auf dieses lassen sich ohne Komplikationen alle Charakteristika der allgemeinen Feldtheorie Bourdieus anwenden: Das politische Feld folgt einer eigenen Logik, ist relativ autonom und gekennzeichnet von Zielen und Bedeutungen, die nur im politischen Feld von Relevanz sind. Alle in strategischer Auseinandersetzung positionierten AkteurInnen teilen dabei den Glauben an den Sinn des politischen Spiels. Sie setzen ihre spezifischen Kapitalsorten in diesem Kräftefeld ein, um dieses selbst zu verändern, zu bewahren oder ihre Position darin zu verbessern (Rehbein 2006: 106ff).

Die politischen Kämpfe – und damit politische Praxis und Prozesse – um die legitime Sicht und Vorstellung vom sozialen Raum zielen auf die Durchsetzung von Prinzipien der Sichtung und Ordnung (Ethnie, Religion, Nation, Klasse) ab. In der politischen Auseinandersetzung versuchen AkteurInnen symbolisches Kapital (Ansehen, Anerkennung) zu akkumulieren, welches ermöglicht, das legitime Wissen um die Bedeutung der sozialen Welt festzulegen. Politische Praxis versucht diese Wahrnehmungs- bzw. Ordnungskriterien zu verändern oder zu konservieren, wobei der Staat – wie erwähnt – Hauptgegenstand des Kampfes um diese symbolische Macht ist, der Ort für die Durchsetzung des *nomos* als offiziellem und effizientem Prinzip der Weltkonstruktion (Bourdieu 2001b). Die symbolisch-politischen Kämpfe um diesen *nomos* haben die Formulierung und Durchsetzung der jeweiligen, normativ aufgeladenen Sicht- und Teilungsprinzipien zu Inhalt. Diese Prinzipien teilen, trennen und sind konstitutiv für Gruppenbildungen bzw. Mobilisierungen (Bourdieu 2001a). Ob die politische Teilung und damit Klassifizierung zum Beispiel entlang der Differenz Inländer-Ausländer oder Arm-Reich vorgenommen wird, hat nicht nur

Auswirkungen auf die soziale Struktur und die Wahrnehmungsschemata, sondern auch auf Selbstbeschreibungen von Gruppen bzw. Mobilisierungen.

Das politische Feld formt nun einen Mikrokosmos aus, der zum guten Teil abgeschlossen ist und in dem Interessen generiert werden, die vielfach unabhängig von den politischen Laien, d.h. den WählerInnen, sind. Nur regelmäßige Wahlen verhindern, dass sich dieses Feld, an dem auch JournalistInnen, KommentatorInnen und MeinungsforscherInnen teilhaben, indem sie darauf einwirken, völlig abschottet: Die PolitikerInnen unterliegen dem Urteil des Volks, womit sie mit denjenigen in Beziehung treten müssen, die ihnen ihr Mandat erteilen. Deshalb ist ein Teil ihrer Praxen auf die Öffentlichkeit ausgerichtet. Trotzdem hat das Feld die Tendenz zur Schließung, womit auch eine Monopolisierung einhergeht: Nur PolitikerInnen seien genügend kompetent, sich zu politischen Fragen zu äußern. Damit beansprucht das politische Feld auch den Politikbegriff für sich.³¹ „Je mehr sich ein politischer Raum verselbständigt, desto mehr entwickelt er eine eigene Logik, desto mehr tendiert er dazu, nach den dem Feld inhärenten Interessen zu funktionieren, und desto größer wird der Bruch mit den Laien.“ (Bourdieu 2001a: 47)

Wer in die Politik eintritt muss eine Konversion durchlaufen, eine Verwandlung, die stillschweigend aufgezwungen wird und die er/sie zu akzeptieren hat, will er/sie Teil des Feldes sein. Das setzt das Erlernen spezifischer politischer Kompetenz, dem praktische Sinn für das politische Spiel, voraus. Diese wird über Sozialisationsprozesse in politischen Praktiken und Prozessen habitualisiert und beinhaltet neben dem Wissen um die Struktur und Kräfteverhältnisse des politischen Feldes auch die ‚Selbstverständlichkeiten‘ mit denen gewissen Dinge nicht angesprochen werden. Die Anerkennung und Bekanntheit fungiert dabei als politisches Prestigekapital (Bourdieu 2001a).

Politische Praxis ist dabei unmittelbar an *Vertretung* bzw. *Repräsentation* geknüpft: Die politischen AkteurInnen müssen sich hin und wieder auf jene beziehen, in deren Namen sie sprechen – WählerInnen, Bevölkerungsgruppen oder Klassen. In diesem Sinne ist das politische Feld ein Produktionsort, an dem politische Produkte (Konzepte, Programme) als Angebote hergestellt werden, welche wiederum von den Laien nachgefragt werden. Die politischen Produktionsinstrumente sind ungleich verteilt und immerzu umkämpft. Die angebotenen „Produkte“ sind jene angesprochenen Sicht- und Teilungsprinzipien, die als Wahrnehmungs- und Ausdrucksinstrumente der sozialen Welt meinungsstrukturierend wirken. Im politischen Feld wird um die legitime und wirksame Repräsentation der sozialen

³¹ Politische Soziologie hat der Politikwissenschaft voraus, dass sie die Aufmerksamkeit auf die sozialen und ökonomischen Bedingungen politischer Arbeitsteilung richten kann. Erst dann werden die ungleichen Zugangsvoraussetzungen zum Feld sichtbar und kann die Art und Weise adäquat nachgezeichnet werden, welche Folgen die Monopolisierung der politischen Produktionsinstrumente unter dem Staat hat: Ausschließungseffekte, Zensur des politisch Denk- und Sagbaren im Feld, etc. (Bourdieu 2001a).

Welt gekämpft. Repräsentation ist aber auch ins Verhältnis zwischen Professionellen – d.h. den AkteurInnen des Feldes – und Laien eingeschrieben. Vor allem jene, die über zu geringes kulturelles bzw. ökonomisches Kapital verfügen um am politischen Spiel teilzunehmen, sind durch die Zwänge des politischen Marktes (Monopolisierung, Konzentration) auf Delegation mittels Organisation/Partei gezwungen:

„Diese muß als ständige Organisation die *permanente Repräsentation der kontinuierlichen Existenz*, als mobilisierte oder mobilisierbare *Klasse*, derjenigen produzieren, die sie zu repräsentieren vorgibt und die immer Gefahr laufen, in die Diskontinuität einer atomisierten Existenz (mit dem Rückzug ins Privatleben und der Suche nach individuellen Heilswegen) oder in die Partikularität rein vindikativer Kämpfe zurückzufallen.“ (Bourdieu 2001a: 72).

Diese Organisation bzw. Partei ist auf Eroberung der Macht ausgerichtet und bietet ihren Repräsentierten ein Programm des Handelns und Denkens an. Parteien müssen auf Dauer mobilisieren. Mit dieser Delegation einher geht immer auch das Risiko einer politischen Enteignung gewöhnlicher Mitglieder der Organisation. Die Enteignung der politischen Mehrheit korreliert dabei mit der Konzentration der politischen Produktionsmittel, d.h. in der Entwicklung des politischen Feldes und der Herausbildung von Professionellen (Bourdieu 2001a).

Der Kampf der politischen AkteurInnen untereinander findet auf zweierlei Ebenen statt: Einerseits geht es um die Bewahrung oder Veränderung der sozialen Welt mittels Durchsetzung von Sicht- und Teilungsprinzipien, d.h. um Veränderung oder Behauptung der symbolischen Klassifizierungssysteme. Andererseits – und damit verknüpft – kämpfen die AkteurInnen um die objektivierten Machtinstrumente (Staatsapparate, Institutionen), die diese Teilungen verkörpern und legitimieren. Es geht um die Macht der öffentlichen Gewalten (Regierungsmacht). Das Feld ist daher der „privilegierte Ort für die Ausübung einer *Macht der Repräsentation oder Manifestation*“ (ebd.: 82): In ihm erhält Implizites expliziten, objektivierten wie offiziellen Charakter. Gruppen inszenieren und manifestieren sich selbst sowie ihre Vorstellungen von der sozialen Welt (Bourdieu 2001a).

Die politische Handlung bzw. Praxis ist daher unmittelbar mit Repräsentation und auch Sprache verknüpft: Politische AkteurInnen konkurrieren um das Monopol auf das Recht im Namen der Laien zu sprechen. „Der Wortführer macht sich nicht nur die Stimme einer Gruppe von Laien zu eigen, das heißt zumindest ihr Schweigen, sondern auch ihre Stärke, die er selbst miterzeugt, indem er ihr eine Stimme leiht, die im politischen Feld als legitim anerkannt ist.“ (ebd.: 96) Die Stärke einer politischen Idee beruht auf der Anerkennung und Zustimmung, die diese erhält, sowie der mit ihr verbundenen Mobilisierungskraft. Politisches Sprechen ist daher zentraler Bestandteil politischer Praxis, in der Äußerung wird jenes repräsentative Band geschnürt, das den politischen Akteur als Vertretung von Laien instituiert: „Die politische Äußerung (...) engagiert ihren Urheber total, weil sie ein

Engagement ist, etwas zu tun, das nur dann ein wirkliches politisches Engagement ist, wenn es sich mit einem Akteur oder einer Gruppe von Akteuren verbindet“ (ebd.).

Eine politische Soziologie in der Nachfolge Bourdieus bietet wesentliche Begriffe und Schemata, um der „Politik“ aus sozialwissenschaftlicher Sicht habhaft zu werden: Die Feldtheorie betont die relative Autonomie und Umkämpftheit; der Habitus lässt politische Sozialisation und Reproduktion erfassen; der Verweis auf die politischen Produktionsinstrumente macht die Verwerfungen und Ausschlüsse deutlich, die mit der Zentralisierung des politischen Monopols im Staate einher gehen; die Widersprüchlichkeit des Verhältnisses zwischen Laien und Professionellen wird deutlich; das politische Ziel – Eroberung und/oder Sicherung des staatlichen Monopols auf physische und symbolische Gewaltsamkeit sowie der Regierungsmacht – wird überzeugend dargestellt. Umgelegt auf politische Praxis ließe sich Bourdieus Praxisbegriff wiederum als Kernelement des politischen Feldes herausstellen: Politische Praktiken und Prozesse reproduzieren das politische Feld in seiner Struktur, welches wiederum die Emergenz einzelner Praktiken wesentlich präfiguriert, ohne die Praxis selbst und deren Inhalt aber völlig festzulegen.

„Politische Praktiken“ und Politik – Präzisierung einer Differenz

Der Verweis auf Makrostrukturen und die Einbindung einzelner Praktiken in gesellschaftliche Macht- und Herrschaftszusammenhänge bildet nun auch zum einen Kernelement marxistischer Theoretisierungen von Praxis.³² Zum anderen ist es gerade diese Verbindung mit gesellschaftlichen Verhältnissen, welche politische Praxis von anderen sozialen Praktiken kontrastiert: Politische Praktiken sind sowohl Teil gesellschaftlicher Verhältnisse als auch bilden sie jenen spezifischen Ort aus, an dem ebendiese Verhältnisse verändert oder konserviert werden. Es kann daher von einem *paradoxen Doppelcharakter politischer Praxis* gesprochen werden, bildet politische Praxis doch – konglomeriert zu politischen Prozessen, sinnstiftend für politischen Lebenswelten und verdichtet zum politischen Feld in dessen Verhältnis zu Staatlichkeit – einerseits ein Arrangement sozialer (Macht-)Verhältnisse *innerhalb* von Gesellschaft aus, während sie andererseits als spezifische Qualität – in dieser Arbeit als *Politik* gefasst – an gesellschaftlichen Verhältnissen ansetzt und diese transformiert. Es ist dieses Oszillieren zwischen diesen beiden Polen, das den Charakter von Politik ausmacht.

Diese Arbeit behauptet nun, dass es politischer Soziologie nur in den seltensten Fällen gelingt, dem zweiten Pol – der immer auch ‚exzessiven‘ Charakter hat, insofern politische

³² Zentralen Referenzpunkt marxistischer Praxiskonzeptionen bilden dabei die „Feuerbachthesen“ von Marx (MEW 3: 533ff), in denen dieser jedem anschauenden Materialismus eine Absage erteilt und Praxis als menschlich-sinnliche Tätigkeit fasst (vgl. Kap. 2.4).

Praxis als *Politik* gesamtgesellschaftliche Reichweite für sich beansprucht – gerecht zu werden. Zwar gibt es je nach theoretischem Zugang bzw. Politikbegriff Unterschiede in dieser Ausklammerung, aber qua Positionierung als Wissenschaft kann politische Soziologie dem *praktischen Sinn* (Bourdieu) politischer Praxis kaum gewahr werden, insbesondere dann, wenn sie die strukturellen Differenzen zwischen sozialer Praxis und wissenschaftlicher Befassung mit ebendieser übersieht (s.o.).³³ Dies gilt vor allem für jene Konzeptionen politischer Soziologie, die Politik als staatlichen Regelungszusammenhang entlang juristischer Termini zu fassen glauben: „Politik“ wird identifiziert mit interessengeleitetem, konfligierenden Einwirkenden auf staatliche Herrschaftsapparate, welche – ausgestattet mit dem Gewaltmonopol – wiederum Gesellschaft legitim regieren. „Politik“ wird darin vor allem an Gesetzgebungsprozesse gekoppelt, wobei die Varianz politische Praktiken vielfach zu Entscheidungen abstrahiert werden.³⁴

Nun kann weder von der politischen Soziologie noch von der Politikwissenschaft Aufmerksamkeit für den *praktischen Sinn politischer Praxis* verlangt werden, wenn diese ihre Analysen auf der gesellschaftlichen Makroebene verorten: Stehen politischen Institutionen, Strukturen oder Governancesysteme im Fokus, tritt die kleinteilig und ritualisierte Praxis der „Mikropolitik“ notwendigerweise in den Hintergrund. Gleichsam gilt es zu bedenken, dass es Praktiken sind, die als kleinste Elemente politische Prozesse, Vorgänge und Strukturen erst konstituieren bzw. reproduzieren. Diese mikropolitischen Praktiken werden innerhalb der Politikwissenschaft zusehends erforscht (u.a. Nullmeier et al. 2003), wobei in der Definition dessen, was eine politische Praxis gegenüber anderen sozialen Praktiken ausmache, meist auf eine funktionalistisch-systemtheoretische Bestimmung zurückgegriffen wird: Politisch seien all jene Praktiken, die auf die *Herstellung und Durchsetzung kollektiv verbindlicher Regelungen bzw. Entscheidungen gerichtet sind* (z.B. Biegelbauer/Grießler 2009; Pritzlaff/Nullmeier 2009). Diese Definition birgt zwar den Vorteil, dass sie das Wechselverhältnis zwischen staatlich-bürokratischen Praktiken (Durchsetzung) und ‚genuin‘ politischer Praxis (dem Ringen um kollektive Verbindlichkeiten) – ähnlich wie bei Bourdieu – erfassen lässt: Politische Praktiken kämpfen gleichsam um die legitime Regierung/Regelung gesellschaftlicher (Macht-)Verhältnisse

³³ Es lässt sich die Vermutung äußern, dass politische Soziologie dem praktischen Sinn politischer Praxis am nächsten kommt, wenn sie mittels *teilnehmender Beobachtung* vorgeht. Nur unter Verwendung ethnografischer Methodik und der damit verbundenen permanenten (Selbst-)Reflexion des Zirkelprozesses vom „Eintauchen ins Feld“ und wissenschaftlicher Abstrahierung kann der Vielfältigkeit und Eigentümlichkeit politischer Praxis gerecht werden. Die darin implizierte temporäre Teilnahme an politischen Praktiken lässt politische Soziologie noch am ehesten wissen und begreifen, was denn *Politik* sei. Vielleicht berührt daher die Ethnografie politischer Praktiken jene *Politik*-Dimensionen, die unter Bezugnahme auf die drei philosophischen Konzepte noch herauszuarbeiten sein werden. Andere sozialwissenschaftliche Methoden müssen hier scheitern.

³⁴ Diese an Weber und/oder der Systemtheorie geschulten Politikkonzepte prozessieren natürlich ebenso innerhalb der politikwissenschaftlichen Forschung, besonders in der realistischen und empirisch-analytischen Fassung (vgl. Kap. 2.1).

eines politischen „Gemeinwesens“. Trotz der unterstützenswerten Hinwendung zu den politischen Praktiken selbst, bleiben diese Zugänge aus folgenden Gründen auf halbem Wege stehen:

- Ihre Rückbindung an staatlich-formale (Gesetzgebungs-)Prozesse verhindert eine Annäherung an den praktischen Sinn politischer Praxis, weil die Transformationseffekte wissenschaftlicher Konstruktion nicht bedacht werden. Die theoretische Logik wird vielfach mit der ‚praktischen Logik‘ identifiziert. *Damit geht aber die Spezifität politischer Subjektivierung innerhalb politischer Praxis verloren.*

- Gegenüber institutionalistischen, systemtheoretischen oder ökonomistischen Zugängen hat eine um die Analyse politischer Praktiken konstruierte politische Soziologie/Politikwissenschaft den Vorteil, dass sie anschlussfähig für empirische Untersuchungen bleibt und für die Variabilität politischer Praktiken zugänglich ist. Mittels ethnografischer Methoden ließe sich, so die bereits geäußerte Vermutung, das Selbstverständnis politischer Praxis am adäquatesten untersuchen. Dadurch kann sie sich ‚asymptotisch‘ annähern an den praktischen Sinn politischer Praxis und damit auch – indem es hier Berührungspunkte gibt – an die Dimensionen von *Politik*, die noch zu entwickeln sein werden. Annähern deshalb, weil die mit dem wissenschaftlichen Konstruktionsprozess verbundene Abstraktion per Definition an der Erfassung von *Politik* scheitern muss. *Politik* sei daher, so ließe sich formulieren, der unhintergehbare Rest, der einer eindeutigen Identifizierung als ‚politische Praxis‘ entgeht.

Das Problem eines ethnografischen Zugangs liegt wiederum darin, dass das Verhältnis zwischen Gesellschaft und Politik nicht gedacht werden kann, weil die ‚mikropolitologische‘ Erfassung einzelner politischer Praktiken (philosophische) Erläuterungen gesellschaftlicher Totalität nicht zulässt. Wiederum besteht daher die Gefahr Politik zu verstaatlichen, indem als selbstverständlich angenommen wird, dass nur Praktiken innerhalb oder in Bezug auf Staatlichkeit politisch sein könnten. Stattdessen argumentiert diese Arbeit für die Annahme, dass jede soziale Praxis – nicht nur staatlich-politische – *Politik* sein kann, wenn sie eben gewisse Voraussetzungen erfüllt bzw. Dimensionen umfasst (vgl. Kap. 3.4.2).

- Mit der Bestimmung von politischer Praxis als „Scharnier“ zwischen politischer Soziologie und *Politik*, d.h. ihrem „Doppelcharakter“ (s.o.), soll dieses Spannungsverhältnis verdeutlicht werden. Mittels ethnografischer Methodik kommt politische Soziologie dem praktischen Sinn und der spezifischen Zeitlichkeit politischer Praxis, d.h. der *Politik*, ziemlich nahe. Mehr noch: Indem sie – als *teilnehmende* Beobachtung – zwischen wissenschaftlicher Reflexion bzw. Analyse und politischer Subjektivierung hin und her wechselt, verortet sie sich gerade auf jener Kippe der Medaille, deren beiden Seiten mit der politischen Praxis/politischen Soziologie und der *Politik* bestimmt werden können (s.u.).

- Indem *Politik* als Akt und Ereignis das raum-zeitliche Feld erst instituiert, welches von einer politischen Soziologie *dann* als politisches Feld analysiert werden kann, sind beide an eine andere Zeitlichkeit gebunden. Politische Soziologie kommt daher immer zu spät. Ihr grundlegender Fehler bestehe darin, dass sie das, was sie als politische Praxis fasst, für *Politik* hält (vgl. Kap. 5.4).
- Politische Soziologie bearbeitet somit „Politik“ als politische Praktiken und Prozesse, die ein politisches Feld in dessen Verhältnis zu staatlicher Herrschaft konstituieren, das sich empirisch umreißen lässt. Damit ist sie, heideggerianisch gesprochen, auf der ‚ontischen‘ Ebene angesiedelt, während es Aufgabe der Philosophie und politischen Theorie ist, nach der ‚ontologischen‘ Ebene, nach den ‚Wesensmerkmalen‘ des Politischen zu fragen: „Das bedeutet, dass es auf der ontischen Ebene um die vielfältigen Praktiken der Politik im konventionellen Sinne geht, während die ontologische die Art und Weise betrifft, in der die Gesellschaft eingerichtet ist“ (Mouffe 2007: 15). Die Geste der (politischen) Philosophie beinhaltet damit immer auch einen Bruch mit den empirischen, politischen Praktiken.
- Politische Soziologie analysiert politische Praktiken und Prozesse in dem von Kämpfen durchzogenen politischen Feld. Sie mag auch aus dieser Position eine kritische Haltung gegenüber den sozialen Verhältnissen einnehmen, indem sie ihr akkumuliertes Wissen gemeinsam mit jenen artikuliert, die aus der sozialen Reproduktion als Exkludierte und Unterdrückte hervorgehen. Dadurch, dass sie durch vergleichende und historische Methoden auf die prinzipielle Kontingenz sozialer Verhältnisse hinweist, kann sie auch den Boden für eine Veränderung ebendieser aufbereiten. Letztere kann aber nur politisch erfolgen: Sie verlangt nach einer anderen Subjektivierung, nach einer anderen Involvierung. Die *politische* Situation ist nicht jene, die die politische Soziologie als politische Praxis zu fassen gedenkt. Das muss nicht heißen, dass politische Praxis nicht auch politisch sein kann. Dies hängt von dem Grad ihrer Reichweite, ihrem Ort, der politischen Subjektivierung, ihrer Verknüpfung mit Kämpfen sowie ihrem Ereignischarakter ab (vgl. Kap. 3.4; 5).

Vielleicht kann die hier vorgenommene Dichotomisierung mit der in der Physik entwickelten Heisenberg’schen Unschärferelation³⁵ metaphorisch umschrieben werden: Entweder man befasst sich mit dem politischen Feld, vollzieht einen notwendigen Bruch mit dem ‚praktischen Sinn‘ selbst und positioniert sich beobachtend, analysierend und kritisierend. Dann kann diese Positionierung nicht selbst *politisch* sein. Oder man *wird* in politischen Ereignissen subjektiviert, die sich in soziale Verhältnisse einschreiben, diese in kollektiven Akten suspendieren und damit den Raum für Neugestaltungen öffnen. Dann kann sich diese

³⁵ Die Unschärferelation in der Quantenphysik geht davon aus, dass zwei Messgrößen eines Teilchens nicht gleichzeitig exakt bestimmt werden können, z.B. Ort und Impuls. Die Messung des Ortes ist zwangsläufig mit der Störung des Impulses verbunden und umgekehrt.

Aktivität nicht als ‚politische Praxis‘ selbst objektivieren. Dies sind zwei Seiten derselben Medaille, die ohne die jeweils andere nicht existieren könnten.

Mit dieser analytischen Teilung wird bestritten, dass sich eine Position finden ließe, die gleichzeitig *politisch* sein könne und politische Soziologie betreibe. Die Analyse gesellschaftlicher Macht- und Herrschaftsverhältnisse kann zwar die Voraussetzung *politischer* Bearbeitung ebendieser Verhältnisse sein, das Selbstverständnis beider Praxisarten, der wissenschaftlichen wie der politischen, unterscheidet sich aber beträchtlich: Das nachträgliche *Begreifen* von „Politik“ – was auch die vorliegende Arbeit versucht – verlangt nach anderen Mustern und Beschreibungen als die *Ergriffenheit* in politischen Ereignissen selbst. Politische Soziologie bzw. Politikwissenschaft beschreibt, analysiert und kritisiert; *Politik* interveniert und transformiert. Deshalb kommt politische Soziologie über die Befassung mit politischen Praktiken und Prozessen und den darin ausgebildeten Strukturen nicht hinaus. *Politik* selbst entzieht sich ihrem methodischen Zugriff, weil Soziologie immer nur Effekte von *Politik* bearbeiten kann und daher ‚zu spät‘ kommt. Gleichzeitig soll hier keinem Rückfall in ein positivistisches Selbstverständnis von Sozialwissenschaft das Wort geredet werden: Eine wertneutrale, empiristische Beschreibung von Gesellschaft hat deren von Herrschaftsverhältnissen durchzogene Struktur immer schon akzeptiert und muss sich den Vorwurf der Legitimation ebendieser gefallen lassen. Für solch eine Position kann ein marxistischer Zugang, der die Erkenntnismöglichkeit von Gesellschaft überhaupt an einen proletarischen Standpunkt und dessen Kämpfe koppelt, nur als Provokation erscheinen (vgl. Kap. 5.4).

2.3 Poststrukturalistische Politik?

Die drei hier zu besprechenden theoretisch-philosophischen Konzeptionen von Politik werden vielfach als poststrukturalistisch bezeichnet, weshalb auf die spezifischen Intentionen des „Poststrukturalismus“, insbesondere Derridas Dekonstruktion, kurz einzugehen ist, tauchen doch poststrukturalistische Momente insbesondere bei Laclau, Mouffe und Rancière an zentraler Stelle auf. Zweitens haben die AutorInnen ausgehend und distanzierend von jenem wissenschaftlich-philosophischen Feld Frankreichs der 1960/70er Jahre ihre Konzeptionen entwickelt, das innerhalb der deutschen und englischsprachigen Welt als poststrukturalistisch gefasst wird.

Als Fremdbezeichnung – der Begriff existiert im Französischen überhaupt nicht an prominenter Stelle – benennt „Poststrukturalismus“ eine Vielzahl von philosophischen bzw. kulturwissenschaftlichen Theorien und Ansätze, deren Gemeinsamkeit in der Abarbeitung an und Weiterentwicklung von strukturalistischen Momenten liegt. Grundlegend dabei ist die

kritische Rezeption der strukturalen Linguistik Ferdinand de Saussures, der Sprache als codiertes und geregeltes System von Zeichen versteht: Sprache habe demnach keine Substanz, sondern bilde ein relationales Bezugssystem aus, in dem Sinn, Bedeutung und Vorstellungen (Signifikat) eines Zeichens sich nicht aus dem Lautbild bzw. der materielle Komponente eines Zeichens (Signifikant) ableiten lassen. Es gebe keine innere Verbindung zwischen Signifikant und Signifikat (Arbitrarität). Relational ist Sprache, weil sich Sinn und Bedeutung über die differenzielle Beziehung zu anderen Zeichen ergibt. Bedeutung wird daher von der Struktur der Sprache produziert, sie ist ihr nicht äußerlich (Saussure 2001). Deshalb wird die Vorstellung einer vorsprachlichen Wirklichkeit, die adäquat zu repräsentieren sei, fallen gelassen. Diese strukturalistische Annahmen wurden in der Folge auf sozial- und kulturwissenschaftliche Felder (Barthes, Lévi-Strauss) übertragen, wobei es Ende der 1960er Jahre zu einer Radikalisierung strukturalistischer Annahmen und Voraussetzungen kam (Foucault, Deleuze, Derrida) (Moebius/Reckwitz 2008).

Moebius und Reckwitz (2008: 13ff) bestimmen nun fünf Punkte, welche diese verschiedenen poststrukturalistischen Zugänge in ihrer Differenzierung vom Strukturalismus verbinden:

- Nach Derrida verkenne Saussure mit dem Paar Signifikant-Signifikat, das er zu einem Zeichen verbindet, die radikale Bedeutung von Differenz: Das Zeichen sei vielmehr nur mehr als reine Verweisstruktur von Signifikanten auf andere Signifikanten zu verstehen (vgl. Derrida 1983). Eine endgültige Schließung der Ketten differenzieller Zeichen, d.h. eine Aufhebung der konstitutiven Differenzen, sei unmöglich. Die *Unmöglichkeit dieser Schließung* ist dabei aber Voraussetzung für temporäre bzw. partielle Schließungen. In diesem Sinne betonen poststrukturalistische Zugänge die permanenten Destabilisierungen, die Verunmöglichung von Sinnfixierung und das Aufbrechen scheinbar fixer Wissensordnungen. Die Differenzen hören nie auf die Ordnungen zu unterminieren (Moebius/Reckwitz 2008).

- Im Gegensatz zu strukturalistischen Ansätzen betonen poststrukturalistische die Notwendigkeit und Produktivität von *Macht* (u.a. Foucault 2005): Macht ist ein Schließungsmechanismus, der die prinzipielle Kontingenz sozialer Verhältnisse überdecke. Andererseits werden mittels Macht Fixierungen und Schließungen wieder aufgebrochen. Poststrukturalistische Zugänge zur Macht unterstreichen die Beweglichkeit sozialer Kräfteverhältnisse und deren relationalen Charakter (Moebius/Reckwitz 2008).

- Drittens ist bei vielen AutorInnen die Idee eines ‚*konstitutiven Außens*‘ präsent: Damit ist gemeint, dass jede zeit-räumliche Anordnung, jeder Diskurs, jede Struktur oder Institution sich von einem Anderen, einem Außen abgrenzen muss, um sich selbst (begrenzend) schließen zu können. Jede Ordnung ist dabei einerseits auf dieses Außen angewiesen. Andererseits wird sie von diesem Außen in unberechenbarer Art und Weise ab und an ‚heimgesucht‘ (ebd.).

- Indem poststrukturalistische Zugänge Wert auf Prozesse der Schließung und Öffnung legen, historisieren sie soziale Strukturen. Dem Strukturalismus wird dabei vielfach das Beharren auf entzeitlichte, universelle Strukturen vorgeworfen. Stattdessen wird die Aufmerksamkeit auf die Transformation von Strukturen gelegt: Diese werden immer mit ihrer Produktion, ihrer performativen Hervorbringung verknüpft, wobei jede Produktion das Moment der Neuerschaffung beinhaltet.³⁶ Lineare oder dialektische Entwicklungsmodelle werden daher abgelehnt (ebd.). Umgelegt auf sozialwissenschaftliche Konzepte der Handlung bzw. Praxis bedeutet dies, dass sich keine Praxis absolut gleich und identisch wiederholen kann, weil immerzu eine Möglichkeit des Bruches bzw. der Verschiebung innerhalb einer repetitiven Praxis liegt. Vor allem bei Derrida und Butler werde dies deutlich (vgl. Moebius 2008a).
- Letztlich fokussieren poststrukturalistische Theorien Prozesse der *Materialisierung* und *Subjektivierung*: Kulturelle Systeme schreiben sich nicht nur in die Körper ein, sondern formen auch die Psyche bzw. das Unbewusste. Es wird damit Abschied genommen vom cartesianischen Subjekt. Letzteres wird dezentriert, um sich den verschiedenen Subjektivierungsformen zuwenden zu können (Moebius/Reckwitz 2008).

Diese poststrukturalistischen Charakteristika werden in den einzelnen Theorien mal mehr, mal weniger akzentuiert. Die bekannteste Integration dieser Momente in eine Theorie der Politik wurde eben von Laclau und Mouffe (v.a. 2000; vgl. Kap. 3.1) geleistet. Bevor nun die hier kurz skizzierten, poststrukturalistischen Momente in den Kontext der Forschungsfragen gestellt werden, ist hier in groben Zügen Derridas Politikkonzeption zu rekapitulieren, bildet doch dessen Konzept der Dekonstruktion einen zentralen Ausgangspunkt für eine Vielzahl poststrukturalistischer Zugänge:

Die von Derrida entwickelte *Dekonstruktion* bildet keine fixe Methode aus, sondern sie zielt – als Haltung – auf eine Kritik der Metaphysik bzw. der okzidentalen Philosophie ab. Ausgehend von Platon habe die Metaphysik immerzu den Wahrheitsbegriff mit dem *logos* verknüpft. Philosophie betrachtet sich danach als Suche nach der Wiederaneignung dieser ewigen Wahrheiten: Durch sinnvolle, philosophische Rede könne die verloren gegangene Wahrheit wiederangeeignet werden. Dergestalt operierende Philosophie sei nach Derrida logo-, phono- und ethnozentristisch, wobei ihr Grundproblem die Annahme eines Signifikanten ist, der direkt auf einen Signifikat (z.B. Platons Ideen) verweise. Hier setzt Derridas Kritik an, indem er zeigt, dass jeder Signifikant nur wiederum auf einen anderen verweist (*différance*), weshalb der Versuch einer Aneignung zum Beispiel eines Ursprungs fehlschlagen muss. Sprache ist daher ein Verweisungssystem ohne Ende und ohne Ursprung.

³⁶ Dass Wiederholung immerzu mit Andersheit verknüpft ist, fasst Derrida mit dem Begriff der Iterabilität (Derrida 2001).

Der Sinn wird immer aufgeschoben (Derrida 1983). Die Dekonstruktion operiert nun im Inneren metaphysischer Diskurse und weist deren Unmöglichkeit einer Schließung nach (Flügel 2004). Dekonstruktion bearbeitet Texte und Konzepte, indem feste Begriffsoptionen auf ihre paradoxe Einheit befragt werden. Zwei Seiten (z.B. Mann/Frau, Natur/Kultur) fallen weder in eins, noch können sie eindeutig getrennt werden. Die Dekonstruktion geht zur Entscheidung zurück, die prinzipiell unentscheidbar ist. Damit hat sie implizit herrschaftskritischen Charakter, sind doch die philosophischen Begriffe immerzu hierarchisch angeordnet. Für selbständig gehaltene Werte werden dadurch hinterfragt. Dekonstruktion wird nicht von außen an einen Text herangetragen, sondern bearbeitet im Text selbst logische Paradoxien oder zeigt mittels kontraintuitiver Lektüre jene Lesarten auf, die der Text nicht preisgeben will, aber für seine Konstitution notwendigerweise verdrängt werden mussten (Bonacker 2006a). Zusammenfassend lässt sich sagen:

„Dekonstruktion ist die Frage nach der Bedingung der Möglichkeit der Einheit von etwas (...), die unmöglich und unverfügbar sein muß, damit überhaupt nach ihr gefragt werden kann. Jede Behauptung einer solchen Einheit (...) kann mit dieser Unverfügbarkeit konfrontiert werden, die als Unentscheidbarkeit in der Einheit auftaucht.“ (ebd.: 192)

Derrida wendet sich dekonstruktiv Kernkonzepten politischer Philosophie wie Recht, Gewalt, Demokratie oder Identität zu. Ausgangspunkt für seine Frage nach der Politik bildet dabei die Einsicht, dass es in der modernen Gesellschaft keine externen Referenzen (Natur, menschliches Wesen, Gott) mehr gibt, die eine politische Ordnung begründen könnten. Deshalb versuchten politische Philosophien und Theoretisierungen des Politischen diesen konstitutiven Mangel zu füllen: Es gibt keine allgemeine Bestimmung oder ein Kriterium für Politik (Bonacker 2006a).

Derrida dekonstruiert nun *Identitätsverständnisse*, um eine Politikvorstellung, die daran geknüpft ist, zu verabschieden: Jede Rückbindung an eine Form der Abstammung (Nation, Familie, Geburt, Gattung, 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. Nur dadurch könne man sich dem Anderen öffnen. Die revolutionäre Losung nach Brüderlichkeit gilt es daher zu dekonstruieren ohne die Idee der Verbrüderung aufzugeben. Anzudenken sei daher eine politische Verbrüderung mit universaler Reichweite, die jeden Abstammungsverweis (Geburt, Geschlecht, etc.) transzendiert (Flügel 2004: 31ff).

Ähnlich ist 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, 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 das Repräsentierte, d.h. die singulären Mitglieder, die sich immer auch der Repräsentation entziehen, überflüssig wäre. 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 der Politik kreiert werden muss (Bonacker 2006a).

Wichtig für diese Untersuchung scheint noch die Paradoxie, die Derrida in jedem *Gründungsakt* einer politischen Gemeinschaft verortet: Jede politische Gemeinschaft ruft sich ins Leben (z.B. mittels Unabhängigkeitserklärung) 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 (Derrida 2000). Mit dem Gründungsakt schafft und autorisiert sich eine politische Gemeinschaft selbst (Bonacker 2006a). Der Akt kann durch nichts „Grundierendes“ mehr legitimiert werden – auch wenn im Nachhinein die kontingente Entscheidung mit Erklärungen und Verweisen überdeckt wird.

Zentral für die Konzeption einer „radikalen Demokratie“ von Laclau und Mouffe (Kap. 3.1) ist die Bestimmung der Demokratie durch Derrida als eine im Kommen (*la démocratie à venir*): Demokratie ist unmöglich im Sinne einer Vergegenwärtigung. Es gibt notwendigerweise etwas an ihr, das unvollendbar bleiben muss. Sie lässt sich nicht aneignen, womit sie die Kraft nicht aus ihrer Verwirklichung zieht, sondern aus dem nichterfüllbaren Versprechen ihrer Einlösung (Flügel 2004). Das unterstützt nun keinen Utopismus, weil das Versprechen im Hier und Jetzt wirksam ist.³⁷ 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).

³⁷ Wird diese Vorstellung, der sich im kommen befindlichen Demokratie, mit politischen Strukturen konfrontiert, entwickelt sie kritische Effekte, weil sie dem gegenwärtigen politischen Arrangement die Selbstverständlichkeit entzieht und die Möglichkeit einer grundlegenden Veränderung postuliert. Zur Diskussion der „unvollendeten Demokratie“ vgl. Marchart (2001).

Folgende Schlussfolgerungen lassen sich aus dieser kurzen Skizze für unsere Untersuchung ziehen:

- Dem eminent herrschaftskritischen Impetus dekonstruktiver Zugänge kann zugestimmt werden: Indem sie sich in metaphysische Begriffskonzepte einschreiben, machen sie darauf aufmerksam, dass in philosophische Kategorien immerzu Hierarchien eingebaut sind (Flügel 2004: 25). Damit unterminiert sie nicht nur starre Gegenüberstellungen, sondern zeigt auch implizite Privilegierungen auf. Indem es nach Derrida kein Außerhalb eines Textes mehr gibt, lässt sich diese „Methode“ auch auf alle Erzählungen, Identitäten und Institutionen ausdehnen.
- Gleichzeitig muss aber anerkannt werden, dass es keine *dekonstruktive Politik* geben kann: Der Augenblick der Politik ist es, Konventionen und Stabilisierungen von Macht zu *machen*. „Alles was man von einem dekonstruktivistischen Standpunkt versucht zu zeigen, ist, daß Konventionen, Institutionen und der Konsens Stabilisierungen sind (manchmal lang andauernde Stabilisierungen, manchmal Mikro stabilisierungen), das heißt, daß sie Stabilisierungen von etwas grundsätzlich Instabilen und Chaotischem sind.“ (Derrida 1999: 185) Nur weil Stabilität nichts Natürliches ist, wird es notwendig zu stabilisieren. Politik wehrt sich gegen diese irreduzible Instabilität, welche gleichzeitig aber eine Chance der Destabilisierung, des Wandels bietet. Sie hält den Raum offen, weil jede Entscheidung von der Unentscheidbarkeit heimgesucht wird. Hier bedingen sich Mögliches und Unmögliches wechselseitig (Derrida 1999). Dekonstruktion weist auf dieses unhintergehbare Faktum hin, ohne aber selbst politisch sein zu können. Sie selbst kommt – so könnte man sagen – zeitlich *nach* der (politischen) Konstruktion.
- Gleichzeitig eröffnet dieser Zugang ein Denken von Politik, das sich genau in der Entscheidung im Unentscheidbaren, in der Stabilisierung des Instabilen verortet. Genau hier werden Laclau und Mouffe (2000: 149f) ansetzen. Politische Praxis fixiert gesellschaftliche Verhältnisse ohne sie endgültig „nähen“ zu können. Indem aber die Dekonstruktion an den „quasi-transzendentalen“ Bedingungen von Politik ansetzt, kann sie jedoch nur indirekt etwas über Politik sagen. Eine dekonstruktive Fixierung dessen, was Politik bzw. Demokratie ist, kann es daher nicht geben.
- Die „Methode“ der Dekonstruktion ist im Modus der Kritik formuliert: Sie lehnt jegliche Vorstellungen des Untergrundes, jede Metaphysik ab und versucht deren Logo- wie Ethnozentrismus offen zu legen. Jeder Verweis auf einen Ursprung bzw. der Versuch dessen Aneignung müsse fehlschlagen. Die Dekonstruktion weist Mehrdeutigkeiten und Unschärfen in jeder Konstruktion nach. Sie ist die Kritik jeglichen Präsenzdenkens. Jetzt hat dieser Zugang als Lektüremethode und Textkritik volle Berechtigung. Werden die Derrida’schen Schemata – zumal in popularisierter Form – verschoben in die *Politik* selbst – d.h. der kollektiven Transformation von Gesellschaft entlang von Gleichheit, die immerzu mit

Subjektivierung einher geht (vgl. Kap. 3.5; 5) –,können sie, so unsere Überlegung, aber durchaus restaurative Effekte entfalten: Die mit jeder politischen Organisation/Organisierung einhergehende temporäre Identifikation/Identifizierung könnte als „proto-faschistoid“ verunglimpft werden. Eine dekonstruktive, nachgestellte Kritik könnte eine völlige Involvierung, d.h. zum Beispiel eine Affirmation des politischen Ereignisses, verunmöglichen.³⁸ Jede „Politik“ setze sich gleichsam dem dekonstruktiven Verdacht aus Gesellschaft fixieren zu wollen.³⁹ Zusammenfassend wird es dann problematisch, wenn das dekonstruktive Moment überbetont wird und die Notwendigkeit der politischen Fixierung in Vergessenheit gerät. Nur wenn man letzteres akzeptiert, wird die Gefahr eines Verharrens am ständigen Scheitern – das Scheitern von Sinn- wie sozialen Ordnungen – und einer Überbetonung grundsätzlicher Offenheit gebannt. Wer ständig nach den Bedingungen und/oder der Unmöglichkeit eines politischen Aktes fragt, verliert selbst nur all zu schnell den Akt selbst aus den Augen bzw. lässt diesen nicht zu.

- Das Derrida'sche Mäandrieren zwischen Unmöglichkeit und Möglichkeit, sein Beharren auf Paradoxien und Aporien kann zwar kontraintuitive Einsichten gewähren und für die Philosophie von zentraler Relevanz sein. Für eine (Sozial-)Wissenschaft ist die Dekonstruktion vor allem aber als Befragung der Voraussetzungen wissenschaftlicher Begriffe und Methoden von Bedeutung. Sie ist, so könnte man formulieren, in diesem Sinne *vor-wissenschaftlich*, weil Wissenschaft in ihrer Analyse von Gegenwart diese auch fixieren muss. Wissenschaft trifft in ihrer Beschreibung, Analyse und Kritik Aussagen. Sie muss von „essentialistischen“ Positionen und Konzepten ausgehen und mit diesen operieren.⁴⁰ Der dekonstruktive Hinweis auf die Ausschließungen, die mit diesen Aussagen einhergehen, kann nun als komplementäres Hilfsmittel dienen. Sozialwissenschaft selbst kann er nicht ersetzen.⁴¹

- Allgemein kann die poststrukturalistische Aufmerksamkeit für Subjektivierungsprozesse (vgl. Reckwitz 2008), kulturelle Schließungen und einen „produktiven“ Machtbegriff (vgl. Moebius 2008b; Lemke 2005) begrüßt werden. Das erleichtert die Überwindung binärer

³⁸ Sloterdijk bezeichnet die Dekonstruktion als „nachgerüstete Version der Hermeneutik“ (Sloterdijk 2006: 291), die als „Statthalterin der radikalen Kritik“ (ebd.) trotz kritischem Gestus das Bestehende belasse, wie es ist.

³⁹ Diese ‚Denunziationen‘ könnten aus einer popularisierten Form dekonstruktiver Momente folgen. Derrida selbst hat hingegen den Diskurs der Emanzipation und auch einen gewissen Messianismus befürwortet (Derrida 1999).

⁴⁰ Gegenüber der Kritik vieler postmoderner, konstruktivistischer Zugänge verteidigt Sayer (2000: 81-104) aus kritisch-realistischer Perspektive die Notwendigkeit eines gewissen Essentialismus.

⁴¹ „Der dekonstruktive Poststrukturalismus ist gegenüber der Sozial- und Kulturtheorie sicherlich insofern ‚parasitär‘, als daß er in seiner an den rhetorischen Strategien von Texten geschulte Begrifflichkeit kaum ein Basisvokabular zur Analyse des Sozialen und Gesellschaftlichen – von der sozialisierten Körperlichkeit über die Interaktionen bis zu Institutionen und Weltgesellschaft – zu liefern vermag.“(Reckwitz 2006a: 721)

Differenzen, mit denen vielfach noch gearbeitet wird: Staat-Gesellschaft, privat-öffentlich, Zivilgesellschaft-Staat, Objekt-Subjekt etc.

- Ein allgemeineres Problem für die Erfassung von politischen Praktiken bildet die poststrukturalistische Verankerung im Symbolischen, Sprachlichen oder Diskursiven. Es besteht die Gefahr, dass strukturelle, materielle Verhältnisse wie Bedingungen von Gesellschaftlichkeit aus dem Blickfeld geraten.
- Gegenüber der politischen Soziologie, die über das politische Feld explizit etwas aussagt und dieses analysiert, haben poststrukturalistische Zugänge den Nachteil, dass sie vielfach bei der „quasi-transzendentalen“ Frage nach den Bedingungen der Möglichkeiten verharren: Dass Gesellschaft keinen Anfang, kein Ende, keine privilegierten Orte von Wahrheit hat; dass es keine „Universalien“ gebe; dass jede Thematisierung von Gegenständen andere ausschließt; dass von keiner transhistorischen Essentialität ausgegangen werden kann und dass es weiters keinen versöhnten, nicht-entfremdeten Zustand geben könne⁴² – dies alles mag durch und nach Derrida in den „Philosophien der Differenz“ für Neuigkeitswert gesorgt haben und orthodox-marxistische Ansätze notwendigerweise zum Überdenken ihrer Grundlagen gezwungen haben. Außer einer Selbstverständlichkeit wird dadurch heute aber nichts weiter festgestellt.

2.4 Marxistischer Politikbegriff

Die Politik im Marxismus ist der Klassenkampf – zu selbstverständlich ist diese Definition, als dass sie keine Probleme aufwerfen würde: Wird Politik darin als kausales Ergebnis ökonomischer Veränderungen und Verhältnisse gedacht (ökonomistischer Reduktionismus)? Oder ist Politik völlig unabhängig von ökonomischen Verhältnissen zu begreifen (politizistischer Reduktionismus)? Beide Pole sind abzulehnen. Stattdessen gilt es den Begriff der „relativen Autonomie“ (s.u.) der Politik gegenüber der Ökonomie in all seiner Widersprüchlichkeit zu akzeptieren: Die politischen Praktiken und potentielle *Politik* sind immer schon in den ökonomischen Verhältnissen und Auseinandersetzungen präsent,

⁴² Die Parallelen zur Systemtheorie Luhmanns (1998) sind hier markant, wovon nicht nur dessen positiven Verweise auf Derrida zeugen (ebd.: 75, 1111, 1146): die Zentralität von Paradoxien und Kontingenz, die Abarbeitung an der Metaphysik bzw. metaphysischen Semantiken, die Kritik an Ontologien. Die Selektivität jeder Beobachtung bei Luhmann ähnlich der Derrida'schen ‚Unmöglichkeit als Bedingung von Möglichkeit‘ spielt in beiden Theoriesträngen eine maßgebliche Rolle. Ein fundierter Theorievergleich müsste auf der einen Seite deren Intentionen wie Konzepte gegenüberstellen und auf der anderen Seite auf deren beider „blinde Flecken“ hinweisen. Als solche könnten angegeben werden: Überbetonung konstruktivistischer Momente; Schwierigkeit mit den theoretischen Begriffen funktionale Zusammenhänge zu denken; eine dem hohen Abstraktionsgrad geschuldete Ausblendung von Macht- und Herrschaftsarrangements; Übergewichtung von Differenz/-ierungen gegenüber Stabilitäten/Identifikationen; etc.

während letztere die Bedingungen der Möglichkeit von politischer Praxis maßgeblich strukturieren, ohne aber die Form des Auftauchens von *Politik* bzw. deren Inhalt festzulegen. Zwei Gemeinsamkeiten marxistischen Politikkonzeptionen – und dies deutet der kursive Eingangssatz dieses Kapitel an – lassen sich aber festhalten: Politik ist darin Kampf, Konflikt und Antagonismus. Sie ist weiters gekoppelt an Klassen, d.h. soziale Gruppen, die ihre Bestimmung wesentlich über ihre Stellung innerhalb des ökonomischen (Re-)Produktionsprozesses erhalten. Damit kann es auch keine individuelle politische Praxis geben. Während das erste Moment innerhalb marxistischer Theoriebildung unbestritten ist, variiert die Verknüpfung von Ökonomie und Politik und der Stellenwert, den beide Instanzen innerhalb der Gesellschaftsformation einnehmen, zwischen einzelnen AutorInnen gravierend.

Hier ist weder der Platz noch besteht die Notwendigkeit zu Marx zurückzugehen bzw. einzelne marxistische Theorien auf ihre jeweiligen Politikkonzeptionen hin zu diskutieren.⁴³ Einzig die Politikkonzeption von Althusser soll hier auf Grund der Zentralität seiner Theoreme für die hier besprochenen AutorInnen näher erläutert werden (vgl. Hewlett 2007: 17ff). Die Frage nach der Eigenständigkeit von Politik gegenüber Gesellschaft bzw. der Ökonomie steht dabei wiederum im Zentrum.

Althussters Texte sind immerzu Interventionen in eine politisch-theoretische Konjunktur. Indem Althusser als Theoretiker und Parteikommunist⁴⁴ aus einer Re-Lektüre der Werke von

⁴³ Tuckfeld (1997) ist in einer ausgiebigen Studie zu KlassikerInnen der marxistischen Theorie (Marx/Engels, Kautsky, Bernstein, Luxemburg, Lenin, Lukács, Gramsci und Althusser) der Frage nachgegangen, ob und wie die jeweiligen Theorien politische Kämpfe konzeptualisieren und wie sie deren Verhältnis zur Ökonomie denken. Damit wird die Frage der Basis-Überbau-Thematik behandelt, d.h. es rückt die Beziehung zwischen der Ökonomie als dem Zusammenspiel von Produktionskräften und Produktionsverhältnissen und den ideologischen Formationen ins Blickfeld (vgl. MEW 13: 7ff). Tuckfeld (1997: 1ff) unterscheidet zwei Linien innerhalb der marxistischen Theorie mit Kämpfen umzugehen: Einerseits den Ökonomismus, der tw. bei Marx und Engels angelegt ist und als Negierung einer Eigenständigkeit von Politik bzw. von Kämpfen innerhalb der II.Internationalen zum Höhepunkt gekommen ist. Gesellschaftliche Entwicklung wird darin an Produktivkraftentwicklung – auch teleologisch – gekoppelt. Andererseits ist, sich davon distanzierend, eine mit Lenin beginnende Gegenbewegung zum Ökonomismus festzumachen, die von Gramsci weiterentwickelt wurde. Während erstere die Unhintergebarkeit des Sieges der ArbeiterInnenklasse fixiert sehen will, betont zweitere die Notwendigkeit eigenständiger politischer Kämpfe – bis hin zur Möglichkeit eines „Marxismus ohne Gewähr“ (Hall 2004; Tuckfeld 1997: 325ff), der die Vorstellung der „Determination in letzter Instanz“ durch die Ökonomie bzw. die Vorstellungen eines garantierten Eintretens (z.B. der Revolution) aufgibt, ohne damit aber jegliches Verständnis von ‚Determination‘ über Bord zu werfen (vgl. die Rekonstruktion des Hegemoniebegriffes innerhalb marxistischer Theoriegeschichte als Versuche, die Lücke der „historischen Notwendigkeit“ zu schließen bei Laclau/Mouffe [2000: 37-123] bzw. Kap. 3.1).

⁴⁴ Althusser war innerhalb der kommunistischen Partei Frankreichs (PCF) aktiv. Es kann als Strukturmerkmal aller theoretisch relevanten MarxistInnen (Luxemburg, Gramsci, Marx selbst, Poulantzas, etc.) herausgestellt werden, dass diese in ihrer Subjektivierung selbst – als politisch organisierte KämpferInnen *und* wissenschaftliche TheoretikerInnen – die „bürgerliche“ Trennung von „Politik“ und Wissenschaft ablehnen bzw. überwinden. Der Klassenkampf finde immer auch in der Theorie selbst statt bzw. steht mit dieser in engster Verbindung. Damit muss eine marxistische

Marx heraus (Althusser 1968; Althusser/Balibar 1972a, 1972b) dessen Kernintentionen und theoretischen Erneuerungen fixieren will, versucht er seine Marxlektüre mit symbolischem Kapital innerhalb der politischen Auseinandersetzungen der PCF auszustatten. Das Ziel von Althusser's strukturelem Zugang zu den Marx'schen Schriften ist es, eine an Spinoza, dem Strukturalismus, der Epistemologie Bachelards und der Psychoanalyse Lacans orientierte Lesart gegenüber hegelianischen, humanistischen und historizistischen Marxismen stark zu machen (Tuckfeld 1997: 336ff). Nachfolgend sollen zwei Elemente der Theoriekonzeption Althusser's näher erläutert werden: einerseits seine Fassung gesellschaftlicher Totalität als Gesellschaftsformation, deren Instanzen (Ökonomie, Ideologie, Politik) als überdeterminiert aufzufassen seien, und andererseits seine Konzeption von Praxis.

Das zentrale Moment an Althusser's Marx-Rezeption ist der Umgang mit Hegel: Ein an Hegel orientiertes Marx-Verständnis gehe davon aus, dass Marx die dialektische Logik ‚umstülpe‘ und sie mit neuem Inhalt (konkrete, materielle Geschichte statt idealistisches Spekulation) fülle, während die Logik, die Form der Dialektik, dieselbe sei. Althusser hingegen will zwischen der marxistischen Theorie und allen vormarxistischen, idealistischen Begriffen eine „Demarkationslinie“ (Althusser 1968: 11) ziehen: In den Frühschriften sei Marx noch zu sehr den idealistischen Begriffen verhaftet, erst nach einem ‚epistemologischen Bruch‘ in den Jahren 1844/5, erst mit der Ausarbeitung des Kapitals sei Marx marxistisch geworden. Die bloße ‚Umstülpung‘ der Dialektik verändere nicht die Struktur der vorgegebenen Problematik. Für Althusser weist die Metapher der Umstülpung aber auf ein reales Problem hin: In Ermangelung von neuen Begriffen habe Marx auf Hegels Termini zurückgreifen müssen, während er gleichzeitig, vor allem im ‚Kapital‘, aber sein neues Denken praktizierte. Wie weist Althusser nun den Bruch zwischen Hegel und Marx nach? Einerseits am Begriff der Totalität: Für Marx gebe es nach Althusser keine ursprüngliche Einheit, keine homogene Totalität, keine Hegel'sche Dialektik der Auflösung und Versöhnung. Marx' Gesellschaft als Totalität sei dagegen ein komplex-strukturiertes Ganzes aus relativ autonomen Instanzen (Althusser 1968). Jede dieser Instanzen habe weiters eine eigene Entwicklung, eine eigene Zeitlichkeit (Althusser 1972a: 130ff).

Nach Althusser könne man nicht von einer einfachen Kraft eines allgemeinen Widerspruchs – zwischen Produktionsverhältnissen und Produktivkräften, der im wesentlichen im Klassenwiderspruch verkörpert ist – sprechen, komme es doch zum Beispiel in revolutionären Situationen zu einer Anhäufung/Verschmelzung von, auch heterogenen und disparaten Widersprüchen, die nicht als reine Erscheinungen des grundlegenden Widerspruchs gedacht werden können. Diese ‚Fusion‘ von verschiedenen Widersprüchen –

Position die in Kap. 2.2 skizzierte Dichotomie ablehnen: Der „wissenschaftliche Sozialismus“ kann sich nur auf den Standpunkt des Proletariats stellen und hat davon ausgehend die Vorstellung einer „neutralen“ Soziologie zu kritisieren.

und damit das Zusammenfließen von vielen Einzelkonflikten – ist nun aber auch keine bloße Addition, sondern formt als Einheit ihre eigene Struktur und Wirksamkeit aus, die Althusser als *überdeterminiert* bezeichnet: Der „Widerspruch“ ist untrennbar von der Struktur des ganzen sozialen Körpers, „in dem er sich auswirkt, untrennbar von seinen formellen Existenzbedingungen und den Instanzen, die er regiert“. Er ist „selbst, in seinem Kern, *durch sie berührt* (...), in einer einzigen und gleichen Bewegung determinierend, aber auch determiniert, und zwar determiniert durch die verschiedenen *Ebenen* und die verschiedenen *Instanzen* der Gesellschaftsformation, die er belebt“ (Althusser 1968: 65f). Überdetermination⁴⁵ denkt daher Determination, ohne eine Instanz auf eine andere zu reduzieren oder aber von einer zusammenhanglosen Pluralität bzw. Autonomie der Instanzen auszugehen. Der Begriff verweist auf die wesentliche Qualität jedes Widerspruchs, dass dieser in sich seine Existenzbedingungen, d.h. seine Situation in der gesellschaftlichen Struktur mit Dominante des komplexen Ganzen, reflektiert (vgl. Althusser 1968: 154ff). Der Widerspruch hört auf eindeutig zu sein. Hegels Dialektik sei dagegen angetrieben vom Prinzip des einfachen Widerspruchs, weshalb es für ihn auch „im Grunde nie einen echten Bruch, ein effektives Ende einer wirklichen Geschichte, – und auch keinen radikalen Anfang“ (ebd.: 69) geben könne, weil Welt darin auf ein innerstes Einheitsprinzip reduziert werde, das sich in seinem weltgeschichtlichem Fortschreiten als dialektischer Dreischritt entfalte. Der „einfache Widerspruch“ ist immer überdeterminiert, die „einsame Stunde der ‚letzten Instanz‘ schlägt nie, weder im ersten noch im letzten Augenblick.“ (ebd.: 81) (Althusser 1968).⁴⁶

Althusser betont damit die spezifischen Wirksamkeiten der „Überbauten“, stellt aber nicht zum Beispiel die politische Instanz gleichberechtigt neben die Ökonomie: Hier übernimmt Althusser die Marx'sche Auffassung, dass ein Produktionsverhältnis eine „bestimmte Form von Herrschaft und Knechtschaft, d.h. eine politische Gestaltung der Gesellschaft, die zur Stabilisierung dieser Verbindung (Eigentum, Besitz, Verfügungsgewalt; Anm. D.L.) unerlässlich ist, impliziert.“ (Althusser 1972: 237) Juristisch-politische und ideologische Suprastrukturen, d.h. „Überbauten“, werden vom Produktionsverhältnis vorausgesetzt und gewährleisten das Funktionieren desselbigen. Die Produktionsverhältnisse rufen die spezifische Form der ‚Suprastruktur‘ hervor und legen den Wirkungsgrad dieser innerhalb der gesellschaftlichen Totalität fest. „Man kann demnach den Begriff der Produktionsverhältnisse nicht denken, indem man von ihren spezifischen suprastrukturellen

⁴⁵ Diesen Begriff entlehnt Althusser – ähnlich wie Verschiebung, Verdichtung – der Psychoanalyse (vgl. Charim 2002, Puller 2009)

⁴⁶ Diese Determination in letzter Instanz durch die Ökonomie sei „die absolute Bedingung (...) für die Notwendigkeit und das Verständnis der Veränderungen von Strukturen in der Hierarchie ihrer Wirksamkeit oder der Veränderung in der ‚Dominanz‘ innerhalb der strukturierten Ebenen des Ganzen“ (Althusser 1972a: 129f). Nur damit entgehe man dem „willkürlichen Relativismus empirisch feststellbarer Veränderungen“ (ebd.: 130).

Existenzbedingungen abstrahiert.“ (ebd.: 238) Diese ‚Suprastrukturen‘ leiten sich aus Produktionsverhältnissen ab, sind aber darin präsent. „Das bedeutet, daß, wenn die Struktur der Produktionsverhältnisse das Ökonomische als solches bestimmt, die Bestimmung des Begriffs der Produktionsverhältnisse einer Produktionsweise notwendig von der Bestimmung des Begriffs der Totalität der verschiedenen gesellschaftlichen Ebenen und ihres spezifischen Gliederungs- d.h. Wirkungstyps ausgeht.“ (ebd.: 239) Das Ökonomische kann daher nur theoretisch erfasst werden, wenn es in der gesellschaftlichen Totalität verortet wird. Bevor in Gesellschaften Praktiken als (un)ökonomisch betrachtet werden, braucht es einen Begriff der Differenzierung der Struktur des gesellschaftlichen Ganzen in seine verschiedenen Praxisformen oder Ebenen. Zugang zum Ökonomischen gibt es „nämlich nur dadurch, daß man den Ort, den der ökonomische Bereich in der Gesamtstruktur einnimmt, d.h. die Eingliederung dieses Bereichs in die anderen Bereiche (juristische, politische, ideologische Suprastruktur) evident macht und den Grad der Präsenz oder Wirksamkeit der anderen Bereiche im Bereich des Ökonomischen selbst kennzeichnet.“ (ebd.: 241).

Eine theoretische Privilegierung der Ökonomie innerhalb der Gesellschaftsformation – und in diesem Sinne ist Althusser weit von einem Postmarxismus entfernt⁴⁷ – zeigt sich auch im Begriff der „Struktur mit Dominante“ (Althusser 1968: 146ff): Die Herrschaft eines Widerspruchs über andere könne im Marxismus nicht als zufällige Verteilung von verschiedenen Widersprüchen bzw. deren Ansammlung („Pluralismus“) gedacht werden. Stattdessen wird das komplexe Ganze einer Gesellschaftsformation als strukturierte „*Einheit einer gegliederten Struktur mit einer Dominante*“ (ebd: 148) aufgefasst. Das komplexe Ganze ist immer-schon-gegeben, wobei jeder Widerspruch in sich „die Struktur mit Dominante des komplexen Ganzen reflektiert, in dem er existiert“ (ebd: 154). Der Widerspruch ist nicht mehr – in seiner Rolle, seinem Verhältnis – eindeutig fixiert, er ist vielmehr „determiniert durch die strukturierte Komplexität, die ihm seine Rolle zuweist“ (ebd.: 156), d.h. überdeterminiert. Es lässt sich daher keine ewige Hierarchie der Instanzen aufstellen, die eindeutig die Beziehungen dazwischen definieren könnte. Die Strukturierung mit Dominante bilde das „*strukturell Invariante*“, das „*die Bedingung für die konkreten Variationen der Widersprüche* ist, die sie konstituieren, also ihrer Verlagerungen, Verdichtungen, Veränderungen etc., und umgekehrt, weil *diese Variation die Existenz dieses Invarianten ist.*“ (ebd.: 161) Wenn nun jeder Widerspruch Kämpfe einschließt, muss davon

⁴⁷ An dieser letztlich Privilegierung der Ökonomie wird die die postmarxistische Kritik (u.a. Laclau/Mouffe 2000: 132-141) ansetzen. Der Postmarxismus selbst – um hier den letzten *post*-Begriff zu markieren – kann als Kritik an marxistischen Totalitäts-, Revolutionskonzepten sowie an „Essentialismen“ (Klassenreduktionismus, ökonomischer Reduktionismus) verstanden werden, ohne das politisch-sozialistische Ziel – egalitäre, radikale Demokratie – über Bord zu werfen (Bowman 2007: 10-25; Sim 2000).

ausgegangen werden, dass es tatsächliche Gegenüberstellungen an Orten des „komplexen Ganzen“ gibt, d.h. strategische Orte der Verdichtung von Kämpfen. Dieser Ort variiert je nach aktuellem Verhältnis der Widersprüche, je nach Verlagerung der Dominante zwischen den Widersprüchen.⁴⁸

Althusser überwindet mit seiner Konzeption eine einfache Basis-Überbau-Metaphorik (vgl. Althusser 1977b: 113ff) ebenso wie die starre Konzeption von Haupt- und Nebenwidersprüchen. Er entwickelt ein Konzept, das die relativen Eigenständigkeiten der Instanzen und Widersprüche sowie deren wechselseitiger Verhältnisse innerhalb einer komplexen Struktur mit Dominante beschreibbar macht. Jede Vorstellung einer teleologischen Entwicklung oder Gesetzmäßigkeit ist nicht mehr aufrechtzuerhalten.

Wie kann nun politische Praxis gefasst werden? Althusser spaltet den Begriff der sozialen Praxis entlang der gesellschaftlichen Instanzen auf, wobei natürlich alle Praktiken ein und derselben komplexen Totalität angehören: „Unter *Praxis* verstehen wir im allgemeinen jeden Prozess der *Veränderung* einer bestimmten gegebenen Grundmaterie in ein bestimmtes Produkt, eine Veränderung, die durch eine bestimmte menschliche Arbeit bewirkt wird, indem sie bestimmte („Produktions’-)Mittel benützt.“ (Althusser 1968: 104). Zentral an diesem Praxisbegriff ist die Transformationsarbeit, die in einer spezifischen Struktur Personen, Mittel und Techniken ‚einsetzt‘, und seine Anwendung auf alle gesellschaftlichen Bereiche: Neben der ökonomischen Produktionspraxis gibt es politische Praxis, ideologische Praxis und theoretische Praxis. Die Einheit der gesellschaftlichen Praxis ist „so strukturiert (...), daß die dabei letztlich bestimmende Praxis die der Veränderung der gegebenen Natur (Rohmaterial) in *Gebrauchsprodukte* durch die Aktivität der existierenden Menschen ist, die durch die *methodisch geregelte* Anwendung bestimmter *Produktionsmittel* im Rahmen bestimmter *Produktionsverhältnisse* arbeiten“ (ebd.: 105). Diese ökonomische Praxis ist letztlich determinierend. Ideologische Praxis hat dem gegenüber das ‚Bewusstsein‘ der Menschen zu ihrem Gegenstand (vgl. Althusser 1977a) und theoretische Praxis arbeitet mit einer Grundmaterie (Begriffe, Vorstellungen), die durch andere Praxisarten gegeben wird. Politische Praxis schließlich hat als Grundmaterie soziale Verhältnisse, die sie zu neuen transformiert – wobei Althusser nur die organisierten, marxistischen Parteien im Blick hat. Als marxistische Dialektik in Anwendung ist politische Praxis Klassenkampf. Sie hat ihre spezifische Grundmaterie, ihre Instrumente und Methoden und produziert keine Erkenntnisse, sondern eine Revolution in den sozialen Verhältnissen.⁴⁹ Diese politische

⁴⁸ Zur Betonung der Kämpfe und dem Primat des Klassenkampfes vgl. Althusser (1977b).

⁴⁹ Politische Praxis könne einige Zeit ohne theoretische Reflexion über sich selbst existieren. Leistet die zu verändernde Grundmaterie – d.h. Gesellschaft – aber „Widerstand“, hat politische Praxis theoretisch ihre Methoden und Mittel entlang der jeweiligen Entwicklung neu zu denken. Die marxistische Dialektik zeige sich z.B. in Texten Lenins, in denen dieser gesellschaftliche Verhältnisse

Praxis unterteilt Althusser (1968: 164f) in drei Momente eines Prozesses, wobei der Widerspruch ständig präsent ist: „Nicht-Antagonismus“, „Antagonismus“ und „Explosion“. Letzterer meint „das Zerreißen und Wieder-Zusammenfügen des Ganzen“ (ebd.: 165) auf einer qualitativ neuen Ebene (Revolution). Antagonismus meint eine Form der Verdichtung (scharfe Klassenkonflikte), während nicht-antagonistisch den Moment charakterisiert, in dem der Widerspruch in der vorherrschenden Form der Verlagerung existiert (Althusser 1968).⁵⁰

Es gibt keine Praxis im Allgemeinen mehr. Althusser behauptet theoretisch das Primat der Praxis, weil die verschiedenen Ebenen des gesellschaftlichen Seins (Ökonomie, Wissenschaft/Theorie, Politik, Ideologie) durch verschiedenen Praxisformen erst hervorgebracht werden (ebd.).

Wiederum sollen hier wesentliche Momente dieser Einführung für die vorliegende Untersuchung fruchtbar gemacht werden:

- Durch die Aufgliederung von verschiedenen Praxisarten – und den damit einhergehenden Bruch mit idealistischen Gegenüberstellungen von *der* Theorie und *der* Praxis – entlang von gesellschaftlichen Instanzen denkt Althusser eine gesellschaftliche Ausdifferenzierung, ohne aber in einen funktionalistischen Soziologismus abzugleiten: die Ökonomie bleibt als „letzte Instanz“ determinierend anwesend, ohne aber direkt schlagend zu werden. Die Beibehaltung eines Begriffes für gesellschaftliche Totalität – die Gesellschaftsformation als komplexes Ganzes mit Dominante – verhindert eine bloße „Pluralisierung“ von Gesellschaft bzw. soziologische Ausdifferenzierung in Felder oder Subsysteme. Die Praxisdefinition von

nicht aus historischer Perspektive analysiere, sondern aus der politischen Involvierung heraus: „Es sind also Texte für den direkten politischen Gebrauch, verfaßt von einem Mann, der in der Revolution engagiert ist, der über seine praktische Erfahrung auf dem Felde seiner Erfahrungen selbst nachdenkt.“ (Althusser 1968: 117) Lenins Texte analysieren die spezifische Grundmaterie politischer Praxis in der aktuellen Konjunktur (z.B. Imperialismus) und beantworten damit praktisch die allgemeine theoretische Frage nach der Eigenheit politischer Praxis: Politische Praxis begegnet einer *konkreten* Gegenwart in ihrer Aktualität und wirkt darauf ein. Politische Praxis hat daher einen anderen Gegenstand als theoretische Praxis oder geschichtswissenschaftliche Praxis. Letztere begegnen der Gegenwart in der Abstraktion bzw. Nicht-Aktualität (Althusser 1968). Diese Praxisarten zu unterscheiden ist fundamental, besteht doch sonst die Gefahr, die Eigentümlichkeit politischer Praxis – als Einwirkung auf konkrete Geschichte mit der notwendigen, *gegenwärtigen* Reflexion über Mitteln und Strategien – und die daran beteiligten Personen zu übersehen.

⁵⁰ Ausgehend von Standpunkt gesellschaftlicher Reproduktion skizziert Althusser in späteren Jahren (Althusser 1977a) eine marxistische Staats- und Ideologietheorie, die die Politik an die Staatsapparate knüpft: „Der ganze politische Klassenkampf dreht sich um den Staat. (...) um den *Besitz*, d.h. die Eroberung und die Verteidigung der Staatsmacht durch eine bestimmte Klasse oder ein Bündnis von Klassen oder Fraktionen von Klassen.“ (ebd.: 117f) Politik ist daher der Kampf der Klassen um die Staatsmacht, d.h. auch die Hegemonie in und über die „Ideologischen Staatsapparate“ (ISA) (vgl. Kap. 2.5), zu denen auch die politischen ISA, „das politische System, zu dem u.a. auch die verschiedenen Parteien gehören“ (ebd.: 120), zählen. Wichtig ist nun, dass die Apparate nicht nur Einsatz, sondern auch Ort des Klassenkampfes sind (Althusser 1977b). Hier zeigen sich eindeutige Überschneidungen mit der Konzeption Bourdieus (vgl. Kap. 2.2), der ebenso die politische Praxis auf den Staat bezieht. Beide, Althusser und Bourdieu, setzen damit aber Politik und Staat nicht gleich.

Althusser ist dabei konzeptionell der Definition des Arbeitsprozesses von Marx (MEW 23: 192ff) entlehnt: Das bestimmende Moment ist die Veränderungsarbeit selbst, die eine Grundmaterie in Produkte verwandelt, wobei Menschen, ‚Produktionsmittel‘ und Produktivkräfte produktiv „zusammengespannt“ werden.

- Diese Praxiskonzeption ist kompatibel mit einem soziologischen Praxisbegriff (vgl. Kap. 2.2): Sie betont die Verschiedenheit der Gegenstände/Grundmaterien und die daran ansetzende Aktivität/Arbeit, ohne aber je in eine liberale Handlungstheorie, in der individuelle Entscheidungen und Motive als zentral erachtet werden, abzugleiten. Politische Praxis ist klassenförmig organisiert und damit kollektiv. Als zentral erscheint, dass sie als ihren Gegenstand gesellschaftliche Verhältnisse in ihrer *Aktualität* (vgl. Fußnote 48) bearbeitet und sich damit von der Perspektive der Historie bzw. Theorie unterscheidet. Politische Praxis arbeitet konkrete Gegenwart, d.h. gesellschaftliche Verhältnisse, um. Diese Involvierung zeigt sich auch zum Beispiel in den Schriften Lenins, die keine soziologische Theoretisierung darstellen, sondern aus den politischen Kämpfen heraus entstehen. Dieses völlige Aufgehen in der Politik und ihrer *illusio* (Bourdieu) macht den praktischen Sinn politischer Praxis deutlich: Die involvierten, politischen Subjekte agieren aus der Bearbeitung/Veränderung gesellschaftlicher Verhältnisse heraus. Sie brauchen eine Vorstellung von Vergangenheit und Zukunft und situieren sich selbst und ihre Praxis gerade in der gegenwärtigen – auch intentional-strategischen – Verknüpfung/Überbrückung beider.
- In seiner Konzeption von *politischer Praxis* hat Althusser zwar nur die marxistische, revolutionäre Politik im Sinn. Deren Grunddefinition – als organisierte Transformation gesellschaftlicher Verhältnisse – kann aber unumwunden zugestimmt werden, während die Reichweite politischer Praxis – Althusser hat als Kommunist natürlich die Restrukturierung des Ganzen auf qualitativ neuer Ebene im Sinn – abgewandelt werden muss: Auch einzelne Teilstrukturen von Gesellschaft bzw. einzelne Staatsapparate können Orte wie Gegenstände politischer Praxis sein.⁵¹
- Wie klar ersichtlich wird, ist politische Praxis immer kollektive Auseinandersetzung in einer von Herrschaft durchzogenen Gesellschaftsformation. Liberale Politikmomente – Beratung, Dialog, Konsensfindung, Diskursethik, Meinungspluralität – kommen hier nicht vor.
- Die Hauptfrage lautet: „Wie kann Ideologie und Politik, wie können konkrete Kämpfe gleichzeitig als autonom und als Teil von gesellschaftlicher Totalität, in der die

⁵¹ Dies zeigt sich in der Ausdifferenzierung einzelner Politikbereiche innerhalb des politischen Feldes: Wirtschafts-, Wissenschafts-, Gesundheitspolitik etc. sind jeweils Gegenstände politisch-staatlicher Regierungsstrategien. Dass Wirtschaft, Wissenschaft oder Gesundheit selbst nicht nur Gegenstände sondern auch Orte politischer Praktiken und damit Orte von Kämpfen sind – darauf muss ein marxistische Politikkonzeption gegenüber einem Politikbegriff, der Politik als staatlich-juristischen Regelungszusammenhang versteht, beharren.

Reproduktion der Produktionsverhältnisse von zentraler Bedeutung ist, gedacht werden?“ (Tuckfeld 1997: 334) Diese Frage muss hinreichend theoretisch erfasst werden, will marxistische Theorie beide Fehler – das Postulieren einer ökonomischen Selbstentfaltung, die Politik zu einem Epiphänomen degradiert⁵² oder einen spontanistischen Politizismus – vermeiden. Das Aufbrechen der Basis/Überbau-Dichotomie und die Re-Theoretisierung der Verhältnisse zwischen Ökonomie, Ideologie und Politik sind dazu Voraussetzung, wobei vor allem Gramsci und Althusser zentrale Beiträge zu diesem Unterfangen geleistet haben. Marxistische Gesellschaftstheorie muss dabei die Zentralität der Ökonomie bekräftigen. Daraus folgt aber nicht automatisch eine Geringschätzung von Politik bzw. eine Infragestellung ihrer Autonomie. Es lässt sich sehr wohl davon ausgehen, dass Klassenkämpfe (politische, ideologische und ökonomische Kämpfe) bestimmend sind – die Geschichte der Gesellschaft als Geschichte von Klassenkämpfen (MEW 4) – und dass die ökonomischen Strukturen und Prozesse Gesellschaft in wesentlichen Zügen präfigurieren.

- Marxistische Theoriebildung und damit auch ihre Konzeptionalisierungen von Politik finden nicht jenseits von politischen Kämpfen statt. Theoretische marxistische Praxis und politische marxistische Praxis beziehen sich immer aufeinander, ohne damit aber deckungsgleich zu sein.

2.5 Postmoderne Vernunft – zur Konstitution gegenwärtiger Ideologie⁵³

Der ideologiekritischen Ausrichtung dieser Arbeit Folge leistend (vgl. Kap. 1) versucht dieses Kapitel Grundelemente gegenwärtiger Ideologie herauszuarbeiten. Zu Beginn wird Ideologie im Allgemeinen entlang der Konzeption Althussters definiert. Anschließend soll der Inhalt einer als postmodern beschreibbaren Konjunktur von Ideologie mittels Kulturanalysen (Kap. 2.5.1) sowie der Präsenz einer „Projektkultur“ (Kap. 2.5.2) verdeutlicht werden: Diese Momente gegenwärtiger Ideologie bilden nun, so die Annahme, einerseits einen wesentlichen Hintergrund für gegenwärtige Ausformulierungen von Politikbegriffen. Andererseits müsse ein erneuertes Politikverständnis – dessen Dimensionen

⁵² Diese Weigerung z.B. innerhalb der II.Internationalen der Politik Eigenständigkeit zuzusprechen, findet ihre spiegelbildliche Entsprechung in jenen realpolitischen Praktiken, die sich mit dem Hinweis auf angebliche „Sachzwänge“ einer legitimatorischen Befragung entziehen wollen.

⁵³ Als postmoderne Vernunft kann jene Rationalität betrachtet werden, die sich an modernen Konzepten und metaphysischen (Subjekt-)Begriffen negativ abarbeitet und Heterogenität bzw. Differenz gegenüber „großen Erzählungen“ (Lyotard) in Stellung bringt: „Mit dem Begriff der ‚Postmoderne‘ soll hier jene gesellschaftlich-kulturelle Formation umschrieben werden, die sich um 1970 herum langsam durchsetzt – zunächst als eine progressive, gegenkulturelle Kraft, die mittlerweile aber völlig hegemonialisiert ist – und die dabei jene Form der Moderne des 20.Jahrhunderts verdrängt, die man (...) als ‚organisierte Moderne‘ umschreiben kann.“ (Reckwitz 2006a: 725)

in einem Begriff von *Politik* im Laufe dieser Arbeit sukzessive verdichtet werden – sich seiner Kontextbedingungen gewahr sein, will es als Intervention Effektivität entfalten. Das Verhältnis zwischen dieser ideologischen Instanz, in der postmoderne Elemente hegemonial seien, und dem Politikbegriff wird über das Konzept der „Bewährungsprobe“ (Kap. 2.5.3) gefasst.

Postmoderne Gegenwart beobachtet sich selbst als glattes Möglichkeitsfeld, auf dem die Subjekte zwischen unzähligen Identitätsangeboten und Orientierungen wählen könnten. Verschiedene Religionen, Weisheitslehren und hybridisierte Weltanschauungen stünden dabei ebenso zur Verfügung wie unterschiedliche, temporär aktivierbare Lebenswelten. Gegenwart biete nicht nur die Auswahl zum Eintauchen in „fremde Kulturen“ (Kochbücher, Fernreisen, etc.), sondern ermögliche es auch den Subjekten, ihr Selbst selbstbestimmt umzuschreiben bzw. zu bearbeiten: in virtuellen Welten des Internets, mittels Modifikationen ihrer Körperlichkeit (Wellness, Chirurgie, Fitness) oder experimentellen Veränderungen des jeweiligen intellektuellen Selbst. „Postmoderne Individuen können und müssen darum ständig ‚samplen‘, um sich ihre ganz persönliche Identität zusammenzustellen; mehr noch: sie dürfen anscheinend auch nicht auf einer einmal gefundenen Lösung allzu lange beharren.“ (Pfaller 2008: 115) Das postmoderne Selbst wird so zum Objekt permanenter Selbst-Veränderungsprozesse. Die jeweiligen Früchte der Selbst-Bearbeitung werden als Ergebnis individueller Entscheidungen ausgewiesen (Pfaller 2008). Dieser Zugang zum Selbst ist experimenteller Natur, durchzogen von Freiheiten, wobei die freie Wahl anderer zu akzeptieren sei.⁵⁴

Ein sozialwissenschaftlicher, ideologiekritischer Zugang zu solch postmodernen Selbstbeschreibungen hat deren Funktion, Struktur und Macht als Ideologie innerhalb sozialer Prozesse und eingebettet in Machtapparaten bzw. Institutionen zu untersuchen. Kulturalistisch orientierte Diskursanalysen, die die semantischen Veränderungen und Bedeutungsverschiebungen nachzeichnen, können hier zwar grundlegende Einblicke gewähren. Materialistisch grundierte Sozialwissenschaft hat aber zusätzlich deren Präsenz und Wirkung im Rahmen sozialer Strukturen bzw. Machtverhältnissen zu untersuchen. Wenn nachfolgend Merkmale gegenwärtiger Ideologie – als postmoderne Vernunft bezeichnet – entwickelt werden, müssen zwei Voraussetzungen mitbedacht werden:

⁵⁴ In seiner Studie zu den modernen Subjektkulturen identifiziert Reckwitz seit den 1970/80er Jahren eine hegemoniale, postmoderne Subjektkultur, die auf einer kreativ-konsumtorischen Subjektivität beruht bzw. diese einfordert und das extrovertierte Angestelltensubjekt der ‚organisierten Moderne‘ (1920-70er Jahre) allmählich abgelöst hat. Diese postmoderne Subjektkultur kombiniert ästhetisch-expressive und ökonomisch-marktförmige Dispositionen und hat als soziale Trägergruppe die symbolproduzierende *creative class* der urbanen, westlichen Zentren, wobei für die Herausbildung dieser postmodernen Subjektkultur die ästhetischen Gegenbewegungen (counter culture) der 1960/70er Jahre ein zentrales Sinnreservoir bilden (Reckwitz 2006b).

Erstens darf Wissenschaft nicht selbst als ein ideologisches „Sprachspiel“ unter anderen aufgefasst werden. Dann lässt sich sowohl am Ideologiebegriff als auch auf der Trennung von Ideologie und Wissenschaft festhalten. Wissenschaftliche Erkenntnis konstituiert sich gerade über einen Bruch mit ihren ideologischen Voraussetzungen (vgl. Althusser 1968). Das heißt zunächst einmal die postmoderne Selbst-Einschätzung auch als Selbst-Verkennung zu betrachten.

Zweitens hat postmoderne Vernunft als Ideologie strukturierende Wirkung. Sie ist kein ‚falsches Bewusstsein‘, dem man mit einem Verweis auf ‚wirkliche Objektivität‘ begegnen könnte.⁵⁵ Die Annahme einer vorgängigen, gegebenen Realität, von deren Standpunkt aus ideologiekritisch falsche Repräsentationen, Verzerrungen etc. angegriffen werden könnten, ist vielmehr Ideologie in Reinform (vgl. Heil 2003: 54ff). Kennzeichen einer Ideologie ist es gerade, dass sie ihren ideologischen Charakter verneint und sich außerhalb von Ideologie wähnt (Althusser 1977a: 143).

Ein materialistischer Umgang mit Ideologie⁵⁶ soll daher auf ein aufklärerisches Pathos verzichten. Vielmehr gilt es, Althusser folgend (1977a, 1968: 181-7), Ideologie immer als in Praktiken, Institutionen und ideologischen Staatsapparaten (ISA) – zum Beispiel Parteien als Elemente des politischen ISA; Bildungseinrichtungen als Teile des schulischen ISA – angeordnet zu verstehen. Letztere operieren primär auf Basis von Ideologie und weniger auf Gewalt/Repression wie die repressiven Staatsapparate (Armee, Polizei, Gefängnis). Die ISA sind ebenso im privaten wie öffentlichen Bereich angesiedelt, ‚relativ autonom‘ und werden – trotz scheinbarer Zerstreutheit und Widersprüchlichkeit – durch die herrschende Ideologie, die weitgehend jener der herrschenden Klassen(bündnisse) entspricht, zusammengehalten. Ohne diese Hegemonie über die ISA kann keine herrschende Klasse ihre Staatsmacht erhalten. Die Funktion der ISA liegt u.a. in der Absicherung bzw. Legitimierung der Reproduktion der kapitalistischen Produktionsverhältnisse. Während Ideologien immer auch mit Klassenpositionen, Kämpfen und Produktionsweisen verknüpft und in diesem Sinne geschichtlich sind, hat Ideologie selbst keine Geschichte: In ihrer Struktur und Funktionsweise ist sie allgegenwärtig und ewig. Die Ideologie spiegelt nicht die realen Verhältnisse wider, sondern „repräsentiert das imaginäre Verhältnis der Individuen zu ihren realen Existenzbedingungen“ (Althusser 1977a: 133). Weiters besitzen Ideen und Vorstellungen, aus denen sich Ideologie zusammensetzt, keine ‚ideelle‘ oder ‚geistige‘

⁵⁵ Als ähnlich vulgärmarxistisch sind vereinfachte Aussagen zurückzuweisen, die über die Basis-Überbau -Differenz nicht hinauskommen bzw. das „Bewusstsein“ von einem ökonomischen Sein determiniert wissen wollen. Stattdessen gilt es auf die Metaphorik dieser Differenz (vgl. Althusser 1977a) ebenso hinzuweisen wie darauf, dass Marx selbst vom „gesellschaftlichen Sein“ (MEW 13: 9) spricht.

⁵⁶ Sowohl Foucault als auch Bourdieu verzichten auf den Ideologiebegriff bzw. ersetzen ihn durch Wissen-Macht-Komplexe (u.a. Foucault 2005: 92) bzw. symbolischer Macht/Gewalt (Bourdieu/Eagleton 1994). Trotzdem lässt sich – befreit von der pejorativen Bedeutung – am Ideologiebegriff entlang der Althusser’schen Reformulierung festhalten.

sondern immer eine materielle Existenz, weil sie nur eingeschrieben und verkörpert in Praktiken Relevanz zeigen. Ideologie existiert immer in einem Apparat und dessen Praktiken. Es gibt weiters Praxis – angeordnet zu materiellen Ritualen in den ISA – nur vermittelt Ideologie. Die Kategorie des Subjektes ist dabei zentral für die Funktionsweise von Ideologie: Das Subjekt ist „*insofern konstitutiv für jede Ideologie, als jede Ideologie die (sie definierende) Funktion hat, konkrete Individuen zu Subjekten zu ‚konstituieren‘*“ (ebd.: 140). Es gibt Ideologie nur über Subjekte und für Subjekte.⁵⁷ Alle Individuen sind dabei immer schon Subjekte und bestätigen sich als solche in ideologischen Wiedererkennungsbzw. Anerkennungsritualen. Die Ideologie – so die berühmte These Althusers – ruft dabei über die Kategorie des Subjekts die Individuen als konkrete Subjekte an: Wir betrachten uns wie selbstverständlich als freie, moralische Subjekte, die sich wechselseitig als solche adressieren und uns darüber als Subjekte angesprochen fühlen bzw. (wieder)erkennen. Ideologie funktioniert über diese Evidenzen. Sie ist Wiedererkennung, Anerkennung und Verkennung zugleich. Zentral an diesem ideologischen „Zirkel“ von Anrufung und Subjektconstitution ist nun die ‚Unterwerfung‘, die mit der ideologischen Anrufung einhergeht⁵⁸: „[D]as Individuum wird *als (freies) Subjekt angerufen, damit es sich freiwillig den Anordnungen des SUBJEKTS unterwirft, damit es also (freiwillig) seine Unterwerfung akzeptiert* und folglich ‚ganz von alleine‘ die Gesten und Handlungen seiner Unterwerfung ‚vollzieht‘.“ (ebd.: 148)⁵⁹ Die hegemoniale Ideologie reproduziert sich – zusammenfassend gesagt – über die materiellen, ritualisierten Praktiken in den ISA mittels zirkulärer Anrufungen, in denen Individuen in die symbolisch-ideologische Ordnung eingeschrieben werden, ihnen ein Ort zugewiesen wird und in denen diese – als (freie) Subjekte – wiederum Ideologien wie selbstverständlich bestätigen bzw. sich diesen ‚unterwerfen‘ (Althusser 1977a).

Wenn nachfolgend Grundmomente gegenwärtiger Ideologie exemplarisch erläutert werden, dann sollen damit jene Kontextbedingungen skizziert werden, die die vorherrschenden Vorstellungen von „Politik“ wesentlich beeinflussen. Ein neuakzentuierter Politikbegriff – so die hier vertretene Ansicht – muss sich dessen gewahr sein, will er innerhalb der ideologischen Instanz und auch als Praxis selbst Wirksamkeit entfalten. Er kann nur dadurch Anschlussfähigkeit herstellen, indem er – so die zweite Annahme – mit den ideologischen Voraussetzungen postmoderner Vernunft bricht.

⁵⁷ Zur Frage nach dem Subjekt bzw. Subjektivierung in der Moderne vgl. ausführlich Reckwitz (2006b: 9-31).

⁵⁸ Diese Doppelbedeutung kommt im Französischen zum Ausdruck: ‚assujettir‘ heißt sowohl ‚unterwerfen‘ als auch ‚zum Subjekt machen‘.

⁵⁹ Das SUBJEKT in Großbuchstaben steht für das ideologische „Zentrum“ um das herum die jeweiligen Subjekte angerufen werden, womit sie gleichzeitig dem SUBJEKT unterworfen werden – z.B. Gott im religiösen ISA (Althusser 1977a; vgl. Heil 2003: 19ff).

2.5.1 Atonalität, Beuteverzicht und narzisstische Anrufungen

Der folgende Abschnitt arbeitet basierend auf psychoanalytisch inspirierten Analysen gegenwärtiger Kultur Grundelemente einer als postmodern beschreibbaren, ideologischen Instanz heraus, die als wesentlich für heutige Subjektivierungen betrachtet werden. Mit Slavoj Žižek und Robert Pfaller werden dabei als zentral für das Verständnis postmoderner Gegenwart herausgestellt: ein entpolitisierter ‚Multikulturalismus‘; die Suspendierung von Herren-Signifikanten („Atonalität“); Toleranz; Askese/Beuteverzicht und Anrufungen des narzisstischen Selbst.

Für Žižek (2001b) ist ein *entpolitisierter, liberaler Multikulturalismus* die vorherrschende Ideologie des derzeitigen Kapitalismus: Dieser beruhe auf einer Vorstellung von einer postideologischen Welt, in der die politische Differenz zwischen ‚Recht‘ und ‚Links‘ zurückgelassen wurde und es nun mehr vor allem um die Anerkennung unterschiedlicher Lebensformen gehe. Nur eine konsequente multikulturalistische Position könne, so die hegemoniale Vorstellung, der Gefahr intoleranter Partikularismen (ethnische, sexistische, religiöse Fundamentalismen) begegnen. Die liberale Ideologie diskreditiert jede politische „Sehnsucht nach authentischem Gemeinschaftsleben per se als ‚protofaschistisch““ (ebd.: 23)⁶⁰, in ihrer postmodernen „Politik“ „wird der Konflikt der globalen ideologischen Entwürfe, die sich in unterschiedlichen Parteien verkörpern, die um die Macht kämpfen, durch die Kollaboration aufgeklärter Technokraten (Ökonomen, Spezialisten der öffentlichen Meinung...) mit liberalen Multikulturalisten ersetzt“ (ebd.: 36). ExpertInnenwissen und rationale Dialoge wollen gemeinsam jenseits von Ideologien gesellschaftliche Probleme lösen. Die Notwendigkeit, alte ideologische Trennlinien hinter sich zu lassen, wird dabei betont (z.B. New Labour). Die gegenwärtige Ideologie sei durchzogen von einer Toleranz für alle Unterschiede⁶¹, wobei – so die Kernthese Žižeks – zwischen diesem Universum der Toleranz gegenüber dem anderen *und* der rohen Gewalt bzw. dem Hass auf die Andersheit (z.B. ethnische Übergriffe) eine ‚spekulative Identität‘ bestünde:

⁶⁰ Diese Sehnsucht sei nicht automatisch faschistoid, vielmehr müsse man ihrem utopischen, nichtideologischen Charakter zustimmen: „Ideologisch wird sie erst, indem sie als die Legitimierung einer bestimmten Vorstellung dessen, was kapitalistische Ausbeutung ist, funktionalisiert wird (das Resultat des jüdischen Einflusses, die Vorherrschaft des Finanzkapitals über das „produktive“ Kapital, das in Richtung einer harmonischen „Partnerschaft“ mit den Arbeitern tendiert...)“ (Žižek 2001b: 23).

⁶¹ Vgl. dazu Badiou's Kritik an einer „Ethik der Differenz“ (vgl. Kap. 4.3), die um Anerkennung des anderen und Toleranz kreist. Das unendlich Vielfache ist nun aber – so Badiou – das Sein. Die Verschiedenheiten sind das, was ist – nicht mehr und nicht weniger. Die Schwierigkeit, und hier fängt nach Badiou Philosophie erst an, liege im Denken *des Selben*: Dieses sei immer im Kommen und an Wahrheiten geknüpft (Badiou 2003a: 33-44).

„Die allumfassende Natur der postpolitischen konkreten Universalität, die für jeden auf der Ebene des symbolischen Einschlusses gilt, diese multikulturalistische Vision und Praxis einer ‚Einheit im Unterschied‘ (alle sind gleich, alle sind verschieden) läßt, als einzige Art und Weise einen Unterschied zu markieren, die protosublimatorische Geste der Erhöhung des kontingenten Anderen (sei es in puncto Rasse, Geschlecht, Religion...) in die ‚absolute‘ Andersheit eines unmöglichen Dings in der Gestalt äußerster Bedrohung unserer Identität zu“ (ebd.: 42f).

Als bestimmend für die gegenwärtige Ideologie nennt Žižek einerseits diesen „verallgemeinerten multikulturalistischen Historismus“ (Žižek 2009: 61), dem Rechte und Werte geschichtsspezifisch sind und deren Erhöhung zu universeller Gültigkeit von der liberalen Ideologie als gewaltsamer und kulturimperialistischer Akt gedeutet werde. Andererseits – und damit verknüpft – gebe es eine ‚Hermeneutik des Verdachts‘, die Versuchen, auf Basis von hohen ethischen Beweggründen zu handeln, grundsätzlich misstraut. Demgegenüber plädiere der Liberalismus – als realpolitische Entsprechung postmoderner Ideologie – für einen wertneutralen Marktmechanismus der Rechte, eine „atomisierte Gesellschaft, in der wir Kontakte zu anderen haben, ohne wirklich mit ihnen in Beziehung zu treten“ (ebd.: 82). Als wesentliches Charakteristikum gegenwärtiger Ideologie – und damit auch Subjektivierungen – bestimmt Žižek überdies – hier auf Badiou zurückgreifend⁶² – *Atonalität*: „Das Grundmerkmal unserer ‚postmodernen‘ Welt ist der Versuch, ohne die Instanz dessen auszukommen, was Lacan den Herren-Signifikanten oder ‚Steppunkt‘ (*point de caption*) genannt hat, das Eingreifen eines zentralen Signifikanten, der der Welt ein ordnendes Prinzip auferlegt, den Punkt der einfachen Entscheidung (‚ja oder nein‘), in dem die konfuse Vielfalt gewaltsam auf eine ‚minimale Differenz‘ reduziert wird.“ (Žižek 2009: 91) Komplexität solle in der atonalen Welt bedingungslos gelten. Jede begründende bzw. ordnende Geste des Herrensingifikanten werde dekonstruiert, zurückgewiesen oder zerstreut. Die permissive Gegenwart lasse „keine Entscheidung, keine Instanz der Zweiheit, keine Bewertung“ (ebd.: 92) zu. Jedes eindeutige Engagement erscheint in einer atonalen Welt der Mannigfaltigkeit potentiell als intolerant. Die Vorstellung einer allgemeinen Historizität und Kontingenz sei wesentlicher Bestandteil dieser hegemonialen Ideologie (Žižek 2009; vgl. Kap. 4.3).

In diesem liberalen Universum, in dem ideologische Kämpfe durch ExpertInnenmanagement und Administration ersetzt werden, sei der einzige Weg Leidenschaft zu generieren bzw. Personen zu mobilisieren Angst: Als Mobilisierungsprinzip diene die Furcht vor MigrantInnen, vor Kriminalität, ökologischen Katastrophen und terroristischen Attacken.

⁶² Nach Badiou zeichnen sich atonale Welten durch folgende Merkmale aus: Abwesenheit von Punkten einer binären Entscheidung (dafür oder dagegen), Punkten der Wahrheit, die immerzu lokal auftauchen; ohne solche Punkte gibt es keine Subjekte, nur Objekte, Körper und Sprachen; in der atonalen Welt des ‚demokratischen Materialismus‘ passiert nichts, alles ist organisiert und garantiert; atonale Welten sind so komplex und verzweigt, dass darin keine Figur des Zwei auftaucht, d.h. keine Entscheidung stattfinden kann; in atonalen Welten ist die Kommunikation unendlich (Badiou 2009: 420ff; vgl. Kap. 4.3).

Einer liberalen Toleranz bzw. einer Offenheit für andere stünde gleichzeitig einer Angst vor Belästigung, einem ‚intoleranten‘ Eindringen des anderen gegenüber. Diese „Politik“ der Furcht verleugne den konstituierenden Charakter des Politischen. Jedes Subjekt solle in sicherer Distanz zu seinem Nächsten sich positionieren, wobei Toleranz den postpolitischen Ersatz für politische Emanzipation liefere (Žižek 2008; vgl. Kap. 4.3).

In der Kulturalisierung von Politik sieht Žižek die wesentliche Operation der liberalen, ideologischen Instanz: Politische Differenzen, u.a. bedingt durch Ungleichheit und ökonomische Ausbeutung, werden neutralisiert bzw. naturalisiert als Differenzen der Lebensstile, als kulturelle Unterschiede, die als solche nicht mehr überwunden, sondern nur mehr toleriert werden könnten. Gesellschaftliches Unrecht wird als Frage von Toleranz/Intoleranz recodiert (Žižek 2008: 119ff). Diese vorherrschende, liberale Ideologie anerkenne nun sowohl die Lücke zwischen formaler Gleichheit und ihrer Umsetzung als auch die ausschließende Logik jeder ideologischen Allgemeinheit: In ihrem toleranten Eingehen auf partikulare Problemlagen (z.B. Rechte Homosexueller, alleinerziehende schwarze Mütter, etc.) versuche sie Unrecht zu identifizieren und zu bearbeiten. Diese Abkehr vom Allgemeinen unterminiere nun aber jede Politisierung (vgl. Kap. 4.2), weil damit die subalternen Minoritäten ihre partikularen Forderungen nicht als universelle artikulieren könnten: Der vorherrschende, liberale Diskurs habe immer schon die einzelnen Probleme durchkatalogisiert und „spreche“ für die Minoritäten. Das spezifisch Politische, die Universalisierung partikulärer Forderungen, werde unterdrückt. Wir hätten es heute mit einer postmodernen „Identitätspolitik“ zu tun, die jeder partikularen Identität ihren Platz innerhalb der gesellschaftlichen Struktur zuweise. Jede partikulare Gruppe hätte vielfach einen fixen (Opfer-)Status, der es komplexen, staatlich orientierten Maßnahmen erlaube, ihr ‚Gerechtigkeit‘ widerfahren zu lassen (Žižek 2001b).

In weiterer Folge weist Žižek nun darauf hin, dass die postmoderne, multikulturalistische „Identitätspolitik“ – die auf der toleranten Koexistenz sich wandelnder, hybrider Gruppen beruht, die wiederum jede für sich das Recht für sich in Anspruch nehmen, ihre Kultur, ihre Identität ausleben zu dürfen – nur vor dem Hintergrund kapitalistischer Globalisierung verständlich sei. Das Kapital verbinde die je eigenen Gruppen: „Es ist genau diese Referenz auf eine wie auch immer geartete partikulare Kulturformel, die den Schirm der universalen Anonymität des Kapitals darstellt.“ (ebd.: 74) Die angebliche Opposition zwischen „Fundamentalismus“ und „postmoderner Identitätspolitik“ sei nach Žižek keine, weil beide von einer authentischen, partikularen Identität ausgingen, die es zu verteidigen oder zu schützen gelte (Žižek 2001b; vgl. Kap. 4.3).

Ähnlich gelagerte Gegenwartsdiagnosen entwickelt der psychoanalytisch orientierte Philosoph und Kulturtheoretiker Robert Pfaller, indem er auf die *Unmöglichkeiten* einer

zeitgenössischen Kultur hinweist, die sich selbst als permissiv und liberal beschreibe. Nach Pfaller manifestiere sich in einzelnen Kulturbereichen (Filmen, Sexualität, etc.) ein „Verhältnis eines als Schmutz wahrgenommenen Objekts und einer sich als Common Sense gerierenden, sauberkeitsbesessenen ‚reinen‘ Vernunft“ (Pfaller 2008: 15f). Was eventuell früher noch als mondän und glanzvoll aufgefasst wurde (z.B. Rauchen, libertine Sexualität), erscheine heute als unverständlicher „Schmutz“, dessen sich eine moralisch bzw. hygienisch aufgeladene Ratio zu entledigen habe. Diese „postmoderne Vernunft“ verweigere sich hintergründigen Auseinandersetzungen und gebe sich scheinbar dem Lustprinzip hin: Sie „redet lieber über kulturelle Differenz als über Klassenantagonismen, lieber über Gender als über Sex, sie schwärmt von der Spontaneität und Kreativität wirkungslos bleibender politischer Initiativen, anstatt sich über Fragen und Methoden wirksamer Organisation den Kopf zu zerbrechen“ (ebd.: 27). Mit dieser Fixierung auf das *Eigene* und *Reine* gehen Entscheidungen einher, die philosophisch als idealistisch und psychoanalytisch als narzisstisch bezeichnet werden könnten: „[E]in Subjekt ist etwas Besseres als ein Objekt; das Angeeignete ist besser als das Entfremdete; das Authentische besser als das Kunstvolle; das Selbstgestaltete besser als das Vorgefundene; das Konstruierte besser als das Gegebene; das Immaterielle besser als das Materielle; die Freiheit besser als das Glück.“ (ebd.: 28) In ihrem narzisstischen Charakter ignoriere die postmoderne Vernunft die Bedeutung der materiellen Welt und damit strukturelle Verhältnisse. Diese theoretische Selbstbeschränkung erscheine umgelegt auf das Politische als „Propagandistin des *Beuteverzichts*“: Obwohl im Namen der Freiheit und Emanzipation angetreten plädiere die postmoderne Vernunft den Verzicht „auf alles, was man in der Welt haben kann (und auf die Mittel, mit denen man es gewinnen kann)“ (ebd.). Die sich kritisch generierende postmoderne Vernunft, die im Schwachen immer das Gute sehe, erweise sich als „Agentin der Entpolitisierung“ (ebd.: 29). Dazu komme noch eine adornitisch geprägte „Stimmung selbstgefälliger Verzweigung an der Welt und ‚antiautoritärer‘ Passivität“ (ebd.), die heute ungefragt die Basis einer sich kritisch gebenden Intellektualität bilde:

„Deren Reflexe betreffen die Ablehnung nicht allein des Faschismus, sondern auch große Teile dessen, was man für dessen Alltagsethik (wie z.B. Disziplin, Begeisterung, Kampfbereitschaft, wissenschaftliche Rationalität etc.) hielt – und damit auch des gesamten Einsatzes sowie aller Mittel des Kampfes gegen ihn. Auf dieser Grundlage ist (...) eine luxuriöse, allein für privilegierte Angehörige westlicher Gesellschaften zugängliche postmoderne Ethik des selbstverständlichen Utopie- und Gewaltverzichts, der Vernunftskepsis sowie der Beschwerde und des Jammerns entstanden.“ (ebd.: 30)⁶³

Die These Pfallers ist nun, dass dieser kulturelle Narzissmus zu einer entscheidenden Stütze gegenwärtiger, ideologischer Hegemonie wurde. Letztere habe aber eine grundlegende

⁶³ In eine ähnliche Bresche schlägt Sloterdijk (2006), wenn er eine Ächtung thymotischer Energien wie Mut, Disziplin, Kampf, Einsatzwillen, Stolz und Stärke innerhalb der der aktuellen westlichen Kultur konstatiert.

Veränderung erfahren: Bedeutet Hegemonie im traditionellen Verständnis, dass es einer Klasse gelingt, ihre partikularen Interessen als allgemeine gesamtgesellschaftlich zu installieren, wodurch die subalternen Klassen sich mit diesen identifizieren, so operiere die postmoderne Ideologie gerade dadurch, dass sie das Allgemeine als Partikulares darstelle. Durch die Selbstbeschränkung auf das Eigene – zum Beispiel Politiken der Identität bzw. Kulturen – schließen sich diese Initiativen vom Wettbewerb um das Allgemeine selbst aus, was Pfaller als Effekt „negativer Hegemonie“ bezeichnet. Den herrschenden Klassen sei es gelungen, „unter Ausnutzung des von der reinen postmodernen Vernunft nahegelegten narzisstischen Begehrens nach dem Eigenen, die übrigen Klassen zu einer *affirmativen Desidentifizierung mit dem Allgemeinen* zu bewegen.“ (ebd.: 32)⁶⁴ Auf eine etwaige (politische) Beute werde völlig verzichtet, Kämpfe um das Allgemeine würden kaum mehr artikuliert (Pfaller 2008).

Dieser politische Verlust des Allgemeinen korrespondiere mit der Vorrangigkeit der als authentisch betrachteten Person: „Nach der Diffamierung jeglicher mit allgemeinen Ansprüchen verbundenen Vernunft ist eine extrem narzisstische, ichbezogene Kultur übrig geblieben.“ (Pfaller 2008: 93). Auf Kosten des öffentlichen theatralischen Raumes hat sich die Kultur der Intimität mehr und mehr ausgebreitet. Authentizität, die Präsentation des wahren Selbst, löst jede Beurteilung nach öffentlichen Kriterien, Codes und Regeln ab.⁶⁵ Das narzisstische Selbst ist auf sich zurückgeworfen und denunziert jedes öffentliche Rollenspiel als Form der Entfremdung. Es ist zu sehr in der uferlosen Suche nach seinem wahren Selbst verstrickt, als dass es sich mit den Augen anderer betrachten könnte. Äußere Beobachtungsinstanzen werden abgelehnt. In seiner Sehnsucht nach Selbst-Verständnis entwickelt das Selbst kein Begehren mehr nach äußerer Haltung geschweige denn äußeren Besitztümern (Pfaller 2008; vgl. Žižek 2006: 398ff).

Zwei weiteren prominenten Gegenwartsdeutungen – der einer *hedonistischen* Gesellschaft und der These vom *Glaubensverlust* – tritt Pfaller (2008: 118ff) entgegen: Eine postmoderne Haltung, die sich als skeptisch, relativistisch, ideologiekritisch und ungläubig gebärde, sei

⁶⁴ Die Präferenz für das Eigene, Ich-konforme komme auch in jenen politischen Bewegungen zum Ausdruck, die Befreiung auf die Wiederaneignung des Entfremdeten gründen: „In einer eigentümlichen, kaum jemals ausdrücklich in Frage gestellten Überdeterminierung prägt dieses Paradigma auch sämtliche emanzipatorischen Bewegungen in der Politik der letzten 40 Jahre.“ (Pfaller 2008: 55)

⁶⁵ Die liberale Trennung in einen öffentlichen und privaten Raum scheint heute u.a. deshalb völlig kollabiert zu sein: In TV-Diskussionen wird das Wort „Gesellschaft“ nicht mehr in den Mund genommen, jede Form von Kulturkritik ist verschwunden. Einzig individuelle Schicksale und Deutungen werden nebeneinander präsentiert und können sich dialogisch darüber verständigen, dass die je individuell getätigten Sätze keinen Anspruch auf Allgemeinheit erheben dürfen. Dass die Differenz zwischen einer politischen Öffentlichkeit und einem partikularistischen Privaten darniederliegt, zeigt sich auch daran, dass z.B. die feministische Forderung der zweiten Frauenbewegung, „*Das Private ist politisch!*“, in der heutigen ideologischen Instanz deplaziert wirkt: Die Differenz zwischen politischer Öffentlichkeit und privatem Raum kann nicht mehr als fixer Referenzrahmen adressiert werden, der – wie in dieser Forderung – überwunden werden soll.

selbst ein Glaube – ein Glaube an sich selbst. Der postmoderne Glaube eigne sich ideologische Formationen an, inkorporiere sie zur Steigerung der je individuellen Selbstachtung, um sich hernach dazu individuell bekennen zu müssen. Sei es am Arbeitsplatz – als Unmöglichkeit sich mit seiner Lohnarbeit *nicht* zu identifizieren – oder auf der Ebene individueller (religiöser) Überzeugungen – bei denen man sich nicht einfach einer Bewegung anschließen könne, sondern seine „bricolage“ an Sinnstiftungsangeboten zu rechtfertigen habe: Postmoderne Kultur modifiziert „Einbildungen ohne Eigentümer“⁶⁶ zu individuellen Bekenntnissen, an welche die Subjekte glauben, d.h. sie glauben an sich selbst. Die scheinbare postmoderne Distanz zu den Einbildungen entstehe als Effekt ihrer totalen Aneignung. Dadurch können die postmodernen Individuen aber an nichts mehr anderes glauben als an sich selbst (Pfaller 2008). Zweitens argumentiert Pfaller, dass durch die Abschaffung der „Einbildungen ohne Eigentümer“ die Ressourcen kultureller Lust unterdrückt würden. Postmoderne Gegenwart sei nicht hedonistisch, sondern zutiefst asketisch und von Verboten gekennzeichnet. Das betrifft vormals öffentliche Vergnügungen wie Rauchen, Trinken, die nunmehr im Privaten stattzufinden hätten: „Der vermeintliche Hedonismus unserer Kultur besteht ausschließlich in dem Imperativ totaler Selbstgefälligkeit bzw. Ich-Konformität: diese Kultur ermutigt die Individuen, sich alles zu nehmen, was sie selbst sein wollen – das heißt: alles, was sie mit ihrem Selbstbild vollständig in Übereinstimmung bringen können.“ (Pfaller 2008: 125) Das klinge auf den ersten Blick befreiend, bringe die Subjekte aber um jene Möglichkeiten und Ansprüche, die nicht mit dem Selbst und dessen Wünschen konform gingen. Übrig bleibe eine asketische Kultur, deren Freiheit vor allem darin bestehe, in der individuellen Intimität nicht belästigt werden zu wollen. Diese lustfeindlichen, narzisstischen und asketischen Einstellungen führen nun – so Pfaller – zu der gegenwärtigen Unfähigkeit zu wirksamen politischen Kämpfen: „Weil sie (die postmodernen Subjekte; Anm. D.L.) nichts mehr dulden, was nicht unmittelbar mit ihnen selbst zu tun hat und worin sie ihr idealisiertes Selbstbild problemlos wiedererkennen können, lassen sie sich bereitwillig alles wegnehmen, was geeignet wäre, ihnen noch etwas anderes, darüber Hinausreichendes zu verschaffen“ (Pfaller 2008: 127) So werde die asketische Kultur zur Stütze des politischen Beuteverzichts (Pfaller 2008).

⁶⁶ Während ‚Einbildungen mit Eigentümern‘ als Illusionen bzw. ideologische Konstrukte zu fassen sind, zu denen sich ein Subjekt bekennt bzw. davon überzeugt ist, werden ‚Einbildungen ohne Eigentümer‘ – als anderes Prinzip des gesellschaftlichen Imaginären – von den aufgeklärten Subjekten als „Illusionen der anderen“ (Pfaller 2002) betrachtet: Es sind immer *andere*, die an Faschingsmaskerade oder den Weihnachtsmann glauben. Es sind *andere* Völker, die an Magie und Zauberer glauben. Zu solch ‚Einbildungen ohne Eigentümer‘ bekennt sich niemand, es glaubt niemand daran. Diese ‚anonymen‘ Illusionen bilden nun aber, so die Pointe Pfallers, die kulturelle Ressourcen des Lustprinzips (Pfaller 2008).

2.5.2 Projekt, Netzwerk und Rhizom – konnexionistische Sackgassen

Dieser Abschnitt stellt die Figur des Projekts als vorherrschende Organisationsform postfordistischer Lohnarbeits- und Lebensverhältnisse vor. Die mit der Projektform verbundenen Erwartungen und Motive strukturieren gleichzeitig wesentlich die gegenwärtige ideologische Instanz. Will soziale Praxis als *Politik* Wirkung erzielen, hat sie, so die Annahme, sowohl in organisatorischer als auch symbolischer Hinsicht mit der Projektform zu brechen. So wie Atonalität, narzisstische Selbstanrufungen und liberale Toleranz, bildeten auch das Projekt, das Netzwerk und das Rhizom wesentliche Komponenten der gegenwärtigen ideologischen Instanz aus.

Projekt

In ihrem Hauptwerk „Der neue Geist des Kapitalismus“ befassen sich Luc Boltanski und Éve Chiapello (2003) mit den ideologischen Veränderungen im Zusammenhang mit den Wandlungsprozessen des Kapitalismus. Es wird versucht, den Zusammenhang von Kapitalismus und der Kritik an ihm zu klären, wobei mit der Konzeption des kapitalistischen Geistes einerseits der Ideologiebegriff umschifft wird⁶⁷ und andererseits das dynamische Verhältnis von Kapitalismus und Kritik besser erfasst werden kann: Es genüge nicht auf finanzielle Vergütungen (Löhne, Transferzahlungen) oder staatlich-repressive Zwangsmaßnahmen hinzuweisen, um die Beteiligung der ArbeitnehmerInnen am „absurden System“ (ebd.: 42) des Kapitalismus zu erklären. Die Menschen bräuchten „überzeugende moralische Gründe (...) um sich dem Kapitalismus anzuschließen.“ (ebd.: 45) Systemzwänge als Beteiligungsmotive sind unzureichend. Der Zwang müsse verinnerlicht werden und es brauche moralische Rechtfertigungsmodelle, die auf einer soliden Argumentation beruhen: „Der Geist des Kapitalismus verkörpert nun gerade eine solche Gesamtheit von Glaubenssätzen, die mit der kapitalistischen Ordnung verbunden sind und zur Rechtfertigung dieser Ordnung, zur Legitimation und mithin zur Förderung der damit zusammenhängenden Handlungsweisen und Dispositionen beitragen.“ (ebd. 46) Zum Erhalt seiner Mobilisierungskraft muss der Kapitalismus immerzu aus ihm äußerlichen Ressourcen schöpfen, d.h. auf moralische Dimensionen, Glaubenssätze und Rechtfertigungsordnungen verweisen, die der Kapitalakkumulation selbst nicht inhärent sein können. Dieser kapitalistische Geist, auf den der Kapitalismus bei Konfrontationen mit Rechtfertigungsforderungen als Legitimierungsressource zurückgreift, ist dabei durchdrungen von kulturellen Erzeugnissen und Paradigmen, die zumeist aus anderen als aus

⁶⁷ Auf den Ideologiebegriff wird in der Untersuchung weitgehend verzichtet. Ihre kurze Definition – „als eine Gesamtheit von gemeinsamen Glaubenssätzen (...), die sich institutionell verkörpern, im Handeln verdinglichen und die mithin in der Realität verankert sind“ (Boltanski/Chiapello 2003: 37) – ist aber durchaus anschlussfähig an die Althusser'sche Konzeption.

Rechtfertigungsgründen für den Kapitalismus entwickelt wurden. Der Geist muss dabei so gestaltet sein, dass er die Subjekte über eine attraktive Lebensperspektive an den Kapitalismus bindet und gleichzeitig Sicherheitsgarantien bzw. sittliche Gründe für deren Tun bietet. Dadurch legitimiert der Geist nicht nur den Kapitalismus, sondern er kann den Akkumulationsprozess durchaus auch einschränken. Diese Paradigmen des Geistes können sowohl zur Kritik als auch zur Legitimierung herangezogen werden, weshalb sich keine klare Trennlinie zwischen jenen ideologischen Formationen, die der kapitalistischen Akkumulation den Rücken stärken, und jenen, die Kritik daran üben, ziehen lässt. Beide – die Kritik als auch die Legitimierung – beziehen sich dabei auf die *Poleis/cités*⁶⁸, d.h. Gerechtigkeitskonventionen, die allgemeinwohlorientiert sind und universelle Gültigkeit beanspruchen. Kritik, die eine ungerechte Situation anprangert, ist dabei notwendigerweise mit der Rechtfertigung, die diese bestätigt oder entkräftet, verknüpft. Da diese Poleis durchaus dem kapitalistischen Verwertungsprozess zuwiderlaufen können, integriert der kapitalistische Geist in gewisser Weise seine eigene Kritik. Deshalb kann er auch an Hand seiner „eigenen“ Rechtfertigungsordnung kritisiert werden, besonders dann, wenn die Schere zwischen Legitimation und realer Wirklichkeit zu weit aufgeht (Boltanski/Chiapello 2003).

Das Hauptmoment bei der Ausbildung und Veränderung des kapitalistischen Geistes ist eben die Kritik. Ihre Wirkung auf den Geist des Kapitalismus entfaltet sich auf dreierlei Weise (ebd.: 69ff): Erstens kann sie vorherige Formen des Geistes delegitimieren und sie ihrer Wirksamkeit berauben. Weiters kann sich die Kritik dem kapitalistischen Prozess in den Weg stellen und dessen ProtagonistInnen zu einer Rechtfertigung zwingen. Dies kann zu einer effektiven Verbesserung der Gerechtigkeitsbedingungen führen, neue Vorgaben der Kritik können integriert werden. Drittens besteht die Möglichkeit, dass sich der Kapitalismus der Konfrontation mit der Kritik entzieht und Verwirrung stiftet bzw. seine Organisationsmodalitäten verändert (Boltanski/Chiapello 2003).

Die Wechselverhältnisse von Kritik und kapitalistischem Geist werden auf Makroebene als „Rückgewinnungsschleifen“ (ebd.: 456ff) bezeichnet: Der Kapitalismus bindet AkteurInnen (auch) durch die Kritik, die diese an Zuständen äußern, an sich. „Er bietet ihnen eine Emanzipation auf einem bestimmten Gebiet, hinter der sich allerdings neue Unterdrückungsformen verbergen.“ (ebd.) Mittels neuer Kontrollen und Unterdrückungsmechanismen gewinnt der Kapitalismus zugestandene bzw. durch die Kritik erkämpfte Autonomien zurück. Diese neuen Mechanismen können wiederum in die Kritik

⁶⁸ Das theoretische Konzept der *Polis/cité* wurde von Boltanski/Thévenot (2007) Anfang der 1990er Jahre entwickelt: Eine Polis bezeichnet dabei eine legitimes Gerechtigkeitsmodell, das beschreibt, wie AkteurInnen vorgehen, wenn sie mit der Forderung nach Rechtfertigung konfrontiert werden. Mit jeder der sechs Rechtfertigungslogiken (Erleuchtung/Inspiration, Familienwelt/Haus, Reputation/Meinung, staatsbürgerliche Welt, Marktwirtschaft, Industrie) ist jeweils eine Rangordnung verbunden, die in der Konfrontation aufgerufen wird.

geraten, weshalb das Wechselspiel zwischen Kritik und kapitalistischem Geist – neben der Kraft des Verwertungsprozesses selbst – für gesellschaftliche Dynamik sorgt (Boltanski/Chiapello 2003).

Boltanski und Chiapello trennen nun historisch drei verschiedene kapitalistische Geister (vgl. Boltanski/Chiapello 2001: 464): Der gegenwärtige Geist habe sich seit den 80er Jahren den 20. Jahrhunderts formiert und die Forderungen der 68er Bewegung nach Emanzipation und Authentizität (=KünstlerInnenkritik⁶⁹) in sein normatives Selbstverständnis integriert. Diese KünstlerInnenkritik bot gegenüber der ebenfalls vorgebrachten Sozialkritik den Vorteil „durch gewisse Umdeutungen und Glättungen mit einem liberal gemäßigten Kapitalismus vereinbar zu sein.“ (Boltanski 2007a: 7) Diese Restrukturierung des neuen kapitalistischen Geistes wurde dabei größtenteils von VordenkerInnen neuerer Managementformen geleistet: Der Kapitalismus der Gegenwart hat ein schlankes Unternehmen zum Modell, das ‚unnötige‘ Funktionen auslagert, seine MitarbeiterInnen mit zeitlich befristeten Verträgen bindet und am Weltmarkt aktiv ist. In ihrer Analyse der Managementliteratur der 1990er Jahre orten die AutorInnen mit dem Aufkommen der Netzwerk-Figur die zentrale Veränderung zum kapitalistischen Geist des Fordismus. Diese Figur wird als *projektbasierte Polis/cité*⁷⁰ theoretisch gefasst und lässt sich wie folgt charakterisieren (vgl. Boltanski/Chiapello 2003: 147ff; Bröckling 2007: 260ff):

- Im Rechtfertigungsregime der projektbasierten Polis zeigt sich „Größe“ am *Grad der Aktivität*: „Aktivität heißt, Projekte zu generieren oder sich in Projekte zu integrieren, die andere initiiert haben.“ (Boltanski/Chiapello 2001: 466). Die Unterscheidung in Arbeit und Nicht-Arbeit implodiert, das Leben besteht aus aneinanderfolgenden Projekten, die selbst dazu dienen, neue Kontakte zu schließen bzw. neue Projekte zu lukrieren. Isolation soll überwunden werden.

- Honoriert wird weiters, wer sich anpassen kann und Flexibilität zeigt. Autonomie und Risikobereitschaft rechtfertigen ebenso eine höhere Stellung wie das Wissen um Kontakte und Informationsquellen. Das ideale Subjekt des Netzwerkes stellt seine Fähigkeiten dem Gemeinwohl zur Verfügung, erweckt Vertrauen seiner KollegInnenschaft und verspricht Enthusiasmus mit seinen Visionen. Es leitet seine Gruppen nicht autoritär und fordert Toleranz, Partizipation und Mitsprache ein.

⁶⁹ Zur Differenzierung in soziale und künstlerische Kritik am Kapitalismus vgl. Boltanski und Chiapello (2003: 211-269 bzw. 449-514).

⁷⁰ Die projektbasierte Polis tritt in den 1990er Jahren den anderen sechs Poleis (s.o.) hinzu (Boltanski/Chiapello 2003: 147ff). Ihr kommt die Funktion zu, „die neue netzwerkartige und konnektionistische (sic!) Welt normativen Einschränkungen zu unterwerfen, denen zufolge alle sozialen Beziehungen im Einklang mit der Logik des Projekts zu stehen haben.“ (Boltanski 2007a: 8)

- „Der Zustand von ‚Nicht-Größe‘ kennzeichnet den, der sich nicht einsetzen kann, weil er kein Vertrauen hat, oder den, der nicht kommunizieren kann, weil er verschlossen ist, weil er borniert ist oder autoritär, intolerant und streng.“ (ebd.) Von Ausgrenzung bedroht ist, wer an Beruf, Ort oder Konzeptionen festhält.
- Das erwünschte Subjekt des Netzwerkes soll keine langfristigen Positionen einnehmen (Ehe, Berufung), sondern sich als Nomade über Stabilität, Bindungen und Wurzeln hinwegsetzen. Der Sicherheit soll die flexible Autonomie vorgezogen werden. Fixe Werte werden ersetzt durch eine Toleranz der Werte. Beziehungen werden zum zentralen Faktor im neuen Kapitalismus, sie werden zu einem Wert an sich.
- Die Individuen sind in dieser netzwerkorientierten Welt primär über ihre Beziehungen definiert, weshalb sie vor allem von zwei Sorgen getrieben werden, „der Sorge, dass es ihnen nicht gelingt, neue Verbindungen zu knüpfen oder zumindest die alten zu erhalten, also marginalisiert und ausgeschlossen zu werden, und der Sorge, sich in der unüberschaubaren Vielzahl von Aktivitäten zu verlieren und damit die Einheit des eigenen Lebens, ja die eigene Existenz zu riskieren.“ (Boltanski 2007a: 9) Aktivität wird in der projektbasierten Polis zum generellen Äquivalenzmaß, an dem die Wertigkeit von Individuen gemessen wird.
- In einer vernetzten Welt besteht das Sozialleben aus unzähligen Begegnungen und temporären Kontakten mit unterschiedlichsten Gruppen und Personen. Das Projekt bietet Anlass für diese Verbindungen und spannt für eine befristete Zeit „die unterschiedlichsten Personen zusammen und präsentiert sich über eine relativ kurze Periode hinweg als ein *Teilbereich des Netzwerkes in hohem Aktivitätsstatus*.“ (Boltanski/Chiapello 2003: 149) Das Projekt enthebt die darin Tätigen für kurze Zeit dem steten Strom der (neuen) Kontakte, es bildet ein „Wert schaffendes *Akkumulationsbecken*, das der notwendigen Netzausweitung durch eine Vervielfältigung der Konnexionen eine Basis bietet.“ (ebd.) Gerade weil das Projekt eine Übergangsform darstellt, eignet es sich für die vernetzte Welt. Die einander ablösenden Projekte erweitern die (potentiellen) Kontakte und dehnen damit das Netzwerk aus (vgl. Klopotek 2004).

Diese zentralen Momente des Netzwerkkapitalismus müssen sich jeweils im Wechsel von einem Projekt zum nächsten bewähren. Wichtig ist zu betonen, dass diese ideologischen Momente des neuen kapitalistischen Geistes in den (Lohn-)Arbeitsverhältnissen selbst präsent sind, mit strukturellen Bedingungen (Postfordismus) korrespondieren und gleichzeitig von den Subjekten internalisiert werden sollen.⁷¹

⁷¹ „‚Projekt‘ ist eine spezifische Form, die Wirklichkeit zu organisieren – ein Rationalitätsschema, ein Bündel von Technologien, schließlich ein Modus des Verhältnisses zu sich selbst. Nichts ist per se ein Projekt, aber es gibt kaum etwas, das nicht in diese Form gebracht werden könnte.“ (Bröckling 2007: 251) In seiner detaillierten Studie zum Schwangerschaftsabbruch entwickelt Boltanski (2007b: 167-220) z.B. die Zeugung eines Kindes als elterliches Projekt und weist damit nach, „daß die

Diese neuen Qualitäten wurden aus arbeitssoziologischer Sicht mit dem Idealtyp des „Arbeitskraftunternehmer“ (Voß/Pongratz 1998) gefasst oder aus kultursoziologischer Sicht als „unternehmerisches Selbst“ (Bröckling 2007) thematisiert. Die These von Voß und Pongratz ist, dass der „verberuflichte Arbeitnehmer“ des Fordismus von dem „Arbeitskraftunternehmer“ langfristig abgelöst wird: „Als Kennzeichen dieser neuen Form sehen wir (...) eine systematisch erweiterte Selbst-Kontrolle der Arbeitenden, einen Zwang zu forcierter Ökonomisierung ihrer Arbeitsfähigkeiten sowie eine entsprechende Verbetrieblichung der alltäglichen Lebensführung.“ (Voß/Pongratz 1998: 132). Dieser neue Typus hat seine Fachfähigkeiten permanent individuell weiterzuentwickeln. Soft-skills (Teamarbeit, Präsentationsfähigkeiten) und Selbstorganisationsfähigkeiten werden vorausgesetzt. Das Verhältnis zwischen AuftraggeberIn und AuftragnehmerIn ist individualisiert, ebenso wie die soziale Absicherung. Die ArbeitskraftunternehmerInnen müssen ihre Ware Arbeitskraft selbst produzieren und vermarkten, müssen sich laufend neuen Lebens- und Arbeitsanforderungen anpassen. Biografie und Alltag tendieren dazu, zu Gebieten des Selbst-Managements zu werden. Die Lebensführung ist gekennzeichnet durch variierende Arrangements zwischen Arbeit und Familie/Freizeit, der Lebensstil ist hochindividualisiert (Voß/Pongratz 1998).

Bröckling (2007) bezeichnet als ‚unternehmerisches Selbst‘ kein soziales Faktum, sondern „eine Richtung, in der Individuen verändert werden und sich verändern sollen.“ (Bröckling 2002: 179), eine „mikropolitische Ratio, auf welche die zeitgenössischen Technologien der Selbst- und Fremdführung zulaufen.“ (ebd.) Populäre Erfolgsratgeber vermitteln Verhaltensanweisungen, die nicht nur Techniken effektiver Stressbewältigung, Organisation und Karriereplanung beinhalten, sondern auch ein Modell der Selbst-Beziehung bieten und praktische Tipps, an seinem Selbst zu arbeiten. Die Lücke zwischen dem Anspruch der Ratgeber und der umgesetzten Wirklichkeit ist dabei konstituierend: „Das Zurückbleiben hinter den Erfolgsverheißungen erzeugt einen Sog, der den Einzelnen dazu bewegen soll, in der Optimierung seiner selbst niemals nachzulassen.“ (ebd.: 180) Die fortwährende Überforderung wirkt mobilisierend. Das unternehmerische, neoliberale⁷² Selbst soll sich auf den Märkten als unverwechselbare Marke (er)schaffen, seine Unangepasstheit kultivieren, seine Schwächen und Stärken analysieren und bestmöglich verknüpfen. Subjektivierung ist die Fähigkeit zwischen den verschiedensten Anforderungen Balance zu halten, eine „Balance

konnexionistische Welt sich über die Arbeitswelt hinaus erstreckt und immer weiter hineinreicht in die Sphäre der intimen Beziehungen und daß die Prekarität der beruflichen Lage der des Privatlebens entspricht“ (ebd.: 181).

⁷² Selbstregierung und politische Regierung im weiten, Foucault'schen Sinne greifen ineinander. „[I]n allen Lagen eigenverantwortlich und souverän zu handeln, wird vielmehr zur subjektiven Voraussetzung einer Ökonomie des Regierens, die auf rational kalkulierende Individuen angewiesen ist und deren Fähigkeit zur Selbststeuerung daher weniger beschneidet als kalkuliert“ (Bröckling 2002: 186). Zur neoliberalen Regierungsrationalität vgl. Foucault (2006b).

allerdings, die nicht nach einer imaginären Mitte strebt, sondern nach der Kopräsenz der Extreme.“ (ebd.: 182) Das unternehmerische Selbst stellt seine Selbstverwaltung auf Projektmanagement um, an allen Lebensphären wird gearbeitet, um deren Existenzwert zu erhöhen. Kontinuierliche Selbstoptimierung richtet sich entlang der Marktkräfte aus. In der von Bröckling analysierten Ratgeberliteratur kristallisieren sich als zentrale Begriffe dieser Subjektivierungsprogramme heraus: Selbstverantwortung; Kreativität; Eigeninitiative; Glaube an sich selbst; Anerkennung der Beratungsbedürftigkeit; aufrichtige Beziehung zu sich selbst als Voraussetzung für Erfolg; Selbstexploration; Selbstaffirmation; Empowerment; Selbstdisziplinierung und -enthusiasmierung (Bröckling 2002).

Netzwerk

Eng verknüpft mit dem Aufstieg des Projektes ist die *Verallgemeinerung des Netzwerkes* als Darstellungs- und Organisationsform (u.a. Castells 2001). Die natur- und sozialwissenschaftliche Literatur, die auf das Netz rekurriert, hat sich in den letzten Jahrzehnten multipliziert. Wurde das Netz früher eher im Sinne einer technischen Beschreibung (Telefonnetz) oder als Bezeichnung für illegitime soziale Gruppen verwendet (Verbrechernetze), so hat der Begriff heute eine grundlegende konnotative Veränderung erfahren: „Der Netzbegriff (...) wird heute neutral-instrumentell verwendet bzw. – zumindest implizit – als eine effizientere und gerechtere soziale Form dargestellt“ (Boltanski/Chiapello 2003: 193). Im Netzparadigma gehen einige wissenschaftliche Intentionen der letzten Jahrzehnte auf: Interesse an Relationen (statt Substanzen), sozialanthropologische Methoden, Informatik/Hirnforschung, Kritik an reduktionistischen Systemansätzen (Struktur, Klassen), Bewusstsein für Differenzen, Zentralität der Kommunikation als Basisoperation und techniksoziologische Konzepte (ebd.: 194f).

Als „morphologischer Begriff, der ein mehr oder weniger dichtes Geflecht von Linien und Knoten, von Kanälen und Kreuzungen bezeichnet“ (Kaufmann 2004: 182), ist das Netzwerk zu einem Schlüsselbegriff in der Beschreibung von Gegenwärtigkeit geworden. Gewendet als Imperativ – Vernetze dich! – sollen sich die Subjekte gleichsam die habituellen Dispositionen erarbeiten, die ihnen einen adäquaten Umgang mit der Kultur des Netzwerkes ermöglichen sollen. Als Abgrenzungskriterium dient dem Netzwerk dabei eine „bürokratisch-hierarchische Organisationsrationalität, die staatliche Verwaltungen, Unternehmen und gesellschaftliche Institutionen spätestens seit dem 19. Jahrhundert dominierte.“ (ebd.) Der kapitalistisch-industriellen Moderne werden eine „dezentrale Organisation, flache Hierarchien, modulare, aufgabenorientierte Koordinationen, hohe Kommunikationsdichte und virtuelle Zusammenarbeit“ (ebd.: 184) entgegengesetzt (Kaufmann 2004).

Rhizom

Ähnliche Implikationen für die Verfasstheit des gegenwärtigen kapitalistischen Geistes – und damit hegemonialer Ideologie – lassen sich aus dem Begriff des *Rhizoms* destillieren, der von Gilles Deleuze und Félix Guattari (1992) konzipiert wurde und politisch gewendet als *Multitude*⁷³ innerhalb der politischen Theorie für Aufmerksamkeit gesorgt hat. Mit neuen Begriffen und Konzeptionen legten Deleuze und Guattari⁷⁴ ein postmodernes Modell der Wissens- und Weltbeschreibung vor, das von einem Plädoyer für Heterogenität, Vielheit und einer nomadischen Wissenschaftskonzeption durchzogen ist und dessen Begrifflichkeiten in vielen Bereichen (Literaturwissenschaft, Medientheorie, Cultural Studies) produktiv rezipiert wurden.

Der Begriff des Rhizoms selbst wurde aus der Biologie in die Philosophie transferiert und bezeichnet in der Botanik zunächst ein unter oder über dem Boden wachsendes Sprossachsensystem. Es besitzt keine Hauptachsen oder vorrangigen Knotenpunkte und darf daher nicht mit einem zentralisierten Wurzelstock verwechselt werden. Das Modell des Rhizoms (s.u.), als Verwirklichung der Mannigfaltigkeiten, wird v.a. der Wurzel-Baum-Figur gegenübergestellt, welches als ‚klassisches‘ Denken von einem (z.B. dem Stamm) ausgeht und sich davon reflektierend entfernt: aus einem wird zwei, vier, acht, etc (Äste, Blätter). Dieses binäre Denken der Teilung habe nun aber „die Mannigfaltigkeit nie begriffen: um auf geistigem Wege zu zwei zu kommen, muß es von einer starken, grundlegenden Einheit ausgehen. Und vom Objekt aus gesehen kann man auf natürlichem Wege zwar direkt von dem Einen zu drei, vier oder fünf gelangen, jedoch immer unter der Voraussetzung einer starken, ursprünglichen Einheit, jener Hauptwurzel, die die Nebenwurzeln trägt.“ (Deleuze/Guattari 1992: 14) Das Mannigfaltige kann – so ihre These – nur mittels der Figur des Rhizoms adäquat erfasst werden. Als unterirdischer Strang ist dieses „grundsätzlich verschieden von großen und kleinen Wurzeln. (...) Das Rhizom selbst kann die unterschiedlichsten Formen annehmen, von der verästelten Ausbreitung in alle Richtungen an der Oberfläche bis zur Verdichtung in Zwiebeln und Knollen.“ (ebd.: 16) Es ist durch verschiedene Prinzipien bestimmt:

- Jeder Punkt eines Rhizoms kann mit jedem anderen verbunden werden (*Konnectionsprinzip*). Stränge der verschiedensten Art (Biologie, Ökonomie, Politik) können

⁷³ Die *Multitude* wird als immanente und offene Verknüpfung von gemeinsam handelnden Singularitäten aufgefasst. Sie bildet ein Beziehungsgeflecht, das weder homogen noch ident ist – d.h. u.a. kein Volk – und als politisch-soziale Klasse sich bildet, indem sie im und gegen das Empire kämpft (Negri/Hardt 2002, 2004).

⁷⁴ Mit „Tausend Plateaus“ entwerfen beide ein weitläufiges Begriffsgefüge, das viele andere wissenschaftliche Diskurse hinter sich lässt: Mit der Zurückweisung vom Struktur- und Positionsbegriff distanziert man sich eindeutig vom frz. Strukturalismus der 60er Jahre. Mit Linien, Rhizomen wird die Wirklichkeit dynamisiert, weshalb Deleuze und Guattari als Poststrukturalisten zu bezeichnen sind. Indem traditionelle philosophische Konzepte wie Subjekt, Objekt attackiert bzw. zurückgelassen werden, gilt ihr intellektuelles Projekt zudem als postmodern.

verknüpft werden, wodurch unterschiedlichste Sachverhalte und Zeichenregime ins Spiel gebracht werden. „Ein Rhizom verbindet unaufhörlich semiotische Kettenglieder, Machtorganisationen, Ereignisse aus Kunst, Wissenschaften und gesellschaftlichen Kämpfen.“ (ebd.: 17).

- Weiters ist ein Rhizom – so wie Sprache – immer eine heterogene Wirklichkeit (*Heterogenitätsprinzip*): So gibt es keine Universalität der Sprache, keine Sprache an sich oder eine homogene Sprachgemeinschaft, sondern sie stabilisiert sich und bildet regional verteilte Knollen (Dialekte, etc.) ohne sich völlig fixieren zu lassen.

- „[N]ur wenn die Vielheit tatsächlich als Substantiv, als Mannigfaltigkeit, behandelt wird, hat es zum Einen als Subjekt oder Objekt, als natürliche oder geistige Realität, als Bild und Welt keine Beziehung mehr.“ (ebd.: 17) (*Mannigfaltigkeitsprinzip*) Bestimmt wird diese Vielheit über Größen und Dimensionen. Diese Dimensionen bilden rhizomatische Gefüge, deren Natur sich in dem Maße verändert, wie die Konnexionen sich vermehren. „Anders als bei einer Struktur, einem Baum oder einer Wurzel gibt es in einem Rhizom keine Punkte oder Positionen. Es gibt nur Linien.“ (ebd.) Diese lassen das Rhizom wuchern.

- Viertens kann das Rhizom an jeder Stelle zerrissen und unterbrochen werden, „es setzt sich an seinen eigenen oder an anderen Linien weiter fort. (...) Jedes Rhizom enthält Segmentierungslinien, die es stratifizieren, territorialisieren, organisieren, bezeichnen, zuordnen etc.; aber auch Deterritorialisierungslinien, die jederzeit eine Flucht ermöglichen.“ (ebd.: 19) Die Linien verweisen unentwegt aufeinander, weshalb sich niemals ein Dualismus im Rhizom bilden kann. Das Rhizom ist anti-genealogisch. Es widerstrebt jedem Stammbaum.

- Ein Rhizom lässt sich keinem strukturalen oder generativen Modell zuordnen (*Prinzip der Kartografie*). Es hat keine Tiefenstruktur oder genetische Achse. Es besteht nicht aus Stufen oder Repräsentationen. Das Rhizom kann auch keine Kopie von irgendetwas sein, sondern es ist eine konstruktive und konstruierte Karte. Rhizome sind immer davon bedroht fixiert zu werden, in vorgefertigte Bahnen gelenkt zu werden: „Wenn ein Rhizom verstopft ist, wenn man einen Baum daraus gemacht hat, dann ist es vorbei, dann kann das Begehren nicht mehr strömen, denn das Begehren wird nur durch das Rhizom bewegt und erzeugt.“ (ebd.: 26) Rhizome können durch Phänomene wie „Vermassung, Bürokratie, *leadership* und Faschisierung“ (ebd.) unterdrückt werden, ohne jemals gänzlich zu verschwinden. Es ist die Dynamik und deren Verwirklichung selbst. Veränderungen werden mittels neuer Verknüpfungen erzeugt.

- Indem das Rhizom kein Zentrum hat, agiert es flexibler und stellt sich auf mehr Möglichkeiten besser ein. Es dient als Möglichkeit der völligen Immanenz und ist ein „azentrisches, nicht hierarchisches und asignifikantes System ohne General. Es hat kein organisierendes Gedächtnis und keinen zentralen Automaten und wird einzig und allein

durch eine Zirkulation von Zuständen definiert.“ (ebd.: 36) Das Rhizom hat weder Anfang noch Ende, es ist immer in der Mitte zwischen den Dingen. „Der Baum braucht das Verb ‚sein‘, doch das Rhizom findet seinen Zusammenhalt in der Konjunktion ‚und... und... und...‘. In dieser Konjunktion liegt genug Kraft, um das Verb ‚sein‘ zu erschüttern und zu entwurzeln. Wohin geht ihr? Woher kommt ihr? Was wollt ihr erreichen? Das sind unnütze Fragen“ (ebd.: 41).

Zusammenführung

Die Prinzipien des Rhizoms gehen mühelos in der Form des Netzwerkes auf. Das Projekt selbst wiederum kann als temporär fixiertes Produktionsarrangement im offenen Gewebe des Netzwerkes betrachtet werden. Die hier vertretene Annahme ist nun, dass die mit den Konzepten und Figuren des Projektes, des Netzwerkes und des Rhizoms verbundenen Intentionen und Erwartungen völlig aufgegangen sind in den herrschenden ideologischen Rechtfertigungsordnung kapitalistischer Vergesellschaftung: Die Momente der KünstlerInnenkritik treten den Individuen als institutionalisierte Imperative entgegen. Permissivität, Kreativität und Veränderungsdispositionen werden gefordert und gefördert. Hierarchien, Fixierungen und Zentren werden als antiquiert abgelehnt. Heterogene Bindungen, vor allem neue⁷⁵, werden gelobt, wobei gleichzeitig Angst vorherrscht, sich zu lange zu binden. Temporär begrenzte Praktiken finden an verschiedenen Orten statt. Vorstellungen des Beginns und des Endes werden abgelehnt.⁷⁶ Indem potentiell alle mit allem verknüpft werden können, wird Subjektivität direkt an Gesellschaftlichkeit und Konnektivität gebunden. Es gibt eine (Über-)Betonung des Werdens gegenüber dem Sein, d.h. auch eine Abkehr von strukturalen Analysen. In einer Netzwerkstruktur existiert das oder der (radikal) „Andere“ nicht mehr, weil sich alle Subjekte immer schon berührt haben bzw. berühren können und sich auf einem geglätteten Raum begegnen. Offenheit, Differenz, Mannigfaltigkeit, Innovation, Performanz und adaptive Toleranz werden gefordert.⁷⁷

⁷⁵ Dementsprechend wird Kommunikation bzw. Kommunikationsfähigkeit als zentral erachtet. Deleuze skizzierte 1990 die Kontrollgesellschaft, die Foucaults Disziplinargesellschaften – definiert durch Einschließung und Internierung – abgelöst habe (Deleuze 1993b), als durch „unmittelbare Kommunikation“ (Deleuze 1993a: 250; Hervorhebung D.L) und „permanente Kontrolle im offenen Milieu“ (ebd.: 151) bestimmt. Die einzelnen Einschließungsmilieus (Schule, Fabrik, Gefängnis, Krankenhaus) gingen ineinander über: „In den Disziplinargesellschaften hörte man nie auf anzufangen (von der Schule in die Kaserne, von der Kaserne in die Fabrik), während man in den Kontrollgesellschaften nie mit irgend etwas fertig wird.“ (Deleuze 1993b: 257).

⁷⁶ Zwar lernt das projektbasierte Subjekt ständig neue Personen kennen, verabschiedet diese wieder, erweitert sein Netzwerk und schafft im Verbund mit anderen laufend neue Ideen und Projekte. Diese Abläufe werden gleichzeitig angetrieben vom Versprechen und den individuellen Begehren nach Authentizität, an dessen Erfüllung die Projektstruktur wiederum scheitern muss. Ähnlich wie in Derridas *différance* wird der „Sinn“ ständig aufgeschoben.

⁷⁷ Mit diesen ‚Werten‘ korreliert eine postmoderne Ästhetik, die als marktförmiger Geschmack für das Heterogene wie Differente plädiert. Indem diese Ästhetik aber alles Universale, Geometrische, Asketische und Repetitive verwerfe – auch wenn sie sich sehr offen und genuin demokratisch gibt –

Damit soll nicht gesagt werden, dass soziale Verhältnisse realiter völlig entlang dieser Konzepte organisiert sind. Diese konnexionistischen Zugänge – die Formen des Projektes, des Netzwerkes und des Rhizoms betonen alle die Notwendigkeit von Bindungen, Kommunikationen und Beziehungen – kennzeichnen vielmehr, so unsere Annahme, die ideologische Verfasstheit westlich-kapitalistischer Gegenwartsgesellschaften: Sie gehen ein in institutionelle Selbstbeschreibungen (Staatsapparate, Unternehmungen) und treten den Subjekten als Erwartungshaltungen (z.B. innerhalb des Lohnarbeitsregimes) gegenüber. Weiters normieren und filtern sie, indem sie diskursiv festgelegt wird, was gangbar ist und was eben nicht. Nicht zuletzt finden sich die konnexionistischen Momente in den Deklarationen der „UnternehmerInnen ihrer Selbst“ wieder. Damit prozessieren sie wesentlich in der ideologischen Instanz von Gesellschaft. Sie entfalten als „kapitalistischer Geist“ in Regierungsprogrammen strukturierende Wirkung, indem sie normativ festlegen, wie soziale Beziehungen adressiert und organisiert werden sollen.

Kritik

Vor dem Hintergrund der Fragestellungen sind vier Anmerkungen zu dieser Präsenz konnexionistischer Momente innerhalb der ideologischen Instanz zu machen: Die Frage, inwieweit die Strukturformen des Netzwerkes bzw. des Projektes gegenwärtige Vergesellschaftung in einzelnen Teilbereichen bestimmen – zum Beispiel innerhalb des Lohnarbeitsregimes oder als Modus sozialer Adressierung –, ist für die Forschungsfragen hier ‚relativ‘ nebensächlich und muss detaillierten, soziologischen Untersuchungen überlassen werden. Mehr von Relevanz ist, dass die konnexionistischen Konzepte ideologisch hegemonial sind, weil dies Auswirkungen auf die vorherrschenden Politikvorstellungen und deren begrifflicher Ausbuchstabierungen hat. Zweitens ist es wichtig, die konnexionistischen Konzepte nicht als singuläre Neuerungen zu beschreiben, sondern eingebunden in ein institutionelles Arrangement von Regierungsstrategien und individuellen Selbstregierungen. Diese Wechselverhältnisse werden in Anlehnung an Foucault (2006a, 2006b) von den englischen *governmentality studies* (u.a. Dean 1999; Rose/Miller 2008) eingehend analysiert. Nur die Einsicht, dass die konnexionistischen Momente als Teil des postfordistisch-kapitalistischen Geistes – und damit eingebunden in Herrschaft und deren Legitimierung – aufgefasst werden, kann davor bewahren, dass man sich bereits auf einem glatten sozialen Terrain wähnt, auf dem gänzlich freie Verknüpfungen möglich wären. Drittens gilt es die widersprüchlichen Ebenen zu berücksichtigen, die mit den konnexionistischen Imperativen aufgemacht werden: Das unternehmerische,

und vollkommen unkritisch gegenüber den gegenwärtigen Marktpraktiken ist, verschließe sie sich gleichzeitig gegenüber radikaler politischer wie künstlerischer Ästhetik – und damit radikaler Politik (Groys 2001).

konnexionistische Selbst wird an- und aufgerufen, während sich gleichzeitig eine Heerschar an neuen Autoritäten (z.B. BeraterInnen, Ratgeberliteratur, Coaches) entwickelt, die das Selbst adäquat führen wollen. Viertens muss das konnexionistische Selbst, hier ähnlich dem „unternehmerischen Selbst“ (Bröckling 2007), als ein „Subjekt im Gerundivum“ (Bröckling 2002: 178) betrachtet werden: Es beschreibt weniger eine empirische Gegenwärtigkeit, sondern eine Entwicklungsrichtung, wie man zu sein habe. Dadurch entsteht erst die Dynamik, in der das Scheitern des Selbst als Ergebnis zu geringer Selbstdisziplinierung erklärt wird.

Umgelegt auf vorherrschende Stränge gegenwärtiger, politischer Praktiken lassen sich vielleicht drei Antwortmöglichkeiten auf diese hegemoniale Projektkultur ausmachen: Einem neokonservativen Kurs sind hybride, dynamische Identitäten immer schon suspekt gewesen. Die dem Kapitalismus inhärente, permanente Selbstrevolutionierung – alles Ständische und Stehende verdampft – wird nicht zur Kenntnis genommen. Bewegungen werden reterritorialisiert und Bezugnahmen auf scheinbar fixe Konzepte wie Kultur, Religion und Nationalstaatlichkeit sollen helfen, der als relativistisch empfundenen Fluidität „Werte“ entgegenzusetzen. Ein zweiter Strang bestreitet auf Basis einer alten Ideologiekritik die prinzipiellen Neuerungen durch die Projektform. Bezug genommen wird dabei zumeist auf fordistische Rechtfertigungsnormen. Ein dritter Kurs wiederum bezieht sich positiv auf die im Projekt angelegten (demokratischen) Potentialitäten, sieht diese aber wesentlich durch Herrschaftsverhältnisse eingeschränkt (z.B. Negri/Hardt).⁷⁸

Notwendig erscheint dem gegenüber ein vierter Zugang zur bzw. Umgang mit der Projektkultur, der in einen Begriff von *Politik* noch zu gießen sein wird. Die Tatsache, dass die „KünstlerInnenkritik“ am fordistischen System heute den Individuen als Imperativ innerhalb unsicherer gewordener sozialer Absicherungen entgegenschlägt, kann nicht dazu führen, dass die in dieser Kritik zentralen Elemente unreflektiert als politische Forderungen artikuliert werden. Gleichzeitig darf sich eine ‚Praxis der *Politik*‘ (vgl. Kap. 3.4.2) auf organisatorischer Ebene nicht als Netzwerk konstituieren oder gar beschreiben, will sie emanzipatorischen Charakter erlangen, d.h. zusätzlich zu einer Kritik des kapitalistischen Geistes der Gegenwart an und in den Produktionsverhältnissen Veränderungen herbeiführen. Vorläufig lassen sich mehrere Gründe anführen, weshalb für einen Politikbegriff ein Bruch mit den konnexionistischen Momenten als notwendig erscheint (vgl. Kap. 3.4.3):

- *Unmöglichkeit von Antagonismen*: Grundlegende Konflikte und Brüche würden die Kommunikationen im Netzwerk nur an ihrer Ausbreitung hindern. Kleinere Konflikte

⁷⁸ In diesen Zugang lassen sich all jene politischen Versuche einreihen, die in der (Netzwerk-)Struktur neuer Medien (Internet, Blogs) Keimformen demokratischer Zukünfte angelegt sehen wollen.

hingegen werden als Inkonsistenzen und Differenzen produktiv als zusätzliche Beiträge verwertet.

- *Entschärfung durch Inklusion*: Das Netzwerk begegnet als offenes, ständig erweiterbares Gefüge. Es ist aufnahmefähig und dynamisch. Fundamentale Kritik am Netzwerk lässt sich daher kaum formulieren. Jeder Keim einer Kritik wird als „guter Beitrag zur Weiterentwicklung“ oder „interessanter Einwand“ inkludiert.

- Im Netzwerk gibt es *kaum GegnerInnen*: Der/die Andere und dessen/deren weitergehenden Kontakte werden vom konnexionistischen Selbst als „Sozialkapital“ (Bourdieu) betrachtet. Weitere Kontakte und deren Wissen können wiederum nützlich sein, ein Antagonismus kann sich nicht aufbauen. Notfalls intervenieren Dritte mittels Mediation und Aufrufen zum Dialog.

- *Immanente Ausbreitung*: Das Netzwerk kennt weder Hierarchie noch Repräsentation. Einzelne Fluchtlinien breiten sich horizontal aus. Mit der Verabschiedung von hierarchischen Beschreibungen und/oder Formen gerät aber leicht die Tatsache aus dem Blick, dass Gesellschaft eben hierarchisch strukturiert ist.

- Das Netzwerk lässt in seiner Symbolik kaum *Verdichtungen, Knoten* und *Verhärtungen* zu, die Stabilität beanspruchen könnten. Diese werden eher als Kommunikationsblockaden gedeutet. Das konnexionistische Selbst wiederum geht als Netzwerkelement in seinen (potentiellen) Verbindungen und Verknüpfungen auf.⁷⁹ Für Identitäten, die zwischen dem Selbst und dem Ganzen anzusiedeln wären (Klassen, Gruppen) besteht kaum die Möglichkeit.

Auch wenn hier nicht der Platz vorhanden ist um u.a. die Kritik von Žižek an Deleuze aufzubereiten, so sollte doch klar geworden sein, dass sich dessen Vitalismus, die Betonung der Mannigfaltigkeiten, Überschreitungen und Intensitäten nur allzu leicht in den gegenwärtigen kapitalistischen Geist einschreiben lässt.⁸⁰ In ähnlicher Weise kann das auch für die Charakteristika der Multitude gesagt werden. Zwar ist der immanenten Ausbreitung der demokratischen Netzwerkfigur bei Negri und Hardt die ausbeuterische Souveränität des

⁷⁹ Korrespondiert mit dieser Auflösung des Selbst in seinen Kommunikationen und Bezügen nicht auch die von Žižek (2001a: 7f) konstatierte akademische Abwehrhaltung gegenüber dem cartesianischen Subjekt, die so verschiedene Richtungen (postmoderne Dekonstruktion, Kommunikationstheorie, feministische Ansätze, Ökologien, Postmarxismen) vereint? Muss daher nicht gerade angesichts der konzeptionellen wie ideologischen Durchsetzung des Projekt- bzw. Netzwerkgedankens (politische) Subjektivität neu gedacht werden, ohne dabei aber zum selbsttransparenten *cogito* zurückzukehren?

⁸⁰ Manche Konzepte bei Deleuze rechtfertigten es ihn als „Ideologen des Spätkapitalismus“ (Žižek 2005: 128) zu bezeichnen. Das Denken von Foucault, Deleuze und Guattari, „den ultimativen Philosophen des Widerstands, der randständigen, vom hegemonialen Netzwerk der Macht unterdrückten Positionen“ (ebd.: 141) sei „in Wirklichkeit die Ideologie der neuen herrschenden Klasse“ (ebd.).

Empire bzw. die Kontrollgesellschaft (Deleuze) gegenübergestellt⁸¹, doch scheint der Betonung konnexionistischer Momente – auch in Frontstellung gegen binäre Zugänge, Strukturbegriffe, Fixierungen – jegliche emanzipatorische Wirksamkeit abhanden gekommen zu sein.⁸² Zu sehr bestimmen sie die gegenwärtige, ideologische Rechtfertigungsordnung.⁸³ Der heutige Kapitalismus folgt weder einer Logik der Normalisierung oder Vereinheitlichung noch schafft er einen „eindimensionalen Menschen“ (Marcuse). Vielmehr wird die „Logik des regellosen Exzesses“ (Žižek 2005: 129) selbst zur Norm – eine Norm, die jeglichen Anschein von Normierung von sich weisen muss.

Die (politische) Betonung von Mannigfaltigkeiten und Differenzierungen schlägt daher an jenem Punkt um in eine affirmative Haltung gegenüber gegenwärtiger Vergesellschaftung, wo der strukturelle Rahmen möglicher Differenzierungen, d.h. das Zusammenspiel von kapitalistischen Produktionsverhältnissen und liberaldemokratischer politischer Praxis, unhinterfragt akzeptiert wird. Aus diesen Gründen scheint die Verteidigung konnexionistischer Momente im politischen Feld und/oder inkorporiert in einem Politikbegriff kontraproduktiv. Deshalb wird hier für einen Bruch mit den ideologischen Selbstbeschreibungen des kapitalistischen Geistes plädiert⁸⁴: „In einer solchen Konstellation besteht der erste kritische („aggressive“, gewaltsame) Schritt im Rückzug in die Passivität, in der Weigerung, teilzunehmen – dies ist der notwendig erste Schritt, der gleichsam den Boden für wahre Aktivität bereitet, für einen Akt, der die Koordinaten der Konstellation wirklich ändert.“ (Žižek 2005: 8f) Dieser Akt kann nur politisch sein. „[D]ie Kunst, anders anders zu sein“ (Bröckling 2007: 283) als die unternehmerischen, konnexionistischen Subjektivierungsprogramme und deren Anrufungen es verlangen, benötigt daher einen politische Grundierung.

⁸¹ Zur Kritik am Konzept der Multitude vgl. u.a. Laclau (2004), Mouffe (2005) und Žižek (2005: 145ff).

⁸² Zur Kritik der postoperaistischen ‚Äquivalenzkette‘ von ‚immaterieller Arbeit‘–Kreativität–Netzwerk–Befreiung und deren Verweigerung von Materialität vgl. Pfaller (2008: 197ff).

⁸³ Und gilt dies nicht in ähnlicher Weise für die Butler’schen Konzepte der Performativität und Subversion, die die binäre Normalisierungsmacht der „heterosexuellen Matrix“ aufsprengen sollen? Muss nicht die Forderung nach Travestie oder Geschlechter-Parodie – zur Verdeutlichung des Kontingenz- und Imitationscharakters jeder Geschlechtsidentität (Butler 1991: 190ff) – in einem ideologischen Umfeld verpuffen, in dem die performative Selbst-Veränderung verlangt wird und sich noch jede subversive Projektidee einzuschreiben hat in das „konkrete Allgemeine“ des Kapitals? Und so lässt sich Bröckling nur zustimmen: „Die nomadischen, ‚queeren‘ oder hybriden Subjekte, die als emphatisch aufgeladene Gegenanrufungen poststrukturalistische Theorien (...) bevölkern, mögen zwar den auch in einer nachdisziplinären Gesellschaft noch wirksamen Homogenisierungsdruck mit einem Vexierspiel unscharfer oder wechselnder Identitätskonstruktionen unterlaufen, dem Flexibilisierungsimperativ einer radikalisierten Marktökonomie haben sie wenig entgegenzusetzen.“ (Bröckling 2007: 285)

⁸⁴ Der Versuch, mit Hilfe eines anders akzentuierten Politikbegriffes eine Frontstellung zum neuen kapitalistischen Geist aufzubauen, erscheint vielversprechender als ein Festhalten an der konnexionistischen Semantik versehen mit dem Hinweis, dass „nur“ die herrschaftliche Verhinderung bzw. Ausbeutung bekämpft werden müsse, um der potentiellen, „absoluten Demokratie“ (Negri/Hardt) der Netzwerkvielfalt zum Durchbruch zu verhelfen.

2.5.3 Die politische Bewährungsprobe

Diese Strukturierung des kapitalistischen Geistes bzw. gegenwärtiger, hegemonialer Ideologie wirkt sich – davon lässt sich ausgehen – wesentlich auf den politischen Diskurs und die Selbstbeobachtungen des politischen Feldes aus⁸⁵: Politische AkteurInnen beschreiben ihre Tätigkeiten und Forderungen mittels konnexionistischer Semantik. Politische Programme begründen sich mit dem Hinweis auf ihr Aktivierungspotential. Wo sind die Organisationen, die nicht kreative Dynamik, Aktivität und Innovation für sich beanspruchen wollen? PolitikerInnen haben in ihrer Selbstdarstellung offen zu sein und ihre Netzwerke ständig für neue Kontakte bereit zu halten. Es gebe gleichsam keine politischen Feinde mehr, nur mehr freundschaftliche Konkurrenz um den WählerInnenmarkt. Konflikte werden ehestmöglich dialogisch aufgelöst. Politische Regierung erwartet, schafft und fördert die Figur des unternehmerischen Selbst, wobei sie ihren Regierungs- wie Herrschaftscharakter gern verleugnet. Etc.

Wie sehr die postmoderne Semantik den politischen Diskurs bestimmt, zeigt sich nicht zuletzt daran, dass bei Verstößen gegen die impliziten (sprachlichen) Normen mit Exklusion aus dem politischen Feld zu rechnen ist: Vorwürfe der Unflexibilität, Inaktivität, Gesprächsverweigerung, Homogenität, Reformresistenz etc. senken das symbolische Kapital von politischen AkteurInnen rapide. In Anlehnung an Boltanski und Thévenot (2007) ließe sich daher deren Konzept der „Bewährungsprobe“ mittels theoretischer Verschiebung⁸⁶ auf das politische Feld umlegen: An Hand welcher (semantischen, ideologischen, begrifflichen) Kriterien konstituiert sich das gegenwärtige politische Feld und seine Grenzen? Mittels welcher politischer „Werteskalen“ finden Beurteilungen statt bzw. werden politische Positionen verteilt? Welche Vorgangsweisen und Forderungen werden als legitim erachtet,

⁸⁵ Hier lässt sich auf Marx' Einteilung verweisen, in der dieser die Politik als eine ideologische Form – neben der Philosophie, Kunst, Religion und Juristerei – den Produktionsverhältnissen zwar gegenüberstellt, ihr aber potentielle Eigenständigkeit zugesteht: In der Politik und den anderen ideologischen Formen werden sich die AkteurInnen der ökonomischen Kämpfe nicht nur ‚bewusst‘, sondern sie fechten diese darin auch aus (MEW 13:9).

⁸⁶ Das Konzept der Bewährungsprobe verknüpft den Kapitalismus, dessen Geist und die Kritik daran, um innerhalb eines Theorierahmens Kräfteverhältnisse und Gerechtigkeitsnormen zu integrieren. Jede Bewährungsprobe beinhaltet dabei stets eine Kraftprobe zwischen AkteurInnen, die mehr oder minder entlang von legitimen Wertigkeitsordnungen abgehandelt wird. Eine Wertigkeitsordnung wird aber nur dann als gerecht betrachtet, wenn gleichartige Ressourcen im Spiel sind und die Gerechtigkeitsstruktur der Bewährungsprobe von allen akzeptiert wird (Boltanski/Chiapello 2003: 72ff). Umgelegt auf das politische Feld heißt dies nun, die Frage nach den als legitim erachteten Wertigkeitsordnungen des Feldes zu stellen. Es geht daher in dieser kurzen Untersuchung nicht um die Bewährungsproben des Kapitalismus, sondern die des politischen Feldes, wobei letzteres natürlich wesentlichen Anteil an der Rechtfertigung kapitalistischer Reproduktion(sverhältnisse) hat.

um in das Feld inkludiert zu werden? Mit welchen Rechtfertigungsforderungen sind (neue) politische Praktiken konfrontiert, um als politisch gelten zu können?

- *Legalität*: Selbstverständliche Voraussetzung, um überhaupt als politische Praxis anerkannt zu werden, ist die Akzeptanz staatlicher Gesetze und der formalen Prozesse, die politische Regelungen via Gesetz kanalisieren. Politik ist in diesem Sinne an Rechtsstaatlichkeit bzw. die Verfassung gekoppelt. Sie hat gewaltfrei zu sein und die Grenzen ihrer Reichweite anzuerkennen.

- *Abgrenzung*: Das vorherrschende politische Feld grenzt sich (diskursiv) einerseits von Fundamentalismen aller Art ab. Darunter fallen neben terroristischen Bedrohungen potentiell auch all jene politischen Praktiken, die sich als Wahrheit beschreiben und/oder daraus gesamtgesellschaftliche Ansprüche ableiten wollen. Andererseits grenzt sich das politische Feld verbal von Populismen ab (vgl. Kap. 1), worunter meistens das irrational-instrumentalistische Bespielen von Ressentiments mittels charismatischer Figuren verstanden wird. Indirekt beschreiben sich politische Praktiken daher als um das „bessere Argument“ bemüht.

- *Inklusion*: Jenseits dieser Abgrenzungen scheint das Feld inhaltlich und formal für alles offen zu stehen. Neue Ideen zum Beispiel von ‚zivilgesellschaftlichen‘ AkteurInnen, NGOs oder ExpertInnenkomitees werden wohlwollend integriert, Meinungen akzeptiert und Offenheit signalisiert. Politische AkteurInnen müssen Anschlussfähigkeit zeigen. Sie sind vom Flexibilisierungsimperativ getrieben. Mit dem Vorrang der Inklusion einher geht die Privilegierung von Kommunikation und Dialog. Politische Praktiken beschreiben sich nicht als Kampf.

- *„Negative Hegemonie“*: Wie schon erwähnt zeichnet sich das politische Feld durch die Abwesenheit von Diskursen aus, die mittels eines Gesellschaftsbegriffes Kollektivität behandeln würden. Es gibt scheinbar keine Ebenen des Allgemeinen mehr, zu deren Füllung partikuläre Interessen bzw. Identitäten in hegemonialen Kämpfen antreten könnten. Der politische Kampf um die Repräsentation des Allgemeinen finde nicht mehr statt („Beuteverzicht“). Wie Pfaller (2008) aber richtig bemerkt, wurde diese ‚negative Hegemonie‘ von den herrschenden Klassenfraktionen politisch durchgesetzt.

- *Authentizität*: Initiativen oder Ideen werden umso wahrscheinlicher als politisch integriert, je intensiver und authentischer sie das ausdrücken, wofür sie sich halten: Im politischen Feld präsentieren sich laufend Personen und Gruppen, die für sich selbst sprechen. Es gibt eine Vorrangigkeit der Präsentation vor der Repräsentation. Für jemanden anderen zu sprechen oder die Stimme anderer zu ergreifen wird als Verzerrung einer angeblich vorhandenen authentischen Selbstäußerung verstanden.

- *Adressierung*: Das politische Feld in seiner Koppelung an staatliche Apparate ruft seine politischen LaiInnen entweder als individuelle Subjekte (z.B. StaatsbürgerInnen) oder als

Elemente einer kollektiven Identität (Nation, Bevölkerung) an. In der staatlichen Macht verknüpfen sich individualisierende Techniken und totalisierende Verfahren (vgl. Foucault 2005: 247; Poulantzas 2002: 90). Dazwischen – etwa Gruppen oder Klassen – gebe es kaum Identitäten, zu deren Vertretung politische Praxis antreten könne.⁸⁷

An Hand dieser Kriterien grenzt sich das liberal-demokratische Feld ab und filtert diejenigen Praktiken, die legitim als politische inkludiert werden können. Eben weil das politische Feld im Zuge seiner historischen Konstituierung auch den Politikbegriff monopolisiert hat (vgl. Kap. 2.2), lässt sich das Konzept der Bewährungsprobe auch auf die Bedeutungen, die der „Politik“ sozial zugeschrieben werden, umlegen: Die oben beschriebenen Kriterien legen daher gleichzeitig auch den normativen Rahmen dessen fest, was als Politikbegriff gegenwärtig akzeptiert wird.⁸⁸

Eine intendierte Erneuerung eines Politikbegriffes muss sich gewahr sein, dass die Bewährungsproben mit der Kritik an diesen aufs Engste verknüpft sind, da diese die bestehende Ordnung und deren Wertigkeitsskalen in Frage stellt. Der Einfluss der Kritik dynamisiert die Bewährungsproben. Boltanski und Chiapello (2003: 75ff) unterscheiden nun zwei Kritikarten: Die *korrektive* Kritik will die vorhandenen Bewährungsproben straffen, d.h. ihr Konventionalisierungsniveau ausbauen und die Verfahren institutionalisieren. Dabei deckt sie „Ungereimtheiten“ auf, in denen einzelne AkteurInnen gegen die legitimen Gerechtigkeitsprinzipien verstoßen, indem sie zum Beispiel auf nichtadäquate soziale Ressourcen zurückgreifen. Die vorhandenen Bewährungsproben sollten gerechter gestaltet werden, so diese Kritik. Die *radikale* Kritik hingegen will nicht die Bedingungen der Bewährungsprobe korrigieren, sondern diese abschaffen bzw. durch eine neue ersetzen. Die Gültigkeit der Probe wird bestritten und damit deren Existenzrecht in Frage gestellt (Boltanski/Chiapello 2003).

In beiden Fällen beziehen sich die Bewährungsproben auf die Gerechtigkeits- bzw. Rechtfertigungsmuster der sieben *poleis*. Wiederum umgelegt auf das politische Feld müsste die korrektive Kritik zum Beispiel nachweisen, dass sich die politischen AkteurInnen nicht an die Bewährungsproben (s.o.) halten, ihr eigenes Selbstbild dem Zu- und Umgang mit der

⁸⁷ Diese, sicherlich ausbaufähigen, Kriterien der Bewährungsprobe des politischen Feldes beziehen sich, um dies nochmals deutlich zu machen, auf die Selbstbeschreibungen des Feldes, die wesentlich von der als postmodern beschriebenen ideologischen Instanz mitbestimmt werden. Das heißt keinesfalls, dass politische Praktiken und Prozesse tatsächlich so organisiert sind. So ist z.B. das politisch-staatliche Kräftefeld natürlich durchzogen von politischen Kämpfen, aber die AkteurInnen werden sich hüten, ihre Praktiken als solche zu bezeichnen.

⁸⁸ Der vorherrschende Politikbegriff und die legitimen politischen Praktiken verweisen wechselseitig aufeinander und stabilisieren sich im und als Staat. Beide Ebenen reproduzieren sich – über die Strukturen des Feldes, Handlungsmuster, habituelle Dispositionen – daher als *doxa* (Bourdieu 1976), d.h. als stillschweigendes Einverständnis darüber, was als selbstverständlich vorausgesetzt bzw. als legitim aufgefasst wird.

legitimen Probe nicht entspricht. Will nun ein anders akzentuierter Politikbegriff im politischen Feld selbst sowie gegenüber der postmodernen Ideologie Wirkung zeigen, muss er seinen Einsatz *auch* als Kritik formulieren. Indem der hier anvisierte Begriff von *Politik* sich (vorerst) in Abgrenzung zu Staatlichkeit definieren soll und daher auch Abstand zu Praktiken der Regierung und Bürokratie gewinnen muss, ist diese Kritik radikal: Die Bewährungsproben sollen verschoben werden.

In der Ausformulierung dieser Kritik an den vorherrschenden – in der ideologischen Instanz wie innerhalb des politischen Feldes prozessierenden – Politikbegriffen gilt es dabei die hier schon angesprochenen (vgl. Kap. 2.5.2) *Wechselwirkungen zwischen Kritik und kapitalistischem Geist* bzw. *ideologischer Instanz* mitzubedenken: Im Zuge von historischen „Rückgewinnungsschleifen“ könnten die hier vertretenen Dimensionen von *Politik* (vgl. Kap. 3.4, 5) in einer, dann neuen, ideologischen Instanz wiederum strukturstabilisierend bzw. herrschaftsfördernd auf emanzipatorische Kräfte zurückschlagen. Diese Möglichkeit gilt es im Auge zu behalten.

2.6 Zwischenbetrachtung

Die bisher vorgestellten Module hatten neben ihrer je spezifischen Fragestellung die gemeinsame Aufgabe, den Argumentationsverlauf dieser Arbeit theoretisch aufzubereiten und ihren Einsatz begrifflich anschlussfähig zu machen. Aus der vorgenommenen Diskussion einzelner Zugänge sowie in Abgrenzung zu vorhandenen Politikbegriffen hat der hier intendierte Begriff von *Politik* bereits erste Konturen angenommen. Zu dessen Schärfung tritt nun der folgende Hauptteil – Kapitel drei und vier – an:

Modul 2.1 hat die Variabilität politikwissenschaftlicher Politikbegriffe verdeutlicht. Diese bedingen weitgehend den Zugang zum empirischen, politischen Feld und legen den analytischen Blickwinkel sowie das Erkenntnisinteresse in groben Zügen fest.

Modul 2.2 hat auf Basis praxeologischer Zugänge und unter Rückgriff auf zentrale Denkschemata Bourdieus ein mögliches Grundgerüst politischen Soziologie entwickelt, deren Aufgabe in der Beschreibung, Analyse und auch Kritik politischer Praktiken und Prozesse liegen könne. Qua Positionierung, Methodik und Zeitstruktur könne sich politische Soziologie der *Politik* aber nur ‚annähern‘. Politikwissenschaftliche wie soziologische Untersuchungen politischer Prozesse könnten den Eigensinn politischer Praxis, deren ‚praktischen Sinn‘ (Bourdieu), welcher eng mit politischer Subjektivität/Subjektivierung verbunden ist, kaum erfassen. *Politik* beinhalte daher immer auch einen Bruch mit der Soziologie und deren Voraussetzungen (vgl. Kap. 5.4).

Ein anders gelagertes ‚Scheitern‘ wurde als mitschwingendes Merkmal poststrukturalistischer Zugänge zur Politikthematik herausgestellt (Modul 2.3): Die

Dekonstruktion ist jene ‚Methode‘, die den Fokus auf das Scheitern von Sinn- und Sozialordnungen und der Unmöglichkeit von ‚Präsenz‘ legt. Dies mag für Sozial-, Geschichts- und Literaturwissenschaften von zentraler Relevanz sein. Politische Praxis selbst lässt sich damit aber kaum begreifen. Vielmehr könne die popularisierte Anwesenheit manch poststrukturalistischer Motive innerhalb gesellschaftspolitischer Diskurse, so die Annahme, einer Entwicklung eines erneuerten Politikbegriffes entgegen stehen.

Anschließend hat Modul 2.4 kurz marxistische Politikvorstellungen skizziert, wobei mit Althusser ein Zugang näher vorgestellt wurde. Dessen strukturaler Marxismus ist einerseits anschlussfähig an eine Konzeption politischer Praxis, andererseits bildet er einen zentralen theoretischen Referenzpunkt für jene drei Theorien, die nachfolgend diskutiert werden. Als wichtigstes Merkmal marxistischer Politikkonzeptionen lässt sich deren Einbindung in eine Vorstellung von gesellschaftlicher Totalität und der damit einhergehenden Verknüpfung von Politik mit den ökonomischen Produktionsverhältnissen bezeichnen. Als Element des Klassenkampfes ist politische Praxis im Marxismus weiters immer kollektiv. Politische Praxis bearbeitet und rekonfiguriert soziale Verhältnisse.

In einer detaillierten Auseinandersetzung mit der gegenwärtigen Konjunktur der ideologischen Instanz, welche als postmoderne Vernunft bestimmt wurde, hat letztlich das Modul 2.5 zentrale Merkmale postmoderner Ideologie entfaltet: Betonung konnexionistischer Momente, Vorrangigkeit der Projektform, narzisstische Anrufungen/Subjektivierungen, „negative Hegemonie“, Beuteverzicht, liberale Toleranz, Verbote, Selbstbeschreibung als heterogen und permissiv, Atonalität, etc. *Politik* bzw. ein Politikbegriff müsse mit dieser, als hegemonial eingeschätzten, postmodernen Vernunft brechen, will sie/er emanzipatorischen Charakter für sich beanspruchen (vgl. Kap. 3.4.3).

In den bisherigen Modulen wurde *Politik* – kursiv geschrieben – nur in vagen Umrissen skizziert. Größtenteils wurde sie durch Abgrenzungen von anderen Politikbegriffen als noch zu füllender Signifikant herausgestellt. *Politik* könne nicht mit Praktiken, Prozessen und Strukturen identifiziert werden, die die politische Soziologie als politisch fasst. Sie dürfe daher nicht mit dem Staat, dessen Apparaten, Institutionen und Personal gleichgesetzt werden. Dies schließt daher einen juridischen Zugang, der Politik an Gesetzgebungsprozesse koppelt und/oder ihre Reichweite von Verfassungen festgelegt sehen will, aus. *Politik* könne weiters nicht mit Macht, Herrschaft oder deren Ausübung identifiziert werden, auch wenn ihr Bezug auf Macht- und Herrschaftsverhältnisse zentral ist. Letztlich dürfe *Politik* nicht als raum-zeitliches, soziales Arrangement, dessen Grenzen ein für alle Mal festgelegt seien, aufgefasst werden. Sie ist in diesem Sinne kein sozialer Zustand, sondern eher ein praktischer Modus der subjektiven Involvierung, der kollektiven Bearbeitung sozialer Verhältnisse.

Stattdessen wurden bisher folgende Dimensionen *von Politik* mehr angedeutet denn detailliert herausgearbeitet. *Politik*...

- beinhaltet die völlige Involvierung beteiligter Subjekte. Politische AkteurInnen gehen in ihrer politischen Aktivität auf. Sie können sich darin nicht selbst objektivieren. Betrachten sie sich aus dem Blickwinkel politischer Soziologie müssten sie ihren ‚praktischen Sinn‘ (Bourdieu) für politische Praxis verlassen. *Politik* impliziert daher immer die Praxis politisierter Subjekte. Sie ist Bewegung und Transformation. Das politische Subjekt ist mit seiner Praxis verwoben und muss daher Fragen nach seiner sozialen Bedingtheit geradezu ausblenden.

- ist immerzu kollektiv. Es gibt keine individuelle Politik. Damit rücken aber Fragen der Organisation ins Blickfeld. Sie ist zweitens ‚kollektiv‘, weil die politischen AkteurInnen in ihren Praktiken und Argumentationen den Anspruch auf das Reden und Handeln für das Ganze bzw. für alle haben. Es soll Kollektivität bearbeitet werden – ein Verband, ein ‚Gemeinwesen‘, gemeinsame Bedingungen. *Politik* bezieht sich damit auf gesellschaftliche Totalität. Sie ist daher ‚exzessiv‘ gegenüber partikularen Festlegungen wie Festschreibungen.

- taucht nicht per se an den Orten auf, die ihr von der Gesetzwissenschaft, der Politikwissenschaft oder der politischen Soziologie zugeteilt werden. Sie ist nicht identisch mit Staatlichkeit oder dem politischen Feld. Stattdessen kann jede soziale Praxis Politik sein, wenn sie die hier noch zu fixierenden Dimensionen (vgl. 3.4.2) integriert.

- existiert im Verhältnis zu den ökonomischen Produktionsverhältnissen. Es kann als wesentliche Einsicht marxistischer Zugänge herausgestellt werden, dass es keine neutrale Politik gegenüber der ökonomischen Grundierung wie Reproduktion von Gesellschaft geben könne. Politik ist in diesem Sinne nicht nur, aber immer auch, Klassenpolitik. Der Bezug auf Eigentums- und Klassenverhältnisse verhindert auch, dass eine politische Forderung zu schnell in das herrschende, ideologische Setting des politischen Feldes eingeschrieben und damit neutralisiert wird.

- ist Auseinandersetzung im doppelten Sinne. Einerseits sind Konflikte, Kämpfe und Antagonismen für sie konstitutiv. Politik lässt sich nicht aus einem wie immer gearteten Bezug auf angebliche anthropologische Konstanten ableiten oder als Form der Konsensfindung etablieren. *Politik* beinhaltet Konflikte, sich widersprechende Positionen und antagonistische Kräfte. Andererseits *setzt* sich Politik mit gesellschaftlichen Verhältnissen *auseinander*. Sie bearbeitet diese programmatisch, über Bezugnahmen und Referenzen. *Politik* bezieht dabei Stellung und positioniert sich in Relation zu gesellschaftlichen Verhältnissen, an deren Transformation sie gleichzeitig arbeitet.

- setzt diese Verhältnisse aber wieder zusammen. Sie transformiert und re-arrangiert soziale Beziehungen wie Strukturen und schafft dabei Neues. Das Insistieren auf das Neue ist in poststrukturalistischen Theorien angelegt.

Welche Beiträge können nun die Theorien von Chantal Mouffe und Ernesto Laclau, Jacques Rancière und Alain Badiou zur spezifischeren Bestimmung von *Politik* leisten? Welche theoretischen Elemente müssen verworfen, welche verstärkt werden, um den hier intendierten Fragestellungen gerecht zu werden? Folgende Fragen dienen dabei als Leitfäden für den weiteren Gang der Untersuchung in Kapitel drei:

Wie wird das Verhältnis zwischen Gesellschaft und Politik bzw. dem Sozialen und dem Politischen in der jeweiligen Theorie begriffen? Welche spezifische Praxis ist politisch, wo ist der Ort der Politik und wessen Qualität ist sie? Wie verlaufen politische Subjektivierungen und wie wird politische Subjektivität konzipiert? Wie werden innerhalb der jeweiligen Theorie Konflikte, (Klassen-)Kämpfe und Antagonismen aufgefasst?

Entlang dieser Fragen zum Politikbegriff – Verhältnis von Politik und Gesellschaftlichkeit; Ort und Qualität von politischer Praxis; politische Subjektivität; Verständnis von Konflikten – präsentiert und diskutiert das nächste Kapitel die jeweiligen Zugänge der drei Theorien. Die mit diesen vier Unterfragen verbundenen Analysen versuchen Leerstellen bisher vorgestellter Politikbegriffe zu füllen und konfrontieren gleichzeitig ein Alltagsverständnis von „Politik“, das diese den Parteien, Staatlichkeit und einer politischen Öffentlichkeit zuordnet (vgl. Kap. 1), mit anderen Dimensionen von Politik:

- *Das Politische und das Soziale:* In ihrer ‚relativen Autonomie‘ kann *Politik* eben nicht aus ökonomischen und/oder sozialen Verhältnissen abgeleitet werden. Sie beinhaltet stattdessen sowohl einen Bruch mit Gesellschaftlichkeit als auch ein Gründungsmoment: *Politik* instituiert Neues.

- *Der Ort und die Qualität von Politik:* *Politik* findet nicht nur in den Staatsapparaten statt, es kann vielmehr per se kein fixer Ort ihres Auftauchens angegeben werden. Mit diesem durchaus kontraintuitiven Zugang werden sozialwissenschaftliche Analysen, die den Politikbegriff überhaupt nicht problematisieren, zum Überdenken ihrer Voraussetzungen gezwungen. Gleichzeitig können eben nicht alle sozialen Praktiken, welche das politische Feld und die Staatsapparate mitkonstituieren, automatisch als politisch bezeichnet werden. Die Frage nach dem Ort der *Politik*, ihrer Qualität und ihrer Praxis sind aufs Engste verknüpft.

- *Subjekt:* Politische Subjekte entstehen in gemeinsamer Praxis, die die völlige Präsenz/Involvierung von Individuen braucht. Politische Subjekte benötigen

Subjektivierungsprozesse. Das selbstidentische, individuelle Subjekt, das seine präkonstituierten Meinungen und Interessen in formale, institutionalisierte Aushandlungsprozesse einbringe, muss daher verabschiedet werden. Politische Subjektivität beinhaltet dagegen kollektive Praxis. Auf diesen Umstand muss gegenüber einer postmodernen, ideologischen Instanz verstärkt aufmerksam gemacht werden, wird doch darin „Politik“ oftmals als projektförmige Partizipation an Netzwerkstrukturen, als kommunikativer Austausch oder als Plädoyer für Mannigfaltigkeit und Toleranz aufgefasst.

- *Konflikt: Politik* ist nicht die Aushandlung von Meinungen innerhalb eines stabilen Rahmens, der institutionell abgesichert auf Konsensfindung abzielt und diesen Konsens gesamtgesellschaftlich durchgesetzt sehen will. Die Verschiebung des Rahmens selbst ist Aufgabe politischer Konflikte. Auseinandersetzungen, Kämpfe und Antagonismen sind daher der *Politik* inhärent. Das verlangt eine Abkehr von institutionellen Analysen und/oder juristisch informierten Herangehensweisen ebenso wie eine verstärkte Aufmerksamkeit für politische Kämpfe.

3. Politik – hegemoniale Artikulationen, Anspruch der Anspruchlosen und kollektives Wahrheitsereignis

„Es soll nur mehr organisatorisch-technische und ökonomisch-soziologische Aufgaben, aber keine politischen Probleme mehr geben. Die heute herrschende Art ökonomisch-technischen Denkens mag eine politische Idee gar nicht mehr zu perzipieren.“ (Schmitt 1934: 82)

Es ist deutlich geworden, dass ein funktionalistischer, soziologischer Zugang, der das politische Feld etwa als ein gesellschaftlich ausdifferenziertes Subsystem unter anderen auffasst (z.B. Luhmann 2002), dem hier anvisierten Politikbegriff nicht annähernd gerecht werden kann.⁸⁹ *Politik* ist nicht ident mit politischer Praxis bzw. dem politischen Feld in seinem Bezug auf staatliche Apparate. Ihrer definitiven Fixierung soll durch die folgende Diskussion der drei theoretischen Zugänge einige Schritte näher gekommen sein: Politik wird bei Laclau und Mouffe als *hegemoniale Artikulationen*, bei Rancière als *Anspruch der Anspruchlosen entlang von Gleichheit* und bei Badiou als *kollektives Wahrheitsereignis* gefasst. Die jeweiligen Konzeptionen von Politik werden in der Folge detailliert dargestellt und anschließend entlang der erwähnten Fragestellungen (s.o.) zueinander in Beziehung gesetzt (Kap. 3.4.1), wobei die als zentral erachteten Dimensionen von Politik in unserer Definition von *Politik* aufgehen werden (Kap. 3.4.2).

⁸⁹ Dem entsprechend lässt sich auch keine Vorrangigkeit von Gesellschaftstheorie gegenüber der politischen Theorie behaupten. Beide bilden vielmehr zwei Seiten derselben Medaille (Brodocz 2007: 172).

3.1 Ernesto Laclau und Chantal Mouffe – Politik als hegemoniale Artikulationen

Ausgangspunkt für die Rekonstruktion des Politikbegriffes von Ernesto Laclau und Chantal Mouffe⁹⁰ bildet deren gemeinsames Hauptwerk „Hegemonie und radikale Demokratie“ (Laclau/Mouffe 2000; engl. 1985), das als einer der einflussreichsten Versuche gilt, poststrukturalistische Momente innerhalb marxistischer Theoriebildung fruchtbar zu machen und welches in seiner Rezeption zu vielen Debatten geführt hat (vgl. Sim 2000: 12-47). Zu Beginn werden ausgehend von diesem Werk die zentralen Konzepte und Begriffe ihres theoretischen Zuganges verdeutlicht. Die Fragen nach der Politik, ihrem *Subjekt*, ihrem *Ort* und ihren *Konstitutionsbedingungen* stehen dabei im Zentrum dieser Untersuchung. Von Bedeutung für Politik und politische Subjektivierung sind überdies Laclaus Konzeptionen von Universalisierung und Repräsentation.

Ausgangspunkte

Laclau und Mouffes theoretischer wie politischer Ansatz zielt auf die Reformulierung sozialistischer Ziele innerhalb einer Konzeption einer ‚radikalen und pluralen Demokratie‘ ab: Die heutige Linke müsse die fortwährende Existenz von Konflikten und Antagonismen, d.h. auch die zentrale Rolle des Pluralismus⁹¹, akzeptieren, will sie gegenwärtige Verschiebungen, neue politische AkteurInnen (NGOs) und die Vermehrung von Kämpfen theoretisch adäquat erfassen. Jede Vorstellung von einer versöhnten, harmonisierten Gesellschaft – sei es als Ausgangspunkt oder Zielvorstellung – müsse fallen gelassen werden. Ein weiterer Anspruch ihrer Theorie liegt darin, mit allen ‚essentialistischen‘ Formen zu brechen, die zum Beispiel Subjekten – der ArbeiterInnenklasse, den StudentInnen, etc. – oder gesellschaftlichen Instanzen – zum Beispiel der Ökonomie – a priori privilegierte Rollen der Erkenntnisproduktion oder privilegierte Positionen in den politischen Auseinandersetzungen zuschreiben: „In der Krise ist gegenwärtig (1985; Anm.: D.L.) die gesamte Konzeption des Sozialismus, die auf der ideologischen Zentralität der

⁹⁰ Ernesto Laclau, geb. 1935, wurde im Umfeld des argentinischen Peronismus marxistisch politisiert. Die Konzepte von Althusser dienten dabei auch als negative Abgrenzungsfolie. Ende der 1960er ging er nach England, um sozialhistorisch inspirierte Konzepte zur Ideologietheorie bzw. Analysen des Populismus auszuarbeiten (Stäheli 2006). In den letzten Jahren stand Laclau in produktiver Auseinandersetzung mit Žižek bzw. den Lacan’schen Konzepten (u.a. Butler et al. 2000). Chantal Mouffe, geb. 1943, hat an Seminaren von Althusser in Paris teilgenommen, danach Gramscis Hegemonietheorie diskursanalytisch rezipiert. Sie arbeitet zur Demokratietheorie, wobei sie ihre Konzeption des ‚agonalen Pluralismus‘ gegenüber kommunitaristischen wie liberalen Ansätzen in Stellung bringt (u.a. Mouffe 1993, 2000a).

⁹¹ 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 (s.u.).

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. Indem jede epistemologische wie ontologisch privilegierte Stellung der ArbeiterInnenklasse, jede Vorstellung einer teleologischen Geschichtsentwicklung sowie jede Konzeption eines Kommunismus, der jenseits von Antagonismen angesiedelt sei, zurückgewiesen wird, bezeichnen beide ihr theoretisches Unterfangen als post-marxistisch. Gleichzeitig werden aber Begriffe aus der marxistischen Tradition herausgeschält und neu adaptiert (Laclau/Mouffe 2000). Ihr Anliegen ist daher auch post-marxistisch (Sim 2000).

Dekonstruktion des ‚Marxismus‘

Laclau und Mouffe gehen von der poststrukturalistischen, dekonstruktiven Einsicht aus, dass Gesellschaft von keiner einzigen Instanz mehr entworfen werden kann (vgl. Kap. 2.3). Es gibt weder eine der Welt innewohnende Logik noch einen sozialen Ort, von dem her Gesellschaft totalisiert werden könnte. Gleichfalls gibt es a priori keine privilegierten epistemologischen Orte oder Subjekte. Der Bezug auf einen transzendentalen Garanten ist verschwunden und damit auch die Möglichkeit einer substanziellen Einheit von Gesellschaft. Die Gesellschaft im Singular gibt es nicht. Laclau würdigt die Dekonstruktion, weil diese den Bereich der strukturalen Unentscheidbarkeit ausdehne. Dieser dekonstruktive Zugang müsse nun aber mit einer Theorie der Entscheidungslogik, einer Hegemonietheorie (s.u.), komplementiert werden:

„Die Hegemonie bedarf der Dekonstruktion: ohne die radikale Unentscheidbarkeit, welche die dekonstruktive Intervention mit sich bringt, würden viele Sphären der gesellschaftlichen Verhältnisse als essentiell mit einer notwendigen Logik verbunden erscheinen, und es gäbe nichts zu hegemonisieren. Die Dekonstruktion bedarf aber ebenso der Hegemonie, das heißt einer Theorie der Entscheidung, die auf einem Terrain der Unentscheidbarkeit getroffen werden: ohne eine Entscheidungstheorie bleibt der Abstand zwischen strukturaler Unentscheidbarkeit und Aktualität untheoretisiert.“ (Laclau 1999: 137f)

Ihr Hauptwerk „Hegemonie und radikale Demokratie“, das eben diese Hegemonietheorie formuliert, lässt sich in drei Teile gliedern: Eine dekonstruktive Re-Lektüre marxistischer Klassiker zeichnet den *Begriff der Hegemonie* genealogisch nach (Laclau/Mouffe 2000: 37-123). Hegemonie wird darin als Antwort auf theoretisch-politische Krisen gefasst, als Versuch die „Lücke zu schließen, die sich in der Kette der historischen Notwendigkeit aufgetan hatte“ (ebd.: 37). Hegemonie als Begriff taucht in jenem marxistischen Theoriekontext auf, der von der Erfahrung einer fragmentierteren Sozialstruktur und einer

zunehmenden Unbestimmtheit der Artikulationen zwischen verschiedenen Kämpfen und Subjektpositionen geprägt ist. Der Hegemoniebegriff bietet eine Antwort auf den Rückzug der marxistischen Kategorie der „Notwendigkeit“. Die ausführlichen Erörterungen einzelner Ansätze (Luxemburg, Kautzky, Bernstein, Lenin, Sorel) zeichnen die jeweilige Anwesenheit und Konzeption von ökonomischer Determinierung und deren Verhältnis zu politischen Kämpfen nach. Das Problematische an diesen Zugängen sei, dass diese an der ontologischen Zentralität der ArbeiterInnenklasse festhielten und das Verhältnis der Klasse sowohl zu der zu hegemonisierenden Aufgabe als auch zu anderen gesellschaftlichen Gruppen (z.B. in Bündnissen) als rein äußerlich betrachteten. Es werde geleugnet, dass die politische Aufgabe oder das eingegangene Bündnis die Identität der Klasse selbst transformiert. Bündnisse würden als reine Repräsentation bereits vorhandener Interessen betrachtet (Laclau/Mouffe 2000). Diese Kritik an den Konzepten ist deshalb – auch für diese Untersuchung hier – von eminenter Bedeutung, weil sie jeweils die Verhältnisse zwischen Ökonomie bzw. Klasse und Politik in den Blick nimmt.

Gramsci (ebd.: 100ff) wird dabei als jener Theoretiker vorgestellt, der das theoretische Terrain politischer Neuzusammensetzungen und der Hegemonie am weitesten ausdehnt, indem er über die Kategorie des „Klassenbündnisses“ hinausgeht und Ideologie – und damit die intellektuelle, ‚moralische‘ Ebene bzw. die Instanzen des ‚Überbaus‘ – als materielle Anordnung von Institutionen und Apparaten versteht, in denen und über die sich „historische Blöcke“ konstituieren. Das beinhaltet einen völligen Bruch mit orthodoxen Basis-Überbau-Schemata ebenso wie mit einem Ideologieverständnis als „Ideensystem“ oder „falschem Bewusstsein“. Mit Gramsci kommt die ‚Kultur‘ bzw. der ‚Alltagsverstand‘ ins Blickfeld, wobei Hegemonie jenen Prozess meint, mittels dessen ein „Block“ moralische und intellektuelle Führung etabliert und gesamtgesellschaftlich durchsetzt. Dieser Block schweißt auch heterogene Ansichten und verstreute Interessen zu einer gemeinsamen Weltanschauung zusammen. Zwar habe Gramsci mit seinem Konzept des „integralen Staates“, der Zentralität von Ideologie bzw. Kultur und dem Konzept des Blockes den Hegemoniebegriff maßgeblich erweitert. Trotzdem gebe es bei ihm – so Laclau und Mouffe – letztlich mit den Klassen ein die hegemonialen Formationen vereinheitlichendes Prinzip. Auch bei Gramsci bleibe ein essentialistischer Kern: „Klassenhegemonie ist nicht ein gänzlich praktisches Resultat des Kampfes, sondern hat eine letzte ontologische Grundlage.“ (ebd.: 105)

Das Grundproblem all dieser im ersten Teil kritisierten Marxismen liege – bei aller Unterschiedlichkeit – darin, dass diese auf einer fundamentalen Trennung zwischen der Ökonomie und dem Bereich hegemonialer-politischer Praxis beharren: die Ökonomie werde als naturalistische, letztlich entscheidende Instanz aufgefasst, die sich nach streng endogenen Gesetzen entwickle und soziale AkteurInnen als Klassen mit fixierten Interessen einsetzt, die auf anderen Ebenen zum Beispiel repräsentativ wirksam würden. Dieses letzte

„essentialistische“ Rückzugsgebiet wollen Laclau und Mouffe hinter sich lassen, indem sie die Ökonomie selbst als politisch-hegemonialen Raum strukturieren, als Raum, der von der hegemonialen Logik der Artikulation und Kontingenz (s.u.) bestimmt wird. „Die Logik der Hegemonie bestimmt nun als Logik der Artikulation und Kontingenz selbst noch die Identität der hegemonialen Subjekte.“ (ebd.: 124) Welche Konsequenzen werden daraus gezogen? Es gibt keine notwendige Bindung zwischen einer Klasse zu einer politischen Aufgabe. Identität entsteht durch Artikulationen innerhalb eines relationalen Feldes und kann aus keinem „Klassenkern“ abgeleitet werden. Nur *weil* Identität relationalen Charakter annimmt und damit aufgehört hat, stabil zu sein, werden hegemoniale Praktiken erst ermöglicht. Grundsätzliche Unfixiertheit – und hier taucht das Derrida’sche Moment auf – ist die Bedingung für hegemoniale Fixierungen, wobei „der Sinn einer jeden sozialen Identität beständig aufgeschoben/verschoben wird. Der Augenblick der ‚letzten‘ Naht kommt nie.“ (ebd.) Für die Formen politischer Subjektivität heißt dies, dass von einem logischen Verhältnis zwischen sozialistischen Zielen und konkreten sozialen AkteurInnen abgegangen werden muss. Es gibt keine ‚ontologisch‘ privilegierten AkteurInnen antikapitalistischer Kämpfe mehr – alles hängt von der je spezifischen hegemonialen Artikulation innerhalb einer Konjunktur ab (Laclau/Mouffe 2000).

Im zweiten Teil des Buches (ebd.: 127-187) werden die theoretischen Begriffe mit positiver Bedeutung versehen und die zentralen Kategorien (s.u.) zueinander in Beziehung gesetzt. Der dritte Teil (ebd.: 189ff) baut zwar auf der theoretischen Konzeption auf, bricht aber dergestalt damit, dass er als politischer Einsatz für das Projekt einer „radikalen und pluralen Demokratie“ formuliert ist. Zentral ist nun, dass sich dieser spezifische Einsatz nicht „notwendigerweise“ aus der theoretischen Konzeption von Teil zwei ergibt. In der Folge werden zuerst die wichtigsten theoretischen Begriffe des zweiten Teils vorgestellt. Anschließend wird davon ausgehend der Politikbegriff von Laclau und Mouffe bestimmt.

Artikulation, Diskurs, Hegemonie

Laclau und Mouffes Hegemonietheorie schließt und überwindet eine Differenz gleichzeitig, die innerhalb der verschiedenen Marxismen theoretische Weiterentwicklung und adäquate Gesellschaftsanalyse verhindert hätte: die Gegenüberstellung einer „Logik der Notwendigkeit“ mit einer „Logik der Kontingenz“. Weder von Fixpunkten noch von völliger Zerstreutheit gesellschaftlicher Elemente kann ausgegangen werden. Hegemonie wird als Begriff dieses Spannungsverhältnis in sich aufnehmen und aufheben. Laclau/Mouffe dehnen dabei das Diskursive auf alles Soziale/Gesellschaftliche aus und setzen es damit gleich.⁹²

⁹² Damit verwerfen sie die Unterscheidung von diskursiven und nicht-diskursiven Praktiken, die z.B. bei Foucault noch vorhanden ist: Es gebe kein Objekt außerhalb diskursiver Bedingungen seines Auftauchens mehr. Dabei wird aber nicht die Existenz von Gegenständen außerhalb des Denkens

Soziale und kulturelle Identitäten lassen sich nicht aus einer wie immer gearteten, ihnen zugrundeliegenden Instanzen ableiten, sondern werden durch diskursive Artikulationen hergestellt, die sich im Wechselspiel der ‚Logik der Differenz‘ und der ‚Logik der Äquivalenz‘ konstituieren (s.u.). Gesellschaft ist bei Laclau und Mouffe dabei immer nur ein Versuch, die prinzipielle Offenheit des Sozialen vorübergehend außer Kraft zu setzen. Gerade die Unmöglichkeit von ‚Gesellschaft‘ als einer ‚genähten‘, sozialen Entität ermöglicht Artikulationen (Laclau/Mouffe 2000).

Jede *artikulatorische Praxis* fixiert deshalb eine Beziehung zwischen Elementen so, „dass ihre Identität als Resultat einer artikulatorischen Praxis modifiziert wird.“ (Laclau/Mouffe 2000: 141) Jene sozialen Verhältnisse, die sich über artikulatorische Praxis konstituieren, werden als *Diskurse* bezeichnet. Jede Artikulation „besteht deshalb in der Konstruktion von Knotenpunkten, die Bedeutung teilweise fixieren. Der partielle Charakter dieser Fixierung geht aus der Offenheit des Sozialen hervor, die ihrerseits wieder ein Resultat der beständigen Überflutung eines jeden Diskurses durch die Unendlichkeit des Feles (sic!) der Diskursivität ist.“ (ebd.: 151) Jede soziale Praxis ist in diesem Sinne artikulatorisch. Eine Diskursstruktur hat dabei „materiellen Charakter“ (ebd.: 145), wobei in Anlehnung an Wittgensteins ‚Sprachspiel‘ sprachliche wie nicht-sprachliche Elemente nicht nur nebeneinander gestellt werden, sondern gemeinsam den Diskurs als ein „differentielles und strukturiertes System von Positionen“ (ebd.) konstruieren. Weder Artikulationen noch Diskurse dürfen daher auf Sprache bzw. das Symbolische beschränkt werden (Laclau/Mouffe 2000). Laclau und Mouffes Theorie kann daher als zentraler Versuch gewertet werden, diskurstheoretische Annahmen und Einsichten – z.B. die Relationalität jeder Identität – auf das gesamte Feld von Gesellschaftlichkeit zu übertragen.⁹³

Der Überschuss an Diskursivität ermöglicht nun einerseits erst artikulatorische Praxis, andererseits verhindert er, dass sich Identitäten und Diskurse völlig abschließen können. Jede Identität und Fixierung hat somit notwendigerweise einen unvollständigen Charakter, weshalb auch – radikalisiert formuliert – die Vorstellung von „*Gesellschaft*‘ als einer genähten und selbstdefinierten Totalität aufzugeben“ (ebd.: 148) ist. Jeder Diskurs ist nun der Versuch, das Feld der Diskursivität bzw. das Fließen der Differenzen aufzuhalten und ein Zentrum zu konstruieren (Laclau/Mouffe 2000). Das Soziale muss daher immer als Konstruktion, als Ergebnis gesellschaftlicher Artikulationen, die Diskurssysteme erzeugen

bestritten – wie dies idealistische oder radikal-konstruktivistische Ansätze etwa tun –, sondern „die ganz andere Behauptung, daß sie sich außerhalb jeder diskursiven Bedingung des Auftauchens als Gegenstände konstituieren könnten.“ (Laclau/Mouffe 2000: 145)

⁹³ Dass dieser Ansatz innerhalb materialistischer, marxistischer Zusammenhänge auf massiven Widerspruch gestoßen ist, mag daher nicht verwundern. Laclau und Mouffe wurde und wird eine Vernachlässigung und Verharmlosung materieller Strukturen und funktionaler Zusammenhänge vorgeworfen. Zur Kritik aus staatstheoretischer Perspektive vgl. Jessop (1990: 288-306).

und reproduzieren, begriffen werden. Jede Artikulation ist dabei ein an sich kontingenter Machtakt, der fixiert.⁹⁴

Der Begriff der *Hegemonie* setzt nun den offenen Charakter des Sozialen voraus und kann nur auf einem von artikulatorischen Praktiken beherrschtem Feld stattfinden, wobei sich hegemoniale Artikulationen von anderen Artikulationen durch „die Präsenz antagonistischer Kräfte und zum zweiten die Instabilität der sie trennenden Grenzen.“ (ebd.: 177) abgrenzen. Antagonistische Kräfte entstehen und konstituieren sich dabei über ein Wechselspiel von einer „Logik der Differenz“ und einer „Logik der Äquivalenz“: Letztere verknüpft, verdichtet einzelne Differenzen bzw. Elemente zu einer diskursiven Formation bzw. einer „Äquivalenzkette“. Die ‚Logik der Äquivalenz‘ setzt diese gleich und ist damit eine Logik der Vereinfachung eines (politischen) Raumes, wobei sich die Kette auf keine, genuine Identität berufen kann, sondern ihre – immer nur vorübergehende – Aufhebung der Binnendifferenzen zwischen einzelnen Elementen nur über eine gemeinsame, äußere Referenz zu Stande kommt. Die ‚Logik der Differenz‘ beinhaltet dem gegenüber eine Logik der Erweiterung und zunehmenden Komplexität. Beide Logiken unterminieren sich wechselseitig, setzen sich aber auch voraus, wobei keine Logik sich endgültig durchsetzen kann. Keine der beiden Logiken beherrscht einen Diskurs vollständig (Laclau/Mouffe 2000).⁹⁵

Um hegemonial zu sein brauchen artikulatorische Praktiken die Konfrontation mit antagonistischen Praktiken: Hegemonie taucht auf einem von Antagonismen durchzogenen Feld auf und braucht sowohl Grenzeffekte als auch Äquivalenzphänomene. Gleichzeitig braucht es „die Präsenz eines weiten Bereichs flottierender Elemente und die Möglichkeit ihrer Artikulation zu entgegengesetzten Lagern – was eine beständige Neudefinition der letzteren impliziert“ (ebd.: 177). Stünden sich zum Beispiel zwei gemeinschaftliche Räume völlig abgetrennt voneinander gegenüber (*ein* Antagonismus in Reinkultur), gebe es keine Hegemonie mehr. An Hand dieser Bestimmungen wird Gramscis Begriff des Stellungskrieges reformuliert und dessen ‚historischer Block‘ als hegemoniale Formation gefasst (Laclau/Mouffe 2000).

⁹⁴ Diese Unmöglichkeit der Schließung und damit die „Erfahrung“ der Grenze aller „Objektivität“ bekommt mit dem Antagonismus einen eigenen Begriff: Antagonismen zeigen die Grenzen jeder Objektivität an. Sie sind einerseits als Zeugen der Unmöglichkeit einer endgültigen Naht anwesend – sie *sind* die Erfahrung der Grenze des Sozialen. Andererseits existiert der Antagonismus „außerhalb“ von einer positiven Gesellschaft, weil er sie an ihrer vollständigen Konstituierung hindert: „Die Grenze des Sozialen muss innerhalb des Sozialen selbst gegeben sein, als etwas, das es untergräbt, seinen Wunsch nach voller Präsenz zerstört.“ (Laclau/Mouffe 2000: 167)

⁹⁵ Als Beispiel zur Veranschaulichung einer extremen Äquivalenzlogik im politischen Raum mag die österreichischen Zwischenkriegssituation dienen, in der sich beide politischen Lager – bis hin zur militärischen Konfrontation – streng gegenüberstanden: Jedes Element z.B. im sozialdemokratischen Lager wird über die Differenz zum gegnerischen Lager entlang der Äquivalenzlogik gleichgestellt wobei Binnendifferenzen ‚verschwinden‘. Der soziale politische Raum ist zweigeteilt, weil es keine Diskurse gibt, die quer zu diesem Antagonismus operieren könnten und damit entlang der Differenzlogik die Ketten „aufsprengen“ bzw. desartikulieren könnten.

Politik und ‚das Politische‘

Wo in diesem Konzept der diskursiven Hegemonie politische Praxis angesiedelt ist und was deren Spezifik gegenüber anderen Praxisarten ist, lässt sich nicht immer klar erkennen. Am ehesten ist Hegemonie eine Art von Politik: „Hegemonie ist ganz einfach ein politischer *Typus von Beziehung*, eine *Form*, wenn man so will, von Politik, aber keine bestimmbare Stelle innerhalb einer Topografie des Gesellschaftlichen.“ (ebd.: 181)⁹⁶ Hegemoniale Politik artikuliert sich nun innerhalb eines politischen Raumes, der nicht mit einer gegebenen Gesellschaftsformation identifiziert werden darf: „Jeder demokratische Kampf taucht innerhalb eines Ensembles von Positionen auf, innerhalb eines relativ genährten politischen Raumes, der durch die Vielfalt von Praxen gebildet wird, die die referentielle und empirische Realität der Agenten, die einen Bestandteil von ihnen bilden, nicht erschöpfen.“ (ebd. 173) Dieser politische Raum ist relativ geschlossen, kann aber durch demokratische Kämpfe pluralisiert und erweitert werden. Seit dem Bruch mit dem *ancien regime* sei es – so die AutorInnen (ebd.: 191ff) - zu einer „Verallgemeinerung der hegemonialen Form von Politik“ (ebd.) gekommen. Standen sich im Kampf des Volkes gegen den Adel noch zwei Formen von Gesellschaft klar empirisch gegenüber⁹⁷, so wurde von da an die „Demarkationslinie zwischen dem Inneren und dem Äußeren, die Trennungslinie, von der aus der Antagonismus in Form zweier gegensätzlicher Äquivalenzsysteme gebildet wurde, immer zerbrechlicher und ambivalenter.“ (ebd.) Politik musste immer mehr – in einer sich differenzierenden Gesellschaft – die hegemoniale Konstruktion von Identitäten und Grenzziehungen ins Auge fassen.

Politik ist – zumindest heute – bei Mouffe und Laclau nur mehr in ihrer hegemonialen Form vorstellbar, nicht mehr als jakobinisches Revolutionskonzept. Es brauche ein neues politisches Imaginäres, das radikal libertär ist und die Pluralität und Unbestimmtheit des Sozialen anerkennt. Das von ihnen vertretene Projekt einer radikalen Demokratie könne dies leisten, wobei klassisch linke Vorstellungen – privilegierte Bruchpunkte und ein „Zusammenfließen der Kämpfe zu einem einheitlichen politischen Raum“ (ebd.: 192) abzulehnen sind (Laclau/Mouffe 2000).

Hegemoniale Politik ist eine Beziehungsform ohne privilegierten Inhalt: Ob faschistisch oder demokratisch, hegemoniale Artikulationen wären immerzu politisch. Diese Offenheit der politisch-hegemonialen Form wird aber nicht durchgehalten: Einmal sei politisch nur jener

⁹⁶ Laclau und Mouffe sprechen ebenso von einer „hegemonialen Form von Politik“ (2000: 180), von einer „Pluralität politischer und sozialer Räume“ (ebd.: 181) oder „politischen Feldern“ (ebd.: 182). Zumindest in ihrem Hauptwerk werden diese Begriffe nicht definiert oder abgegrenzt.

⁹⁷ Ist der politische Raum in zwei Lager gespalten, sprechen die AutorInnen von populären Kämpfen bzw. populären Subjektpositionen. Diese sind spezifische Konjunkturen von demokratischen Kämpfen bzw. Subjektpositionen (Laclau/Mouffe 2000).

„Handlungstyp, dessen Ziel die Transformation eines sozialen Verhältnisses ist, das ein Subjekt in einem Verhältnis der Unterordnung konstruiert.“ (ebd.: 193). Damit hätte politische Praxis emanzipatorischen Charakter und verliere seine Neutralität. Dem widerspräche aber der folgende Definitionsversuch, der Politik „als eine Praxis des Erzeugens, der Reproduktion und Transformation sozialer Verhältnisse“ (ebd.) sieht und welche „nicht auf einer bestimmten Ebene des Gesellschaftlichen verortet werden kann, da das Problem des Politischen das Problem der Einrichtung des Sozialen ist, das heißt der Definition und Artikulation sozialer Beziehungen auf einem kreuz und quer von Antagonismen durchzogenen Feld.“ (ebd.) Hegemonial-politische Kämpfe müssen aber „nicht notwendigerweise einen fortschrittlichen Charakter haben“ (ebd.: 211). Dementsprechend gibt es auch keine a priori Bestimmung einer linken Politik, „deren Inhalte isoliert von aller kontextuellen Referenz bestimmt werden können.“ (ebd.: 222)⁹⁸

Das von Laclau und Mouffe propagierte Modell der Ausweitung der demokratischen Logik – der dritte Abschnitt des Hauptwerkes (Laclau/Mouffe 2002: 189-238) – 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) Hegemoniale Artikulationen 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 jene 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) Anknüpfungspunkt für das Projekt der radikalen Demokratie sind die Begriffe der Freiheit und Gleichheit, welche seit der „demokratischen Revolution“ vor 200 Jahren den fundamentalen Bezugspunkt im politischen Imaginären westlicher Gesellschaften bilden.⁹⁹ Die Vervielfältigung von Antagonismen und das Auftauchen neuer politischer Subjekte jenseits der ArbeiterInnenklasse müsse als Vertiefung der demokratischen Revolution betrachtet werden. Das Ziel der von Laclau und Mouffe

⁹⁸ „Das Explodieren der Eindeutigkeit der Bedeutung des Politischen, das mit dem Phänomen der kombinierten und ungleichen Entwicklung zusammenhängt, zerstört jede Möglichkeit, das Signifikat in Form einer Teilung zwischen links und rechts zu fixieren.“ (Laclau/Mouffe 2000: 222)

⁹⁹ Die AutorInnen rekurrieren dabei auf Claude Leforts Theorem, dass mit der demokratischen Revolution der *symbolische Ort der Macht entleert* wurde. Gesellschaft kann nicht mehr als hierarchisch-politische Ordnung, die in Person des Königs verkörpert wird, gedacht werden. Letzterem wurde auch symbolisch der Kopf abgeschlagen, weshalb von nun an – auch weil Macht, Wissen und Recht auseinandergetreten sind – Gesellschaft mit der Unbestimmtheit ihrer Legitimationsbasis umgehen muss. In der Demokratie wird der politische Konflikt um diesen leeren Ort institutionalisiert, wobei die Möglichkeit/Gefahr von Totalitarismen ständig präsent ist (vgl. Marchart 2006).

propagierten radikalen und pluralen Demokratie kann als „Kampf um ein Höchstmaß an Autonomisierung von Bereichen auf der Basis der Verallgemeinerung der äquivalentiell-egalitären Logik.“ (ebd.: 209) beschrieben werden. Damit wird den Differenz- und Autonomiebestrebungen der 1980er Jahre theoretisch ebenso gerecht wie der Gleichheit als imaginärer Bezugspunkt in der Ausweitung der demokratischen Logik. Diese ‚radikale und plurale Demokratie‘ kann nun nur das Ziel und Ergebnis hegemonialer Politik sein, sie ist nicht per se angelegt.¹⁰⁰ Ihre Aufgabe bestünde in der vollständigen Verortung auf dem Terrain der demokratischen Revolution und der Erweiterung von Äquivalenzketten 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) Das Feld der demokratischen Kämpfe solle auf alle zivilgesellschaftlichen und staatlichen Ebenen ausgeweitet werden. Diverse Essentialismen – Klassismus, Etatismus, Ökonomismus und das jakobinische Revolutionskonzept – stünden innerhalb der Linken dieser Neuausrichtung entgegen. Würde unter dem Revolutionsbegriff nicht die „Institution eines Punktes der Konzentration der Macht, von dem aus die Gesellschaft „rational“ reorganisiert werden könnte“ (ebd.: 221), sondern die „Überdeterminierung einer Reihe von Kämpfen in einem politischen Bruchpunkt“ (ebd.: 220) verstanden, „aus dem eine Vielfalt von Effekten folgt, die sich über die ganze Struktur der Gesellschaft ausbreiten“ (ebd.), so könnten Laclau und Mouffe dieser Definition zustimmen. Ein solch akzentuierter Revolutionsbegriff ließe sich aber in ein Konzept von „Stellungskrieg“ – als Teil jeder radikalen Transformation – einfügen. Laclau und Mouffe betonen, dass innerhalb einer Ausweitung der Kämpfe für radikale Demokratie eine Vergesellschaftung der Produktionsmittel – als sozialistische Dimension – selbstverständlich enthalten ist, als „einer der Bestandteile eines Projektes für radikale Demokratie, nicht umgekehrt.“ (ebd.: 221). Grundlage dieses Kampfes solle die „Ausweitung der demokratischen Äquivalenz“ sein, d.h. die Verschiebung des egalitären Imaginären auf immer mehr Bereiche. Differente, demokratische Forderungen werden so gemeinsam verknüpft, ohne ihre je spezifische Ausrichtung zu verlieren. Dies kann keine bloße Allianz sein, sondern muss die Identität der verschiedenen Gruppen dahingehend verändern, „daß die Forderungen jeder einzelnen Gruppe mit jenen der anderen äquivalent artikuliert werden“ (ebd.: 227). Diese Äquivalenzketten müssen aber immer auch die Logik der Autonomie bzw. Freiheit und damit liberale Elemente integrieren – ohne aber in die „Matrix des Besitzindividualismus“ (ebd.: 228) abzugleiten. Dieses hegemoniale Projekt einer erneuerten Linken müsse dabei die Spannung aufrechterhalten zwischen dem demokratisch-egalitären

¹⁰⁰ Der radikalen und pluralen Demokratie stand und steht – als andere politische Logik – ein neo-liberaler, neo-konservativer Block gegenüber (vgl. Laclau/Mouffe 2000: 213-8).

Imaginären, das als Bezugspunkt dient und die gegenwärtige Ordnung mit Negativität konfrontiert, und der positiven Konstruktion einer neuen Ordnung: Radikale Demokratie muss sich „auf die Suche nach einem Ort des Gleichgewichts zwischen einem maximalen Voranbringen der demokratischen Revolution in möglichst vielen Bereichen und der Fähigkeit zur hegemonialen Führung und zur positiven Rekonstruktion dieser Bereiche seitens der untergeordneten Gruppen stützen.“ (ebd.: 234) (Laclau/Mouffe 2000).

Auch wenn die Begriffsbestimmung von Politik nicht eindeutig geschieht, lassen sich doch als Kernmomente bestimmen: Politik ist antagonistisch; Hegemonie ist die einzig mögliche Form von Politik heute; das Terrain der Unentscheidbarkeit ist Bedingung für die Möglichkeit von hegemonialen Artikulationen; Politik ist die partielle, temporäre Fixierung und Vereinheitlichung von Momenten; Hegemoniale Artikulationen schaffen ihre Subjekte/Identitäten im Artikulationsprozess; das Terrain von Politik ist niemals neutral, sondern von Machtverhältnissen durchzogen.

Abhilfe schafft hier die bereits erwähnte Aufspaltung des Politikbegriffes: ‚Politik‘ bezieht sich auf die politikwissenschaftliche Befassung mit empirischer Politik, ‚das Politische‘ auf die ontologische Art und Weise, wie Gesellschaft eingerichtet ist: ‚Das Politische‘ ist dabei die Dimension des Antagonismus, die jeder Gesellschaftlichkeit inhärent und auch konstitutiv für diese ist. In „Hegemonie und radikale Demokratie“ ist diese Gegenüberstellung noch nicht expliziert. Erst später nimmt diese Differenz bei Laclau (2002) und Mouffe (vgl. 2005: 51; 2007: 15f) diese Zentralität an. Für Laclau ist ‚das Politische‘ die Entscheidung auf dem Terrain der Unentscheidbarkeit. Es nimmt schlichtweg die Rolle einer „Ontologie des Sozialen“ (Laclau 2002: 148) ein: „Wenn Politik das Ensemble der auf einem unentscheidbarem Terrain – einem Terrain, in dem Macht konstitutiv ist – getroffenen Entscheidungen ist, dann kann das Soziale nur in den sedimentierten Formen einer Macht bestehen, welche die Spuren ihrer eigenen Kontingenz verwischt.“ (ebd.: 148f). Im politischen Kampf stehen daher die Machtverhältnisse und deren Konfiguration selbst auf dem Spiel. Die politische Auseinandersetzung findet „zwischen unvereinbaren hegemonialen Projekten, die niemals rational miteinander versöhnt werden können“ (Mouffe 2007: 31), statt.

Indem Laclau und Mouffe das soziale Terrain, auf dem Politik basiert, als machtbasiert definieren, weisen sie gleichzeitig die permanente Möglichkeit von allem zurück. Ontologisch betrachtet ist das Gesellschaftliche kontingent, auf einer ontischen Ebene werden natürlich Handlungen, Praktiken und Artikulationen durch Macht- und Herrschaftsverhältnisse strukturiert. Die Differenz zwischen Unentscheidbarkeit und Entscheidung konstituieren für Laclau erst die Spannung, die eine politische Gesellschaft ermöglicht. Während Dekonstruktion die strukturellen Unentscheidbarkeiten aufdeckt,

braucht es aber eine Hegemonietheorie, die als eine Theorie der Entscheidungen fungieren kann (Laclau 1999). Mit politischen Entscheidungen wird Sinn gestiftet, werden soziale Risse genäht, Identitäten geschaffen, d.h. Hegemonie ausgeübt – immer bedroht von dem sie unterminierenden Antagonismus (als Grenze des Sozialen) und dem Überschuss des Diskursiven. Politik braucht die Dislokation oder Subversion des Sozialen. Dieser Politikbegriff weist auch auf das ontologische Primat ‚des Politischen‘ hin, weil jedes soziale Arrangement, jedes Herrschaftsverhältnis die Spuren seiner politischen Installierung in sich trägt. ‚Das Politische‘ spannt sich somit zwischen dem unhintergehbaren Antagonismus und den hegemonialen Artikulationen bzw. der ‚Instituierung‘ auf. Jede soziale Objektivität ist letztlich politisch, jede Gesellschaft damit das Produkt von Verfahren und Praktiken, die in einem Kontext von Kontingenz versuchen Ordnung herzustellen: „Jede Ordnung ist die temporäre und widerrufliche Artikulation kontingenter Verfahrensweisen.“ (Mouffe 2007: 26) Das Politische und das Gesellschaftliche sind – als zwei ‚Existenzialien‘ (Heidegger) gesellschaftlichen Lebens – aneinandergknüpft, ohne dass deren Grenze ein für alle mal festgelegt werden kann. Dem Politischen wird aber ontologische Priorität zugebilligt. „Das Gesellschaftliche ist die Sphäre *sedimentierter* Verfahrensweisen (...), die die ursprünglichen Akte ihre kontingenten politischen Instituierung verhüllen und als selbstverständlich angesehen werden“ (ebd.). Was genau politisch und/oder gesellschaftlich ist, kann jedoch wieder nur kontextuell bestimmt werden. Jede gesellschaftliche, hegemonial artikulierte Ordnung ist daher politischer Natur und basiert immer auf dem Ausschluss anderer Möglichkeiten, wobei jede soziale Ordnung die Spuren ihrer politischen Instituierung verwischt. Das Terrain, auf dem die hegemonialen Artikulationen und Interventionen stattfinden, ist daher selbst immer das Ergebnis vergangener, hegemonialer Verfahrensweisen und daher niemals neutral (Mouffe 2007).

Politische Subjekte und Identitäten

Es gibt nun daher keine prä-konstituierten Identitäten, zu deren Interessenvertretung politische Praxis antreten könnte. Vielmehr – und darin sind sich poststrukturalistischen Zugänge einig (vgl. Reckwitz 2008) – entsteht bzw. reformuliert sich Subjektivität und Identität in der artikulatorischen Praxis selbst. Einfache Konzepte der Vertretung und Repräsentation übersehen dieses performative Moment. Dies setzt nun zum einen voraus, dass das cartesianische Subjekt nicht Ausgangspunkt einer politischen Theorie sein kann. Politik kann daher zum Beispiel nicht als kommunikative Beratschlagung und/oder Verhandlung zwischen präkonstituierten Subjekten aufgefasst werden. Zweitens ist Politik kein subjektloser Prozess: Politische Subjektivierungen und auch die Ausformung von kollektiven Identitäten in hegemonialen Auseinandersetzungen sind zentral.

In der theoretischen Fassung der Ausbildung von kollektiven Identitäten rekurrieren Laclau und Mouffe wesentlich auf poststrukturalistische Einsichten (vgl. Kap. 2.3) und das von ihnen konzipierte Wechselspiel einer ‚Logik der Differenz‘ mit einer ‚Logik der Äquivalenz‘ (s.o.). Jede notwendige Festsetzung einer Identität korreliert in ihrer Relationalität mit der Etablierung einer Differenz, einem ‚konstitutiven Außen‘: z.B. Mann für die Identität Frau, Bourgeoisie für die Identität ArbeiterInnenklasse. Solch eine relationale Beziehung, als Differenz, ermöglicht erst die Ausbildung einer Identität, wobei diese Differenz potentiell als ‚Brutstätte‘ für einen Antagonismus dienen kann. Gleichzeitig sind diese Identitäten immer fragil und können nicht vollständig fixiert werden, weil sie vom ‚konstitutiven Außen‘ bzw. vom Antagonismus – als Grenze des Sozialen (s.o.) – eingeholt werden. Kollektive Identitäten schaffen ein „Wir“, das nur über eine Abgrenzung bzw. Skizzierung eines „Sie“ bestehen bleiben kann. Diese Beziehung kann als Freund-Feind-Beziehung antagonistischen Charakter annehmen. Die Aufgabe demokratischer Politik bestehe nach Mouffe gerade in der Kanalisierung dieser antagonistischen Potentialitäten in eine Wir/Sie-Beziehung, die innerhalb demokratisch-pluralistischer Räume sich konstituieren könne, ohne aber diese Räume (z.B. Institutionen) abzuschaffen/zu zerstören oder den Antagonismus völlig zu negieren, wie dies liberale oder postpolitische Ansätze tun (Mouffe 2007; vgl. 4.1).

Diese Ausbildung kollektiver Identitäten – und damit auch politischer Subjekte – kann analog zu der oben erläuterten Logik der Hegemonie gedacht werden: Identitäten sind das Ergebnis von Identifikationsprozessen und als solche niemals völlig fixierbar. Es gibt daher auch keine essentialistischen Wir/Sie-Beziehungen, in denen fixe Identitäten zum Ausdruck kämen. Die Unmöglichkeit völliger Identität ist gerade die Bedingung für Identifizierungsprozesse, die wiederum nur über das Wechselspiel von Differenz und Äquivalenz operieren. Für diese Konstitution politischer Identitäten sind nach Mouffe nun verschiedene affektive Kräfte, d.h. Leidenschaften, zentral. Diese Kräfte sind in jeder Politisierung oder Mobilisierung vorhanden und brauchen geradezu die konfliktvolle Darstellung von Welt in divergierende Lager, um auf- bzw. abgerufen werden zu können. Die Konstitution von politischen Identitäten braucht daher auch Wahlmöglichkeiten, wirkliche Alternativen, zwischen denen leidenschaftliche Auseinandersetzungen stattfinden können. Der politische Diskurs muss daher neben Programmen auch Identitäten anbieten (Mouffe 2007).

In ähnlicher Weise fassen Laclau und Mouffe die Kategorie des Subjekts und das Problem des Verhältnisses zwischen verschiedenen Subjektpositionen: Hinsichtlich des Subjekts wird dessen rationalistische Fassung als selbsttransparentem Agenten ebenso abgelehnt wie das Subjekt als ursprüngliche und begründende Totalität von sozialen Verhältnissen. Auch könne vom Subjekt nicht als Einheit eines Ensembles seiner Positionen gesprochen werden. Stattdessen fassen beide Subjekt immer als *Subjektposition innerhalb einer diskursiven*

Struktur. Dadurch nimmt jedes Subjekt am prinzipiell offenen Charakter jedes Diskurses teil, weshalb die vielfältigen Subjektpositionen auch nicht in einem geschlossenen System von Differenzen fixiert werden können. Jede Subjektposition ist daher eine diskursive Position, weshalb Subjekte nicht der Ursprung von sozialen Verhältnissen sein können. Gleichzeitig kann dem Problem des Subjekts nicht nur unter der Perspektive der Zerstreuung in diskursive Subjektpositionen begegnet werden, weil es dadurch zu einer Ersetzung eines Essentialismus der Totalität (das selbstidentische, rationale und transparente Subjekt) durch einen Essentialismus der Elemente komme: Stattdessen kann eine Analyse von Subjektpositionen nicht auf Formen der Überdeterminierung einiger Positionen durch andere verzichten, wobei genau die hegemonialen Artikulationen dieses Spiel der Überdeterminierung erlauben (Laclau/Mouffe 2000: 152ff).

Wenn jedes Subjekt eine relationale Subjektposition innerhalb eines Diskurses einnimmt, ist es sowohl Ort als auch Ergebnis hegemonialer Artikulationen, die diese Position bestimmen, reproduzieren und auch verändern. Indem das Subjekt und seine Positionen Gegenstand hegemonialer Auseinandersetzungen sind, ist es wesentlich mit dem Problem der Entscheidungen verknüpft, die auf einem – wie die Dekonstruktion zeigt – Feld der prinzipiellen Unentscheidbarkeit stattfinden müssen. Genau über diese Verknüpfung mit einer hegemonialen Logik der Entscheidungen entwickelt Laclau (1999) den Subjektbegriff weiter: Das Subjekt selbst ist „der Abstand zwischen der Unentscheidbarkeit der Struktur und der Entscheidung“ (ebd.: 126). Der Augenblick des Subjekts ist der „Augenblick der Entscheidung, der Augenblick des Wahnsinns, ist der Sprung von der Erfahrung der Unentscheidbarkeit zu einem kreativen Akt, eine Forderung, die ihre Passage durch diese Erfahrung benötigt.“ (ebd.: 127) Dieser Akt der Entscheidung kann nun nicht mit rationaler Begrifflichkeit erfasst werden. Genausowenig kann das Erscheinen des Subjekts, d.h. der Entscheidung, unter einen strukturalen Determinismus subsumiert werden. Das Subjekt ist daher keine Substanz, sondern so etwas wie die kontingente Intervention, die das Scheitern der strukturalen Determination supplementiert:

„Dieses Supplement, das im strikten Sinne eine Entscheidung ist, hat einen eigentümlichen ontologischen Status: es kann nicht seine eigene Substanz sein (...), muß aber auf gewisse Weise selbstbestimmt sein, weil es sich auf nichts anderes als seine eigene Singularität gründen kann. (...) Eine Entscheidung treffen heißt Gott verkörpern. Das bedeutet zu behaupten, daß jemandem (sic!) zwar nicht Gott ist, er jedoch so zu verfahren hat, als wäre er Er. Der Wahnsinn der Entscheidung ist dieser blinde Fleck in der Struktur, in dem etwas gänzlich Verschiedenartiges der Struktur – und in der Folge auch völlig inadäquates – sie nichtsdestotrotz supplementiert.“ (ebd.: 127f)

Das heißt nun aber nicht, dass es eine völlige Abwesenheit von Regeln gibt bzw. eine Entscheidung völlig frei ist. Ein Subjekt einer Entscheidung entscheidet immer auf einem Terrain ‚strukturierter Unterscheidbarkeit‘. Sein Konzept des Subjekts, das über „Hegemonie und radikale Demokratie“ hinausgeht und darin angestellte Überlegungen weiterdenkt, fasst

Laclau folgendermaßen zusammen: Da jede Subjektposition ein Effekt einer strukturalen Determination ist, gibt es kein substantielles Bewusstsein (*das* Subjekt) außerhalb der Struktur. Weil diese Struktur „jedoch konstitutiv unentscheidbar ist, werden Entscheidungen gefordert, die von der Struktur (...) nicht vorherbestimmt werden können – das ist der Augenblick des Erscheinens des Subjekts, das sich von den Subjektpositionen unterscheidet.“ (ebd.: 132) Diese Entscheidung bringt nun eben nicht die Identität des Subjekts zu Ausdruck, sondern „erfordert Akte der Identifikation“ (ebd.). Eine solche Entscheidung ist eben nicht gänzlich frei, weil sie immerzu in einem bestimmten Kontext getroffen wird (Laclau 1999).

Repräsentation und Universalisierung

Der Diskurs und das Projekt der radikalen Demokratie beinhaltet einen Bruch mit der Vorstellung des Universalen: „[D]ie epistemologische Nische, aus der ‚universale‘ Klassen und Subjekte sprachen, wurde ausgemerzt und ist durch die Polyphonie der Stimmen ersetzt worden“ (Laclau/Mouffe 2000: 237). Es gibt keine privilegierten Zugangspunkte zur „Wahrheit“, keine privilegierten politischen Subjekte oder privilegierte gesellschaftliche Oberflächen, auf denen der Antagonismus auftaucht. Diese Einsicht sei *conditio sine qua non* radikaldemokratischer Politik bzw. der Reformulierung klassischer, sozialistischer Ziele. Der Diskurs des Universalen bzw. der Universalien müsse hinter sich gelassen werden. Gerade dies ermögliche erst hegemoniale Artikulationen. Dieser hegemonietheoretische Zugang beinhaltet daher auch Versuche, die traditionellen Konzepte der *Repräsentation* und des *Universalismus* zu erneuern:

Hinsichtlich des Verhältnisses von Partikularismus und Universalismus weist Laclau Versuche, dieses Spannung in die eine wie die andere Richtung aufzulösen zurück: rein partikularistische Strategien seien permanent in Gefahr, sich in ihre eigenen kulturellen Identitäten einzuschließen und darüber nicht in der Lage, Koalitionen bzw. ‚Äquivalenzketten‘ aufzubauen. Andererseits weist Laclau Zugänge aufklärungsrationalistischer Positionen (z.B. Habermas) zurück, die den Universalismus als etwas fassen, das über einen Konsens alle Partikularismen transzendiert. Das heißt nun aber nicht, dass der Horizont der Universalität bei Laclau verschwindet. Diese wird vielmehr reformuliert und mit den Grundannahmen der Hegemoniekonzeption verknüpft. Das Verhältnis von Partikularität und Universalität wird in ein hegemoniales Verhältnis gewandelt, worin Universalität zu einer Leerstelle und damit zur Möglichkeitsbedingung von Politik überhaupt wird: Einzelne Partikularismen versuchen diese Leerstelle der Universalität mittels hegemonialer Strategien zu besetzen, was natürlich keinem Partikularismus jemals vollständig gelingen kann. Eine vollständige gesellschaftliche Totalität, eine vollständige Schließung kann es nicht geben. Trotzdem muss es ständig hegemoniale Versuche der

Partikularitäten geben, diese Leerstelle der Universalität zu besetzen. Das Verhältnis zwischen Universalität und Partikularität ist daher ein hegemoniales (Laclau 2002).

Wiederum stehen sich die ‚Logik der Differenz‘ und die ‚Logik der Äquivalenz‘ unhintergebar gegenüber bzw. setzen sich voraus. Die Äquivalenzlogik schwächt die rein differenziellen Identitäten und installiert eine kontextuelle Vereinheitlichung des Differenzsystems, worüber die Dimension der relativen Universalität eingeführt wird. Brechen wir diese Logik auf konkrete politische Auseinandersetzungen runter, wo werden zum Beispiel partikulare Forderungen einzelner Bevölkerungsgruppen (Freiheitsrechte, geringere Mieten, Arbeitszeitverkürzung, etc.) über ihre *gemeinsame Differenz* zu einem regierenden Regime in eine Äquivalenzrelation gestellt. Einzelne partikulare Forderungen finden sich in einer breiteren, popularen Sprache des Widerstands wieder und werden darüber nicht nur artikuliert, sondern immer auch repräsentiert (Laclau 2002). Die Dimension der Universalisierung beinhaltet damit neben einer hegemonialen Logik immer auch eine Dimension der *Repräsentation*, wobei alle drei – die Universalität, die Hegemonie und die Repräsentation – stets prekär bleiben.

Um das Moment der Universalität in der ‚Äquivalenzkette‘, das eine populare Bewegung vereinheitlicht und die damit einhergehende Repräsentation, die die verschiedenen, partikularen Forderungen gemeinsam artikuliert, denken zu können, konzipiert Laclau den Begriff des ‚leeren Signifikanten‘: Darunter wird ein Signifikant bzw. ein Symbol verstanden, der/das die Funktion der universalisierenden Repräsentation übernimmt (z.B. ein Zeichen, eine Person, eine Idee, etc.) Darüber sichert sich eine Bewegung hegemoniale Macht, wobei dieser ‚leere Signifikant‘ umso leerer ist, je breiter und vielfältiger die zu vereinheitlichende Bewegung ist. Die Ausdehnung der Äquivalenzkette kann daher zu einer vollständigen Entleerung führen, worüber die Äquivalenzlogik wiederum zerbricht und einer ‚Logik der Differenz‘ Platz macht, in der die vorherige Äquivalenzkette von innen unterminiert wird (ebd.).

Die hier vorgenommenen Erläuterungen unterminieren jede traditionelle Vorstellung einer Repräsentation, in welcher zum Beispiel eine politische Partei die realen ökonomischen Interessen einer Klasse repräsentiert. Laclau und Mouffe halten dem gegenüber fest, dass jedes Repräsentationsverhältnis auch auf einer Fiktion beruht, „nämlich der einer Präsenz von etwas auf einer bestimmten Ebene, auf der es genau genommen abwesend ist.“ (Laclau/Mouffe 2000: 158) Als gleichzeitige Fiktion und Organisationsprinzip sozialer Verhältnisse ist Repräsentation daher ein Terrain hegemonialer ‚Spiele‘, wobei sich zwei (unmögliche) Pole gegenüberstehen: die völlige Transparenz/Identität zwischen Repräsentant und Repräsentiertem und auf der anderen Seite die völlig Fiktion/Undurchsichtigkeit zwischen beiden (Laclau/Mouffe 2000).

Die Politikkonzeption von Laclau und Mouffe, so lässt sich abschließend zusammenfassen, lebt von der heideggerianischen Differenzierung in eine ‚ontologische‘ Politik, die als ‚das Politische‘ gefasst wird und dessen zentrales Merkmal im prioritären Charakter gegenüber dem Sozialen besteht, und einer ‚ontischen‘ Politik, die die positiven, hegemonialen Auseinandersetzungen um gesellschaftliche Machtpositionen und Institutionen fassbar werden lässt. Politik ist hegemoniale Auseinandersetzung, d.h. Kampf um gesellschaftliche Hegemonie. Sie ist daher notwendig antagonistisch und beinhaltet die Konstruktion von ‚kollektiven‘ Identitäten, die über Universalisierungsversuche die Besetzung von Machtpositionen beanspruchen und darüber durchsetzen/absichern wollen. Laclau und Mouffe verabschieden die Vorstellung eines jakobinischen Bruches, weshalb heute Hegemonie die einzig mögliche Form von Politik sein könne. Hegemoniale Politik hat keinen spezifischen, gesellschaftlichen Ort. Grundsätzliche Trennungen von Staat und Politik, von Gesellschaft und Politik werden als essentialistische Annahmen zurückgewiesen. Alles was der Ort hegemonialer Politik braucht sind Konflikte, Entscheidungen auf einem Terrain der Unentscheidbarkeit und die Ausbildung eines politischen Subjekts/einer politischen Identität, das/die nicht vor der Artikulation hegemonialer Forderungen/Repräsentationsversuchen existiert und das/die wesentlich an den Akt der Entscheidung geknüpft ist. Das Terrain dieser Politik ist bei Laclau und Mouffe niemals neutral, sondern von Machtverhältnissen und vergangenen, hegemonialen Politiken durchzogen und vorstrukturiert.

3.2 Jacques Rancière – Politik als Anspruch der Anspruchslosen entlang von Gleichheit

Der Politikbegriff von Jacques Rancière¹⁰¹ wird in der Folge ausgehend von seinen Monografien (Rancière 2002, 2008b) und Beiträgen (Rancière 1997a, 1997b, 1997c) erörtert, wobei zu Beginn Rancières Verständnis von ‚Welt‘ dargelegt wird, welches wesentlich mit seiner Konzeption von Ästhetik zusammenhängt. Danach wird die zentrale Differenz von Polizei und Politik aufgemacht, wobei das Spezifische von Politik – von

¹⁰¹ Die intellektuelle Karriere Rancières, geboren 1940, begann mit der Publikation in „Lire le Capital“ (vgl. die gekürzte, deutsche Fassung Althusser/Balibar 1972a, 1972b), in der die wesentlichen Beiträge von Althusser's Marxseminar an der ENS versammelt sind. Nach 68 brach Rancière mit seinem Lehrer Althusser (u.a. Rancière 1975), dem er einen enthistorisierten Ideologiebegriff, eine Ent-Subjektivierung sowie eine Privilegierung der Position des marxistischen Intellektuellen vorwarf (Hewlett 2007: 84f). Dem gegenüber wendet sich Rancière in historischen Forschungen den Kämpfen der ArbeiterInnen nach Emanzipation selbst zu (Niederberger 2004: 129-131; Hewlett 2007: 86-95). Mit „La Mésentente“ erscheint 1995 (dt. 2002) das einflussreichste Werk zu Fragen der ‚politischen Philosophie‘. Daneben beschäftigt sich Rancière vor allem mit Kunsttheorie im Rahmen seiner Ästhetikkonzeption. Von 1969 bis 2000 lehrte er an der Reformuniversität Paris VIII.

Rancière gleichgesetzt mit Demokratie – eingehend dargestellt wird. Dabei steht die Frage nach politischer Subjektivierung im Zentrum, wobei *Gleichheit* als Hintergrundaxiomatik jeder Politik bestimmt wird. Anschließend wird das Rancière'sche Verhältnis von Philosophie und Politik referiert, wobei die „politische Philosophie“ als Versuch nachgezeichnet wird, den egalitär-demokratischen Anmaßungen des *demos* Herr zu werden, d.h. Politik abzuschaffen.

Die Konstitution von Welt versteht Rancière als ein Ensemble von sich wechselseitig bedingenden, ermöglichenden aber auch ausschließenden Praktiken. Ausgangspunkt dafür ist eine Theorie der Ästhetik, die er „als Teil der Erkenntnistheorie oder sogar der Ontologie im nachheideggerischen Sinne“ (Niederberger 2004: 133) versteht. Es geht darin weniger um individuellen Wahrnehmungsdispositionen oder um Kunst im engeren Sinn, sondern um eine – an die Phänomenologie Merleau-Pontys angelehnte – allgemeine Wahrnehmungstheorie von Welt, „die die Bedingungen erörtert, unter denen Gegenstände, Eigenschaften und Verhältnisse in der Welt wahrgenommen werden.“ (ebd.) Diese Ästhetik wird als „System der Formen *a priori*“ aufgefasst, „insofern sie bestimmen, was der sinnlichen Erfahrung überhaupt gegeben ist“ (Rancière 2008a: 26). Im Zentrum steht dabei die ‚*Aufteilung des Sinnlichen*‘ (*Partage du sensible*): Darunter wird die Anordnung von Gewohnheiten und Normen verstanden, welche die Wahrnehmung der gemeinsamen Welt festlegt.¹⁰² Sie ist ein „System sinnlicher Evidenzen, das zugleich die Existenz eines Gemeinsamen aufzeigt wie auch die Unterteilungen, durch die innerhalb dieses Gemeinsamen die jeweiligen Orte und Anteile bestimmt werden.“ (ebd.: 25) Die sinnliche Welt wird von allen einerseits geteilt, andererseits ist sie geteilt, in Teile unterschieden¹⁰³. Die Aufteilung des Sinnlichen legt das gemeinsam Geteilte fest, als auch jene Teile, die jenseits davon angesiedelt sind. Sie beruht auf einer Aufteilung der Räume, Zeiten und Tätigkeiten, die bestimmt, wer und was am Gemeinsamen teilhaben kann. Sie ist „die Art und Weise, nach der sich im Sinnlichen ein Verhältnis zwischen einem geteilten Gemeinsamen und die Einteilung exklusiver Anteile bestimmt.“ (Rancière 2008b: 31) Die Aufteilung des Sinnlichen „definiert die Sichtbarkeit oder Unsichtbarkeit in einem gewissen Raum und bestimmt, wer Zugang zu einer gemeinsamen Sprache hat und wer nicht“ (Rancière 2008a: 26). Dieses Konzept einer primären Ästhetik, das die Räume und Zeiten nach Sichtbarkeit/Unsichtbarkeit auf- und

¹⁰² Dieser Verweis auf die Bedingungen von Wahrnehmungen ist nun aber kein soziologisches Zerschlagen der scheinbaren, ästhetischen Interesselosigkeit wie Bourdieu dies macht (u.a. Bourdieu 1982). Dieser spreche ästhetischer Gleichheit den Charakter eines Schleiers zu, „der die Realität der Unterschiede, die Realität der sozialen Verinnerlichung der Geschmacksurteile und die Realität des Markts, der mit symbolischen Waren handelt, verdeckt“ (Rancière 2008a: 79). Diese soziologische Entmystifizierung verliere aber dadurch den ästhetischen Gegenstand von Kunst bzw. Politik aus den Augen. Zur Kritik an Bourdieu vgl. Rancière (2003: 165ff).

¹⁰³ Im französischen ‚*partage*‘ kommt die doppelte Bedeutung von Teilung und Teilhabe zur Geltung.

einteilt und zum Beispiel festlegt, was als ‚Rede‘ und was als ‚Lärm‘ wahrgenommen wird, gibt der Politik den Ort und den Gegenstand als Form der Erfahrung vor.¹⁰⁴

An dieser Aufteilung der sinnlichen Ordnung setzt nun Politik an, wobei – soviel sei vorweggenommen – Politik jene Praxis ist, die eine herrschende Auf- bzw. Zuteilung von Körpern, Funktionen und Orten mit einer möglichen anderen Aufteilung des Sinnlichen konfrontiert. „Es gibt Politik, wenn es einen Ort und die Formen für die Begegnung zwischen zwei ungleichartigen Vorgängen gibt“ (Rancière 2002: 42): Die herrschende Aufteilung des Sinnlichen, die auch immer festlegt, welche gesellschaftlichen Orte eine Teilhabe am Gemeinsamen ermöglichen bzw. welche Subjekte an Entscheidungen, Beratungen und Verhandlungen teilhaben können, wird über den politischen Akt konfrontiert mit einer anderen möglichen Aufteilung des Sag- bzw. Sichtbaren. Ein *Anteil von Anteilslosen* schreibt sich entlang von Gleichheit in die herrschende Aufteilung des Sinnlichen ein und verändert diese. Indem Rancière den demokratisch-politischen Akt selbst stark macht – Politik und Demokratie werden sinnident verwendet – und weniger die daraus folgenden Effekte oder Errungenschaften, identifiziert er zwei Logiken/Prozesse, die als Reproduktion oder Transformation an der Herstellung von Welt arbeiten: Polizei (1) und Politik (2). Beide Prozesse verweisen aufeinander und sind miteinander verknüpft.¹⁰⁵ Der Ort ihrer Begegnung ist der Ort der politischen Subjektivierung, des politischen Aktes entlang von Gleichheit (3).

(1) Polizei

Der weite Begriff der Polizei meint in Anschluss an Foucault die jeweils etablierte Aufteilung der sinnlichen Welt, die über Institutionen verfügt, welche ihr wiederum Legitimität verschaffen.¹⁰⁶ Die Polizei ist „zuerst eine Ordnung der Körper, die die Aufteilungen unter den Weisen des Machens, den Weisen des Seins und den Weisen des Sagens bestimmt, die dafür zuständig ist, dass diese Körper durch ihre Namen diesen Platz

¹⁰⁴ Jede spezifische Aufteilung schließt mögliche andere Aufteilungen aus (Niederberger 2004: 134). Indem die Welt damit nicht aus einer einzigen Instanz her entworfen wird bzw. werden kann, ist Rancières Ansatz natürlich post-fundationalistisch (vgl. Marchart 2007). Nachdem zu einem historischen Zeitpunkt die jeweilige Aufteilung des Sinnlichen ordnend vorgibt, was sichtbar bzw. hörbar ist, ist Rancière aber von einem postmodernen, anti-fundationalistischen Standpunkt völlig entfernt. Durch die Zentralität, die der Wahrnehmung bzw. dem Symbolischen zukommt, nimmt er post-strukturalistische Annahmen in seine Konzeption auf.

¹⁰⁵ „Es gibt einerseits diese Logik, die die Anteile der Teile zählt, die die Körper im Raum ihrer Sichtbarkeit oder ihrer Unsichtbarkeit verteilt, und die Weisen des Seins, die Weisen des Tuns und die Weisen des Sprechens, die jedem zukommen, in Übereinstimmung bringt. Und es gibt die andere Logik, jene, die diese Harmonie aufhebt durch die einfache Handlung, die Zufälligkeit der Gleichheit beliebiger sprechender Wesen zu aktualisieren“ (Rancière 2002: 39).

¹⁰⁶ In seinen Studien zur Gouvernementalität zeichnet Foucault die Polizei(wissenschaft) als historische Regierungstechnologie nach: „[D]ie Polizei wird der Kalkül und die Technik sein, die die Schaffung einer flexiblen, aber dennoch stabilen und kontrollierbaren Beziehung zwischen der inneren Ordnung des Staates und dem Wachstum seiner Kräfte ermöglicht“ (Foucault 2006a: 451; vgl. Foucault 2005: 210-7).

und jener Aufgabe zugewiesen sind.“ (ebd.: 41) Die polizeiliche Logik beinhaltet eine strenge Konfiguration des Verhältnisses zwischen der Ordnung des Diskurses und der Ordnung der Körper. Sie weist den Körpern Räume und Funktionen zu. Polizeilich sind alle Vorgänge „durch welche sich die Vereinigung und die Übereinstimmung der Gemeinschaften, die Organisation der Mächte, die Verteilung der Plätze und Funktionen und das System der Legitimierung dieser Verteilung“ (ebd.: 39) vollziehen. Polizei ist ein System der Einteilung und Zuteilung, wobei die gemeine Polizei, d.h. PolizeibeamtInnen und deren Organisation, nur ein Teilelement in den Anordnungsprozessen der Körper in der Gemeinschaft sind. Der verfasste Staat ist immer Polizei. Polizeiliche Prozesse – alles andere als stabil – bestimmen die Ordnung des Sichtbaren, die bewirkt, dass etwas als Teil des Diskurses, anderes wiederum als Lärm wahrgenommen wird. Es geht nicht nur um die Disziplinierung der Körper, sondern auch um die Regelung ihres Erscheinens. Die polizeiliche, symbolische Konstitution des Sozialen besteht aus Gruppen, denen spezifische Seinsweisen, Tätigkeiten, Orte und Funktionen zugeordnet sind. Diese polizeiliche Logik wird bei Rancière nun aber neutral und nicht abwertend formuliert. Die Polizei kann durchaus „alle Arten guter Dinge verschaffen“, „sanft und liebenswürdig“ (ebd.: 42) sein. Die beste Polizei sei jene, „die die Einbrüche der gleichheitlichen Logik am häufigsten von ihrer ‚natürlichen‘ Logik abgelöst haben.“ (ebd.) Polizei ist immer durch Ungleichheit geprägt. Alle gemeinhin als politisch verstandenen Fragen der Sicherheit, Bürgernähe, staatlichen Regierung oder Governance sind polizeilicher Natur. Alle „politischen“ Debatten, die das Verhältnis zwischen individuellen BürgerInnen und Staatlichkeit denken, verharren nach Rancière in polizeilichen Voraussetzungen (Rancière 2002).

Das Zentrale an der polizeilichen Ordnung ist nun, wie wir sehen werden, dass sie durch die Abwesenheit einer Leere bzw. die Anwesenheit eines gesellschaftlichen Supplements gekennzeichnet ist: In der polizeilichen, völligen Übereinstimmung der Funktionen, Seinsweisen und Orte gibt es keine ‚Leere‘ oder eine Störung dieser Ordnung durch einen gesellschaftlichen ‚Anteil der Anteillosen‘, der sich selbst mit dem gesellschaftlichen Ganzen identifizieren könnte. „Dieser Ausschluss des ‚gibt es nicht‘ ist das polizeiliche Prinzip im Herzen der staatlichen Praxis“ (Rancière 2008b: 32). Die polizeiliche Aufteilung des Sinnlichen ist die Abwesenheit jedweder Politik (Rancière 2008b).

(2) Politik

Dies heißt nun erstmals, dass Politik nicht die Ausübung von Macht bzw. Herrschaft oder der Kampf um deren Verfügung und Besitz sein kann. Politik bezeichnet weder die Art und Weise einer Zusammenkunft noch kann sie machttheoretisch bzw. mittels Legitimitätsfragen erörtert werden: „Die Politik ist nicht aus Machtverhältnissen, sie ist aus Weltverhältnissen gemacht.“ (Rancière 2002: 54) Rancières Verständnis von Politik steht daher völlig konträr

zu soziologisch-realistischen Politikkonzeptionen wie sie zum Beispiel von Bourdieu entwickelt wurden. Politik ist stattdessen als eigenständige Beziehung aufzufassen, die über eine eigenen Rationalität, eine eigene Form und einen eigenen Subjektivierungsmodus verfügt (s.u.). Sie konfrontiert die „natürliche“ Ordnung der Polizei mit Kontingenz. Indem Rancière Demokratie mit Politik gleichsetzt, konzipiert er erstere nicht als Herrschaftsform „im Sinne einer unter den verschiedenen Arten und Weisen, die Menschen unter einer gemeinsamen Autorität zu versammeln, besonderen Verfassung“ (Rancière 2008b: 19).¹⁰⁷ Demokratie ist vielmehr die Einsetzung der Politik selbst, d.h. die Unterbrechung der polizeilichen Logik der Verteilung der Teile. Rancière weist nun darauf hin, dass Demokratie zuallererst als Schmähbegriff von jenen erfunden wurde, die ihre Gegner waren und die ihren Anspruch aufs Regieren abgeleitet sehen wollten aus Wohlstand, Wissen, privilegierter Geburt oder Alter. Demokratie bedeutet nun, dass sich eben jene zu „herrschen“ anschicken, „deren einzige gemeinsame Spezifität in dem Umstand liegt, dass sie keinen Anspruch zu regieren haben.“ (ebd.: 20)¹⁰⁸ Damit wird nun aber der Dissens, der Streit wesentlich, besteht die Praxis der Politik bzw. Demokratie doch in der Konfrontation mit einer vorherrschenden „Aufteilung des Sinnlichen“. Politik unterminiert damit jede „normale“ Ordnung der Dinge, in der sich Gemeinschaften „unter der Herrschaft derjenigen versammeln, die Ansprüche zu herrschen haben, Ansprüche, die durch die Tatsache selbst erwiesen sind, dass sie herrschen.“ (ebd.: 27) Die Hauptansprüche sind die der Geburt (menschliche oder göttliche Abstammung) oder die des Reichtums. Das politische ‚Volk‘ (*le peuple*), das natürlich weder als staatliche Bevölkerung noch als ethnisch definiert aufzufassen ist, unterbricht diese Ansprüche (s.u.). Der spezifische Einsatz der Politik bzw. der Gegenstand des politischen Streits ist die Existenz eben jenes „Anteils der Anteillosen“, der als Supplement jeder herrschenden Zählung die polizeiliche Aufteilung destabilisiert. Der politische Streit lässt die Politik erst existieren „indem er sie von der Polizei trennt, die sie beständig verschwinden lässt: sei es, indem sie sie schlicht und einfach verneint, sei es, indem sie deren Logik mit der ihr eigenen gleichsetzt.“ (Rancière 2008b: 32) Er kann daher nicht die Konfrontation von Interessen oder Meinungen sein, weil der Ort, der Gegenstand oder die AkteurInnen nicht im Vorhinein festgelegt sind.¹⁰⁹ Der Dissens ist daher zentral für

¹⁰⁷ Demokratie ist daher keine Staatsform: „It is always beneath and beyond these forms. Beneath, insofar as it is the necessarily egalitarian, and necessarily forgotten, foundation of the oligarchic state. Beyond, insofar as it is the public activity that counteracts the tendency of every State to monopolize and depoliticize the public sphere.“ (Rancière 2006: 71)

¹⁰⁸ Demokratie beinhaltet den paradoxen Punkt „where every legitimization is confronted with its ultimate lack of legitimacy, confronted with the egalitarian contingency that underpins the inegalitarian contingency itself.“ (Rancière 2006: 94) Es verwundert daher nicht, dass Demokratie den Hass all jener auf sich zieht, die ihre Regierung über Geburt, Abstammung, Reichtum oder Wissenschaft legitimiert sehen wollen (Rancière 2006).

¹⁰⁹ Mit dieser Politikkonzeption ist Rancière weit von liberalen Konzeptionen entfernt, denkt er doch Politik weder ökonomisch – als Streit von Interessen – noch diskursiv (im Habermas’schen Sinne) als

Politik, ist diese doch gerade das Eingreifen von Politik in die polizeiliche Ordnung bzw. das Aufeinandertreffen beider Logiken an einem Ort (Rancière 2008b).

Politik ist damit gänzlich verschieden von der Logik der Polizei, aber immer an diese geknüpft, weil Politik keinen Gegenstand, keine Fragen hat, die ihr eigen wären. „Damit eine Sache politisch ist, muss sie eine Begegnung zwischen der polizeilichen Logik und der gleichheitlichen Logik stattfinden lassen, welche niemals bereits konstituiert ist.“ (Rancière 2002: 44) Politik, deren „Existenz selbst problematisch ist“ (Rancière 1997b: 67), führt die polizeiliche Distribution von Stellen, Erscheinungen, Zuteilungen und Funktionen auf „ihre Kontingenz, auf die Abwesenheit ihres Grundes“ (ebd.) zurück. Politik ist somit eine Praxis, eine Handlung, die Körper versetzt, polizeilich zugewiesene Funktionen verkehrt, sehen lässt, was nicht gesehen wurde oder als Diskurs hörbar macht, was als Lärm wahrgenommen wurde. Sie ist die Aufhebung der polizeilichen Ordnung durch das äußere Einbringen einer Voraussetzung, die der Polizei nicht inhärent ist: der *Gleichheit*. Nicht der Ort oder der Gegenstand machen den politischen Charakter einer Handlung aus, sondern „einzig ihre Form, diejenige, die die Bestätigung der Gleichheit in die Einrichtung eines Streits, einer Gemeinschaft, die nicht vor ihrer Teilung bestand, einschreibt.“ (Rancière 2002: 43). Unter dem Gleichheitsprozess versteht nun Rancière alle Praktiken, „die von der Voraussetzung der Gleichheit eines jeden sprechenden Wesens mit einem jeden anderen sprechenden Wesen und vom Bestreben, diese Voraussetzung zu verifizieren, geleitet ist.“ (Rancière 1997b: 69) Gleichheit ist weder Zustand noch Ziel, sondern eine zu verifizierende Voraussetzung.¹¹⁰ Sie selbst hat weder eine eigene Sichtbarkeit noch einen eigenen Namen. Gleichheit ist Bedingung für Politik, hat aber innerhalb des Politischen keine eigene Existenz. Die Voraussetzung der Gleichheit in den Praktiken muss von jenen begriffen und expliziert werden, die sie – im Zuge emanzipatorischer Forderungen – einbringen. Gleichheit ist die „nichtpolitische Bedingung des Politischen“ (ebd.: 77). Gleichheitsprozesse können sich nie in einem einer Gemeinschaft oder einem Gesetz eigenen ‚Wesen‘ gründen. Durch den politischen Akt hebt die Gleichheit die polizeiliche Distribution auf. Letztere ist der Gleichheitslogik immer äußerlich. Sie ist implizit in den Handlungen am operieren. Gleichheit gibt es nur *in actu*, wobei Emanzipation historisch derjenige Name ist, der die Gleichheitsbestrebungen ausdrückt (Rancière 1997b).

kommunikatives Aushandeln von Wahrheitsansprüchen (vgl. Rancière 2002: 67ff): „Die politische Vernunft ist präzise nur unter der Bedingung denkbar, von der Alternative befreit zu sein, in die ein bestimmter Rationalismus sie einsperren will: entweder der Austausch zwischen Partnern, die ihre Interessen und ihre Normen in die Diskussion einbringen, oder die Gewalt des Unvernünftigen.“ (ebd.: 55)

¹¹⁰ Gleichheit als Ausgangspunkt nicht nur emanzipatorischer, politischer Praxis sondern auch intellektueller Emanzipation verlangt nach Lehrmethoden, die den Lehrenden nicht als Überbringer von Wissen betrachten, sondern ihn selbst auf gleicher Ebene mit seinen SchülerInnen das Wissen erarbeiten lassen: Der Pädagoge/die Pädagogin kann etwas lehren, das er/sie selbst nicht weiß (Rancière 2007).

Rancière denkt Gleichheit quasi-ontologisch als Gleichheit von sprechenden Wesen, wobei die Ungleichheit einer Ordnung auch nur unter der Voraussetzung von Gleichheit existieren kann: So braucht zum Beispiel eine polizeiliche Struktur, die über Befehle operiert, Personen, die diesen Folge leisten und die diese damit verstehen. Dadurch akzeptiert sie aber schon die sprachliche Gleichheit. Politik aktualisiert nun diese Gleichheit beliebiger sprechender Wesen. Gleichheit zeigt sich dabei nicht als sie selbst, sondern nur in der Gestalt des Aufzeigens und der ‚Behandlung‘ eines Unrechts. Politik ist immer nur die Konfrontation der Polizei mit der Gleichheitslogik. Sie ist daher selten und nichts ist an sich politisch, während alle polizeilichen Aufteilungen des Sinnlichen Gegenstände und Orte politischer Einschreibungen der Gleichheitslogik sein können: Alles *kann* politisch werden. Daraus folgt, dass Politik keinesfalls notwendig sein muss, sondern „dass sie sich wie ein stets provisorischer Unfall in der Geschichte der Formen der Herrschaftsgewalt ereignet.“ (Rancière 2008b: 27) Demokratische Politik ist die „Markierungslinie einer Differenz“ (ebd.) zwischen polizeilicher Logik und Gleichheitslogik, die verschwindet, wenn die gesellschaftlichen Teile und Anteile wiederum verteilt sind. Sie verschwindet, wenn sich wiederum die polizeiliche Form der Aufteilung des Sinnlichen durchsetzt (Rancière 2002).

(3) Der politische Akt, das politische Subjekt

Aus dem bisher Gesagten folgt, dass Politik kein gesellschaftlich fixierter Gegenstandsbereich (Staat, Subsystem) sein kann, sondern immerzu der Akt der Politik selbst ist, d.h. einer Unterbrechung der „normalen“ Verteilung von Positionen, Räumen, Anteilen und Funktionen: „Die politische Handlung hält sich immer im Zwischenraum auf, zwischen der ‚natürlichen‘ polizeilichen Gestalt, der Verkörperung einer Gesellschaft, die in funktionale Organe geteilt ist, und der Grenzfigur einer archi-politischen oder meta-politischen Verkörperung: die Umformung des Subjekts, das der Entkörperung des ‚natürlichen‘ Gesellschaftskörpers gedient hat, in einen ruhmreichen Körper der Wahrheit.“ (Rancière 2002: 102f) Politische Momente finden immer in der Begegnung der Gleichheitslogik mit der Polizeilogik statt. Politik erzeugt paradoxe Szenen, innerhalb derer sie den Widerspruch zweier Logiken sichtbar macht, indem sie sie zueinander in Beziehung setzt. Sie setzt Dinge in ein Verhältnis, die ‚normalerweise‘ in keinem Verhältnis zueinander stehen.

Der Akt der Politik hat keinen ihm eigenen Inhalt oder einen ihm vorbehaltenen Ort. Mit jedem politischen Akt muss aber die Errichtung eines *Schauplatzes* und einer *Rede* einhergehen, an dem und in der sich die polizeiliche Logik und die Gleichheitslogik begegnen. Neben der Einschreibung der Gleichheit muss jeder politische Akt die Ungleichheit der Verteilung/Räume nachweisen. Der Ort der Politik ist daher auch das Auftauchen eines *Unrechten*: „[D]as Politische ist der Raum, in dem die Logik des

Gleichheitsmerkmals die Form der Behandlung eines Unrechten annimmt, indem sie zum Argument eines allgemeinen Unrechts wird, das sich mit einem bestimmten Unrecht in der Einteilung der Besetzungen, Funktionen und der Stellen verknüpft.“ (Rancière 1997b: 71). Das Unrechte wird von den politischen Subjekten ins Spiel gebracht, d.h. mit der polizeilichen Logik konfrontiert, welche das Unrechte erst bedingt. Gleichzeitig existieren die Subjekte nicht vor der Erklärung des Unrechten, sie drücken dieses mitsamt ihrem Namen erst aus.¹¹¹ Dabei gilt: „Die Fortdauer dieses Unrechten ist unendlich, weil die Verifikation der Gleichheit unendlich ist und weil der Widerstand der polizeilichen Ordnung gegen diese Verifikation grundsätzlich ist.“ (ebd.: 75) Die Aufgaben der demokratischen Politik sind unendlich.¹¹² Der demokratische bzw. politische Akt legt das Unrecht dar. Er konstituiert einen Raum, in dem der Dissens ausgetragen und auch sichtbar wird. Und er bildet einen sinnlichen, gemeinsamen Raum jener, die darüber eine – stets prekäre – Subjektivität ausbilden. Die Einschreibung von Gleichheit hat dabei den Charakter eines Ereignisses und ist immer auch Produkt einer Gewalt im weiten Sinne. Politik interveniert immerzu in das Sicht- und Sagbare. In diesem Raum wird der Dissens, das Aufeinanderprallen der beiden Logiken, dargelegt. Deshalb braucht es einen öffentlichen Raum, in dem der Streit demonstriert wird und der zum Beispiel dadurch entsteht, dass Politik den polizeilich organisierten Verkehrsraum in den Raum einer Subjektdemonstration verwandelt: sie benennt, macht sichtbar und gibt sich einen Namen. Politik bestimmt Räume neu, sie bringt zu Gesicht, was unsichtbar war und macht als Sprache hörbar, was von der polizeilichen Aufteilung als Lärm denunziert wurde.¹¹³ In diesem Sinne ist eine politische Argumentation immer auch Demonstration (in) der Welt. „[S]ie wird von einem dafür qualifizierten Subjekt, zu einem genau bestimmten Gegenstand, in Richtung eines Empfängers vorgebracht, der aufgefordert ist, den Gegenstand zu sehen und das Argument zu vernehmen, das zu sehen und zu hören er ‚normalerweise‘ keinerlei Grund hat.“ (Rancière 2008b: 36)¹¹⁴

¹¹¹ Dieses politische Unrecht lässt sich weder z.B. als Rechtsstreit objektivieren, noch durch einen Ausgleich zwischen den Teilen regeln. Die Be- und Verhandlung des politischen Unrechts geht auch über das Dialogische gegenseitiger Interessens- und Meinungsbekundungen weit hinaus (Rancière 2002).

¹¹² Wenn Demokratie die herrschende Aufteilung der Teile entlang von Gleichheit unterbricht, können Konzeptionen wie ‚demokratische Gesellschaft‘, ‚repräsentative Demokratie‘ oder ‚demokratische Regierung‘ nur als Oxymora bezeichnet werden. Regierung und Repräsentationen beinhalten immerzu die oligarchische Machtausübung einiger weniger über die Mehrheit anderer. Demokratie kann niemals mit juristisch-staatlichen Formen identifiziert werden (vgl. Rancière 2006: 51ff).

¹¹³ Als Beispiele bringt Rancière die demokratischen Kämpfe der Arbeiterklasse und der Frauen, die auf je eigene Weise ihr Unrecht im ‚Partikularen‘ – ihre ‚Unsichtbarkeit‘ im Haus und der Fabrik – mittels Forderungen entlang von Gleichheit einbrachten und damit den sichtbaren Raum des ‚Universellen‘ rekonfigurierten.

¹¹⁴ Als historisches Beispiel für die politische Aufhebung der polizeilichen Ordnung nennt Rancière die Sezession der römischen Plebejer auf dem Aventin: Diese errichteten eine andere Ordnung, konstituieren sich als sprechende Wesen und geben sich Namen. Das Verstehen dieser Sprechakte

Politik ist daher eine spezifische Handlungsweise beruhend auf einer eigenen Rationalität und umgesetzt von einem ihr eigenen *Subjekt*: „Es ist die politische Beziehung, die es erlaubt, das politische Subjekt zu denken, und nicht umgekehrt.“ (Rancière 2008b: 7) An sich können daher keine politischen Subjekte bestimmt werden, diese werden gleichsam in der der Politik eigenen Beziehung bzw. Rationalität subjektiviert: „Die Politik kann sich durch kein Subjekt definieren, das ihr vorausginge.“ (ebd.: 9) Das Subjekt der Politik muss daher in der politischen Beziehung verortet werden, die immerzu die Beziehung einer Konfrontation bzw. das Aufmachen und Bearbeiten der Differenz zwischen Polizei und Gleichheit ist. Das politische Subjekt ist nun nicht mit sich selbst identisch: Es konstituiert sich in Raum zwischen der Gleichheits- der Polizeilogik, im Dissens und im Aufzeigen bzw. in der Bearbeitung eines Unrechts. Löst sich die Verknüpfung zwischen politischer Beziehung und Subjekt, verschwindet Politik selbst. Der Ursprung politischer Beziehungen kann daher nicht in subjektiven Eigenschaften oder den Bedingungen von Zusammenkünften gesucht werden. Politische Subjektivierung geht mit der Neuordnung eines Erfahrungsfeldes einher, sie erzeugt eine Instanz und eine Fähigkeit zur Aussage. Ein politisches Subjekt ist auch keine Interessens- oder Ideengruppierung. „Es ist der Ausführende eines besonderen Dispositivs der Subjektivierung des Streits, durch den es Politik gibt.“ (Rancière 2008b: 37) Diese Subjekte werden nun nicht ex nihilo erschaffen, sondern entstehen wenn polizeilich festgelegte Identitäten in „Einrichtungen einer Streiterfahrung“ (Rancière 2002: 47) umgeformt werden, die diese von den selbstverständlichen Plätzen und Funktionen losreißt. Diese Subjekte sind daher, ähnlich wie die politische Differenz, stets prekär und immerzu vom Verschwinden bedroht.¹¹⁵ Das politische Subjekt hat keinen es per se gemeinsamen Körper, „es ist ein vorübergehender Akteur, der Augenblicke, Orte und Gelegenheiten hat, und dessen Eigentümlichkeit es ist, im doppelten Sinne dieser Ausdrücke, logisch und ästhetisch, *Argumente* und *Beweisführungen* zu erfinden, um den Nicht-Bezug in Bezug zu setzen (sic!) und das Nichtstattfinden stattfinden zu lassen.“ (Rancière 2002: 100) Es braucht daher Subjekte des Politischen, „Subjekte, die sich immer von sich selbst unterscheiden“ (Rancière 1997b: 71). Diese paradoxe Formulierung ist zentral für das Verständnis politischer Subjektivität. Es braucht Subjekte und Dispositive der

durch jene Patrizier, die diese Szenen beobachten, setzt sie gleich, gibt dieser Gleichheit eine Sichtbarkeit. Aus der polizeilichen Logik der Patrizier heraus könne ja mit diesen nicht gesprochen werden, weil die Plebejer keine sprechenden Wesen sind, d.h. nur zum Lärm und nicht zum Diskurs im Stande seien (Rancière 2002: 34ff; 1997b: 67ff)

¹¹⁵ Politik und ihr Subjekt verschwindet, wenn das Volk mit der Bevölkerung identifiziert wird oder das Proletariat mit der Verteidigung materieller Interessen, etc. Dass dieser Umschlag oftmals durch ein Wort gekennzeichnet wird, zeigt Žižek (2001b: 30f): Hatte die politisierende Geste der DDR-Regimekritiker 1989 („Wir sind *das* Volk!) noch eine universelle Dimension, weil sie sich auf *alle* bezieht, so zeige der wenig später verwendete Slogan („Wir sind *ein* Volk!) die polizeiliche Regression: Die politische Öffnung wird geschlossen und der demokratische Impuls umgeschrieben in eine Vereinigung beider Staaten zu *einem* Volke.

Subjektivierung, die sich für und über die Behandlung des Unrechten konstituieren. Die Subjekte drücken das Unrecht gleichsam aus, geben ihm einen Namen. Subjektivität entsteht daher in actu. Sich von sich selbst unterscheiden meint, dass es nicht darum gehen kann zu betonen, was man – zum Beispiel aus einer polizeilichen und/oder sozialwissenschaftlichen Logik heraus – sei. Subjektivierung im politischen Sinne bedeutet immer auch Erneuerung und Verschiebung, d.h. einen Bruch zu vollführen mit polizeilichen Kategorisierungen und Festschreibungen. Denn diese legen die Selbst- und Fremdwahrnehmung der Identitäten fest. Subjektivierung steht daher der Identifizierung konträr gegenüber. Weder Staatsfunktionen noch soziologische Definitionen sozialer Gruppen können diesen Bruch ermöglichen.¹¹⁶ Politische Subjektivitäten „bilden sich in einer Art Überblendung der Namen und Identitäten dieser Funktionen und dieser Gruppen aus.“ (ebd.) Politische Figuren/Namen entstehen in der „Verrechnung“ gesellschaftlicher Figuren: „Jede politische Subjektivierung ist daher eine Ent-Identifizierung, das Losreißen von einem natürlichen Platz, die Eröffnung eines Subjektraumes, in dem sich jeder dazuzählen kann, da es ein Raum einer Zählung der Ungezählten“ (Rancière 2002: 48) ist. Politische Subjektivität existiert daher nicht vor der Politisierung, Subjektivierung ist eben keine Identifizierung.

Jede politische Subjektivität braucht einen Namen, und der Name par excellence, der diesen Prozess als erster historisch markierte, ist der des *demos*:

„*Demos*, das ist der Begriff einer falschen Identität, die der Gemeinschaft kein Einheitsprinzip anbietet. Es ist eine schwebende Berechnung, eine kontingente und veränderliche Existenz. *Demos* ist der Name der Gemeinschaft und auch der Name eines Teiles der Gemeinschaft: Der Mehrheit, die im Parlament als Volk entscheidet; der Partei der Armen, der Volkspartei, die ihren Namen als Fraktion mit dem Namen des Volkes als Totalität gleichsetzt. Der undenkbbare Begriff des *demos* wird also zum logischen Monstrum eines Teiles der Gemeinschaft, der sich mit seinem Ganzen gleichsetzt. Und der Skandal vertieft sich noch wegen der Tatsache, daß das Volk als beeinträchtigter Teil, als Teil, dem Unrecht geschieht, seinen Namen als Partei der Armen mit dem des Volkes als Gemeinschaft gleichsetzt.“ (Rancière 1997b: 71)

Gerade in dieser – aus der Sicht der Polizei – skandalösen und falschen Ineinssetzung von einem Teil, dem Unrecht geschieht, mit dem Ganzen zeigt sich Politik, findet Politisierung statt. Zentral ist nun, dass dieser Prozess, dieser Name (z.B. Volk) offen steht: „Vom *demos* ist derjenige, der spricht, obwohl er nicht zu sprechen hat, derjenige, der an etwas teilnimmt,

¹¹⁶ Genau hierin liegt die fundamentale Gegenposition zur Soziologie Bourdieus begründet: Die Soziologie operiert z.B. in der empirischen Feldforschung mit festgelegten Kategorien und kann daher nur die politischen Versuche übersehen, aus diesen Kategorien auszurechnen. Zweitens richtet Soziologie ihr Interesse auf die sozialen Bedingungen von politischen Prozessen und Praktiken. Damit verschwindet aber der politische Akt selbst aus dem Blickfeld (vgl. Kap. 2.2, 4.2 und 5.4). Gleichzeitig zeigen sich zwischen Bourdieu und Rancière Parallelen, weil beide über den Begriff des *nomos* die symbolischen Sicht- und Teilungsprinzipien fokussieren, wobei Politik u.a. in der Bearbeitung bzw. Veränderung dieser ihre Aufgabe finde. Bourdieu nimmt aber die Durchsetzung dieser Prinzipien über die staatlichen Apparate in seine Konzeption von Politik mit hinzu – als Objekte politisch-strategischer Bemühungen. Dies wiederum muss Rancière aber bestreiten, könne es doch keine staatliche Politik geben.

woran er keinen Anteil hat.“ (Rancière 2008b: 21) Das Volk ist nicht die Sammlung der Gemeinschaftsmitglieder oder die Arbeiterklasse: „Es ist der in Bezug auf jede Zählung der Teile der Bevölkerung supplementäre Teil, der es erlaubt, das Ganze der Gemeinschaft mit der Zählung der Ungezählten gleichzusetzen.“ (Rancière 2008b: 23) Es ist weder Teil noch die Summe der Teile von Bevölkerung, sondern „das Supplement, das die Bevölkerung von sich selbst trennt, indem es die Logiken der legitimen Herrschaftsgewalt suspendiert.“ (ebd.) Dabei kommt es zu einer „Verdoppelung“ des Körpers des Volkes, die konstitutiv für Politik ist: „Was durch die Demokratie mit dem Ganzen der Gemeinschaft gleichgesetzt wird, ist ein leerer, supplementärer Teil, der die Gemeinschaft von der Summe der Teile des Gesellschaftskörpers trennt. Diese ursprüngliche Trennung begründet die Politik als Handlung supplementärer Subjekte, die sich als Überschuss in Bezug auf jede Zählung der Teile der Gesellschaft einschreiben.“ (ebd.: 24) Nur vermittels dieses *leeren Supplements* existiert Politik – als Supplement zu jeder gesellschaftlichen Zählung und als Ausnahme von jeder Herrschaftsgewalt. Dieser Abstand des Volkes zu sich selbst, diese Distanz ist Bedingung jeder Politik (Rancière 2008b).¹¹⁷

Voraussetzung für politische Praxis ist daher die spezifische Verknüpfung von *Allgemeinem* und *Partikularem*. Dies betrifft erstens die Anklage des Unrechts. Jedes von der Gleichheitslogik ausgehende Kenntlichmachen eines bestimmten Unrechts wird zum Argument eines allgemeinen Unrechts (Rancière 1997b). Zweitens besteht das Anmaßende von Politik in der Ineinssetzung von einem Teil des Ganzen mit dem Ganzen selbst, wie dies eben beim *demos*/Volk passiert.¹¹⁸

Philosophie?

Der hier skizzierte Prozess der politischen Subjektivierung wird nun, so Rancière (1997b, 2002, 2008b), von der ‚politischen Philosophie‘ nicht nur nicht erfasst, sondern dass ihr Eigene bestünde geradezu darin, den für die Politik konstitutiven Streit auszulöschen.¹¹⁹

¹¹⁷ Gegenüber der antiken Politik, die am Begriff des *demos* hing, beruht moderne Politik auf der Vervielfältigung politischer Subjektivierungsweisen, d.h. auch der strittigen bzw. gemeinsamen Welten (Rancière 2002: 70f).

¹¹⁸ Žižek übernimmt diese Definition von Politik als Konflikt zwischen strukturiertem Gesellschaftskörper und jenem „Teil ohne An-Teil“, der diesen destabilisiert, indem er sich mit dem Ganzen identifiziert: Die Geste der Politisierung beinhaltet damit immer einen Kurzschluss zwischen einem *Partikularem* und einem *Universellen*, dessen leeres Prinzip eben vom Partikularen besetzt wird und damit die vorhergehende, polizeiliche Ordnung unterminiert. Neben dem griechischen *demos* lassen sich als historische Beispiele angeben: die Identifizierung des 3. Standes mit der Nation selbst in der französischen Revolution; die Parole „Wir sind das Volk!“ der ostdeutschen Regimekritiker 1989; das Proletariat, das sich als universelle Klasse setzt; etc. Deshalb müsse auch auf der Dimension der Universalität, die jede Politisierung brauche, beharrt werden (Žižek 2001b).

¹¹⁹ Die Philosophie versucht der Politik ein Wesen, einen Ort und eine Eigenschaft zu geben, sie zu begründen. Damit wird aber gerade der paradoxe Skandal des Politischen, „[d]ie Abwesenheit eines ihm eigenen Grundes“ (Rancière 1997b: 77), abgeschafft. Demokratie beruhe auf dem Paradox eines Anspruches, der die Abwesenheit eines Anspruches (Geburt, Reichtum) zu herrschen ist. In der

Damit stellt er seine Konzeption auch jenen „politischen Philosophien“ der Gegenwart gegenüber, die nach 1989 von einer „Rückkehr der Politik“ als philosophischen Gegenstand sprachen, diesen aber vom Sozialen strikt trennten (vgl. Kap. 4.2). Die „politischen Philosophie“ – und Rancière geht hier zurück auf Aristoteles und Platon (Rancière 2002) – ist die Begegnung der Philosophie mit dem „Skandal“ der Politik und der Versuch, diesen wieder unter ein Gesetz zu stellen. Das Paradoxe an der Politik müsse ausgelöscht werden bzw. die Demokratie zu einer Herrschaftsform unter anderen gemacht werden: „Sofern das Eigene der politischen Philosophie darin besteht, das politische Handeln in einer eigenen Seinsweise zu begründen, ist es das Eigene der politischen Philosophie, den konstitutiven Streit der Politik auszulöschen.“ (Rancière 2008b: 39). Bei Platon beginne die Verleugnung der Politik, weil dieser die Demokratie in eine Existenzweise umwandelt, d.h. eine anthropologische Konzeption des Politischen formuliert. Gleichzeitig begründet Platon eine politische Gemeinschaft, die als Körper definiert wird, der seine fixen Plätze und Funktionen des Gemeinsamen habe. Indem Platon aber der Gemeinschaft ein ungeteiltes Prinzip bzw. Fundament gibt, identifiziere er Polizei und Politik: Die „politische Philosophie“ will das „rein“ Politische verwirklicht sehen, kann dies aber nur in Form der Polizei, d.h. als Auslöschung von Politik (Rancière 2008b).

Der Umgang in der Philosophie mit dem „Skandal“ der Politik nimmt laut Rancière drei Formen an (Archi-, Para- und Meta-Politik), wobei alle das Paradoxon des *Anteils der Anteillosen* lösen und damit Politik abschaffen wollen:

- „Die Archi-Politik (...) legt in ihrer ganzen Radikalität das Projekt einer Gemeinschaft vor, die auf der vollständigen Verwirklichung, der vollständigen Fühlbarmachung der *Arche* einer Gemeinschaft gegründet ist, und so restlos die demokratische Konfiguration der Politik ersetzt.“ (Rancière 2002: 77) Diese Ausschaltung des Politischen ist in Platons ‚Staat‘ exemplifiziert. Es gibt darin eine natürliche, funktionale Zuweisung der Berufsausübung und eine Herrschaft des gemeinschaftlichen Gesetzes – mit den Philosophen an der Spitze. Das Gerechte wird immer schon verwirklicht in der Verbindung von individueller und kollektiver Seele. *Archi-Politik* gründet auf der Verwirklichung der Arche einer Gemeinschaft, einem totalen Sinnlichwerden des gemeinschaftlichen Gesetzes. „Die Archi-Politik ist also genauso auch eine Archi-Polizei, die restlos die Weisen des Seins und die Weisen des Tuns, die Weisen des Fühlens und die Weisen des Denkens zusammenfügt.“ (ebd.: 79f) Dies beinhaltet ‚kommunitaristische‘ Ansätze, einen organisch strukturierten, homogenen und traditionellen gesellschaftlichen Raum zu definieren, der geschlossen ist und keine Leere offen lässt für politische Ereignisse.

aristotelischen Formel der Politik als Herrschaft über Gleiche, wobei die Bürger gleichzeitig am Herrschen, d.h. ihrer Beherrschung, teilhaben, ist diese Paradoxie angelegt (Rancière 2008b).

- Auch die *Para-Politik* – angelegt bei Aristoteles – setze letztlich politische Aktivität mit polizeilicher Ordnung gleich. Bei ihm wird der Widerspruch – die Herrschaft der Besten und die Gleichheit aller – aufgehoben. „Er ist derjenige, der die Quadratur des Kreises geschafft hat: die Verwirklichung einer natürlichen Ordnung der Politik in einer Verfassungsordnung anzubieten, gerade durch die Einbettung dessen, was Hindernis für jede Verwirklichung dieser Art ist: des Demos, der Darstellungsform des Kriegs zwischen ‚Reichen‘ und ‚Armen‘.“ (ebd.: 83) Die Handlungsformen des politischen Streits werden in Teile und Formen des polizeilichen Dispositivs umgestaltet. Politik wird entpolitisiert und in einen polizeiliche Logik übersetzt. Der politische Konflikt wird auf einen parteilichen Wettbewerb innerhalb eines repräsentativen Gefüges reduziert, das Volk mit dem Sozialkörper verbunden. Darunter fallen alle modernen Versuch Politik über Verträge oder über Souveränitätskonzepte zu denken. Es gibt nur mehr Individuen und staatliche Macht, keinen ‚Anteil der Anteillosen‘ mehr.

- Die *Meta-Politik* schließlich organisiert sich symmetrisch zur Archi-Politik. Sie behauptet einen absoluten Überschuss an Ungerechtigkeit „im Verhältnis zu dem, was die Politik als Gerechtigkeit oder Gleichheit behaupten kann.“ (ebd.: 93) Die Meta-Politik legt eine Wahrheit der Politik offen, will ihre Falschheit demonstrieren. Das Wahre sei – vielfach in der Nachfolge von Marx – das Soziale, die Klassen, die ‚wirkliche‘ Gesellschaftsbewegung. Politik wird als Schein entlarvt, Gleichheit als Maske.¹²⁰

Zentral für demokratische Politik ist für Rancière, zusammenfassend gesagt, die Ausgangskonstellation, die intervenierende Geste, die als Einschreibung von Gleichheit in die polizeiliche Verwaltung der Dinge und Sichtbarkeiten immer wieder von Neuem durchzuführen ist. Dementsprechende Politik braucht einen Ort und ein Subjekt: Beide stehen nicht per se fest und können nur jenseits staatlich-polizeilicher Zu- und Einteilungen liegen. Rancière betont den politischen Akt selbst, weshalb Politik nicht vom Ziel oder vom Resultat her bestimmt sein kann. Der politische Akt liegt in der Unterbrechung der herrschenden Ordnung mit der Eröffnung zur Möglichkeit einer Neuordnung unter Rekurs auf die Gleichheit, die eine zu verifizierende Voraussetzung ist. Grundlage dafür ist der der Politik eigentümliche Skandal, die Verrechnung, die darin besteht, dass sich ein gesellschaftlicher Teil bzw. ein anteillose Gruppe mit dem Ganzen ident setzt. Politik hat daher immer eine anmaßende Dimension. Sie destabilisiert das polizeiliche Maß entlang von Gleichheit.

¹²⁰ Žižek fügt diesen dreien Verweigerungen der Politik die Ultra-Politik hinzu, welche den Konflikt in einen Kampf des „Wir“ gegen „die Anderen“ militarisiere: eine Entpolitisierung über Militarisierung, wobei es keinen gemeinsamen Hintergrund für symbolische Aushandlung mehr gibt (Žižek 2001b).

3.3 Alain Badiou – Politik als kollektives Wahrheitsereignis

Auch dieses Kapitel erläutert den Politikbegriff von Alain Badiou¹²¹ entlang der vier Subfragen nach dem Verhältnis des Politischen zum Sozialen, nach dem *Ort* von Politik bzw. ihrer *Praxis* und *Qualität*, nach dem *politischen* Subjekt und nach der Anwesenheit von *Konflikten*. Dabei wird vor allem auf Badiou's Beiträge zur Politik (Badiou 1997a, 1997b, 1997c, 2003c, 2008b) Bezug genommen.¹²² Zentral für die Politikkonzeption von Badiou ist dabei die Verknüpfung von Ereignis, Subjekt und Wahrheit, die nachfolgend betreffend der Politik erläutert wird. Politik beinhaltet dabei immer eine universelle Dimension (vgl. Badiou 2002). Abschließend erläutert ein Abschnitt kurz die Aufgabe der Philosophie, die Badiou (u.a. ders. 1998; Badiou/Žižek 2005) ihr beimisst, wobei – ähnlich wie Rancière – der prioritäre Charakter der Politik gegenüber der Philosophie betont wird: Als ein ‚generischer Prozess‘ ist Politik neben der Wissenschaft, der Liebe und der Kunst eine von vier Bedingungen der Philosophie.

Alain Badiou nimmt eine dezidiert militante Position in seinen Schriften und politischen Interventionen ein und denkt Politik als politische Ereignisse egalitär und strikt gegenstaatlich. Er weist hierarchische Repräsentationen zurück und sieht sich einer ‚kommunistischen Hypothese‘(s.u.) verpflichtet: Politik ist eben keine Institution, keine staatliche Aushandlung, kein Meinungsaustausch oder ein gesellschaftliches System, sondern ein (revolutionäres) Ereignis, das nicht nur mit dem gewohnten Lauf der Dinge bricht, sondern auch die Engführungen und passivierenden Verkürzungen parlamentarischer Demokratien zurückweist. Bevor nun die Politikkonzeption von Badiou erläutert wird, sind in größtmöglicher Kürze seine zentralen philosophischen Begriffe in ihrem Zusammenspiel darzustellen.

Wahrheit, Ereignis, Subjekt und Treue

Gegenüber anderen philosophischen Ansätzen verteidigt Badiou einen Begriff von *Wahrheit*, der aber von positivistischen Konzeptionen – Annäherung oder Entdeckung von Wahrheit –

¹²¹ Badiou, geb. 1937, studierte Philosophie und stand in den 1960er Jahren Lacan und Althusser nahe. Ab 1969 unterrichtete er Philosophie an der Universität Paris VIII. Seit 1999 leitet er das philosophische Institut der ENS. Politisch steht Badiou (post-)maoistischen Gruppierungen nahe, wobei er dem Mai 68 treu bleibt. Seit 1985 ist Badiou in der von ihm mitbegründeten ‚Organisation Politique‘ (OP) politisch tätig (u.a. mit Sylvain Lazarus) (vgl. Hallward 2003). Badiou's Philosophie nimmt Motive u.a. von Platon, Lacan, Satre, Althusser, Rousseau und seinen politischen Aktivitäten auf und steht in seiner Systematik poststrukturalistischem Denken (u.a. Lyotard, Derrida, Deleuze) weitgehend, ProponentInnen des ‚linguistic turns‘ diametral gegenüber (Hewlett 2007). Gleichzeitig befasst sich Badiou mit Mathematik und veröffentlicht Gedichte und Theaterstücke.

¹²² Auf eine intensive Lektüre der beiden philosophischen Hauptwerke (Badiou 2005b, 2009) wurde auf Grund des sozialwissenschaftlichen Charakters der vorliegenden Arbeit verzichtet, wiewohl einzelne, weiterführende Hinweise darauf hier Eingang finden. In beiden Werken breitet Badiou detailliert seine Philosophie aus.

oder einer Foucault'schen Verknüpfung von Macht, Wissen und Wahrheit weit entfernt ist. Wahrheiten können nicht entdeckt, erlernt oder konzipiert werden, sondern brechen als *Ereignis* mit der Ordnung des Wissens: „Wenn die Wahrheit das Wissen durchlöchert, wenn es also kein Wissen von der Wahrheit gibt, sondern nur *Hervorbringung* von Wahrheiten, dann ist eine Wahrheit, mathematisch gedacht in ihrem Sein – also als reine Mannigfaltigkeit – generisch, also jeder genauen Bestimmung entzogen und in Hinblick auf das, was sie zu unterscheiden erlaubt, überschüssig.“ (Badiou 1998: 80) Jede Wahrheit ist daher eine an ein Ereignis angeschlossene Hervorbringung, die sich eben nicht auf das vorhandene Wissen reduzieren lässt. Sie lässt sich nur durch die Aktivität der diesem Ereignis Getreuen bestimmen, weshalb das generische Denken ein militantes im weiten Sinne sei (Badiou 1998). Wahrheiten haben immer einen Charakter eines Ereignisses und können in der Liebe, der Wissenschaft, der Kunst oder der Politik auftauchen. Sie benötigen immerzu ein Subjekt, ein *Subjekt*, das nicht vor dem Wahrheitsereignis existiert, sondern erst durch dieses entsteht.¹²³ Das Subjekt ist der Punkt, an dem sich Wahrheit, Ereignis und Singularität (s.u.) verknüpfen.¹²⁴ Es wird von einem Ereignis in einer Wahrheit konstituiert bzw. induziert: „Truth is thus primarily a matter of conviction, intervention and action, a process which allows us in the only way possible to enjoy self-realization as subjects. It occurs rarely and each manifestation of it is unique, but its significance is universal.“ (Hewlett 2007: 35) Diese generischen Wahrheitsprozesse können nicht im herkömmlichen Sinne empirisch überprüft werden. Sie existieren nur über die aktive Bezugnahme jener, die sich über das Ereignis als Subjekt formierten bzw. formiert wurden und dessen Existenz bezeugen. Ein Wahrheitsereignis ist immer subjektiv, egal ob dieses Subjekt aus zwei Personen besteht (Liebe) oder kollektiv (Politik) ist (Hewlett 2007).¹²⁵

Woraus entstehen nun diese generischen Wahrheitsprozesse? Worin „gründen“ sie? Badiou entwickelt dazu eine Ontologie des Mannigfaltigen, des Ununterscheidbaren, wobei dieses Sein nur über die Mathematik zugänglich ist und sich nur darüber denken lässt.¹²⁶ Diese Ontologie ist der Autorität der Sprache entzogen. Badiou verknüpft eine Theorie des

¹²³ Am ehesten wird das Wahrheitsereignis in der Liebe verständlich: Im unvorhersehbaren Aufeinandertreffen zweier Personen ereignet sich ein Bruch mit dem Bisherigen, ein Verlieben, das beide weder völlig verstehen noch sich ‚erklären‘ können. In diesem Ereignis entsteht ein gemeinsames Subjekt, wobei sich beide auf dieses Ereignis in ihrer ‚Treue‘ beziehen. Im Liebesereignis wird die singuläre Universalität der Zweierheit der Geschlechter und ihrer Differenz subjektiv und ungeschmälert erfahren (u.a. Hewlett 2007: 35; Badiou 2005a: 38f).

¹²⁴ Detaillierter zum Subjektbegriff vgl. Badiou (1982, 2005b: 439-458, 2009: 45-78).

¹²⁵ Als Wahrheitsbeispiele gibt Badiou u.a. an: Zwölftonmusik, Webern (Kunst), Einsteins Physik, Galilei (Wissenschaft) Chinesische Kulturrevolution, frz. Revolution, Mai 68 (Politik).

¹²⁶ Die Frage nach der Quantität unendlicher Mannigfaltigkeiten wurde erstmals von auf dem Gebiet der Mathematik entworfen (Cantor, Cohen) und als ‚Mengenlehre‘ konzipiert. Das Denken des Seins als Sein habe sich in der Mathematik vollendet. Mathematik ist Ontologie, sie bildet das historisch einzig mögliche Denken vom Sein als Sein, „weil sie in der leeren Macht des Buchstabens die unendliche Einschreibung des reinen, (...) prädikatlosen Mannigfaltigen ist“ (Badiou 1998: 119; vgl. Badiou 2005b)

Mannigfaltigkeit des Seins mit der Kategorie der Wahrheit und entwickelt so einen ‚Platonismus des Mannigfaltigen‘: Wahrheit wird als „Mannigfaltiges-Ereignis“ eines einzigartigen Prozesses gedacht bzw. als Loch im Feld des Benennbaren. „Dichtung, Mathem, entworfene Politik und Liebe sind in ihrem zeitgenössischen Zustand nämlich nichts anderes als Regime der *tatsächlichen* Hervorbringung von mehrerem (sic!) generischen Mannigfaltigen, die die Wahrheit dieser Situation ausmacht.“ (Badiou 1998: 115) Eine Wahrheit müsse gegenüber dem Mannigfaltigen drei Kriterien erfüllen:

- Als Wahrheit eines Mannigfaltigen ist sie eine diesem Mannigfaltigen immanente Hervorbringung, die ohne einen Rückgriff auf Transzendenz ist. Wahrheit ist ein immanenter Bruch.

- Wahrheit ist kein schon gegebener oder dargestellter Teil, sondern ergibt sich aus einem einzigartigen Prozess einer Überschreitung, der von einem Zusatz bzw. einer Sache, die die Situation überschreitet, d.h. einem Ereignis, in Gang gebracht wird: „Eine Wahrheit ist das unendliche Ergebnis eines zufälligen Zusatzes. Jede Wahrheit ist nach-ereignishaft, wobei es im besonderen keine ‚strukturelle‘ oder objektive Wahrheit gibt.“ (ebd.: 117) Die Aussagen in der Situation können nicht wahr sein, nur wahrheitsgemäß, weil sie dem Bereich des Wissens zuzuordnen sind.

- „Da das Sein der Situation deren Inkonsistenz ist, stellt sich eine Wahrheit dieses Seins als beliebige Mannigfaltigkeit dar, als unbekannter Teil, als auf die Darstellung als solche reduzierte Konsistenz, ohne Eigenschaft noch benennbare Einzigartigkeit.“ (ebd.: 118) Als generischer Teil der Situation sagt Wahrheit nichts Spezielles über die Situation (Badiou 1998). Wahrheit ist die materielle Spur eines ereignishaften Supplements in einer Situation (Badiou 2003a).

Was die vier möglichen Grundformen von generischen Prozessen (Kunst, Wissenschaft, Liebe und Politik) in wechselnden Situationen hervorbringen „ist immer nur eine Wahrheit dieser Situation in Gestalt eines generischen Mannigfaltigen, wovon kein Wissen den Namen festmachen und im Vorraus (sic!) den Status festlegen kann.“ (Badiou 1998: 118f) Wahrheiten sind nach-ereignishaft hervorgebrungen eines generischen Mannigfaltigen der Situation. Wahrheit hängt am „einzigartigen Zusatz des Ereignisses“, wobei das Subjekt eine „*endliches Moment*“ (ebd.) dieser vier generischen Prozesse ist. Außerhalb dieser Konstellation gebe es zwar Existenz und Individualität, aber keine Subjekte (Badiou 1998).

Ein Wahrheitsereignis beinhaltet darüber hinaus immerzu eine Entscheidung. Diese Entscheidung, „sich von nun an auf die Situation *vom Standpunkt des ereignishaften Zusatzes aus* zu beziehen“ (Badiou 2003a: 62), nennt Badiou *Treue*. Dem Ereignis treu zu sein heißt, die Situation gemäß dem Ereignis zu denken, was immerzu eine Praxis ist. Die Treue zwingt dazu „eine neue Seins- und Handlungsweise in der Situation zu erfinden, da ja das Ereignis nicht innerhalb der gewöhnlichen Gesetze der Situation enthalten war“ (ebd.).

Die Treue zum Liebesereignis zum Beispiel zwingt dazu, die Lebenssituation zu verändern. Sie ist ein „wirklicher (gedachter und praktizierter) Bruch innerhalb der Ordnung, in der das Ereignis stattfand“ (ebd.: 63). Träger dieser Treue und des Wahrheitsprozesses ist eben das Subjekt, das über einen Wahrheitsprozess als besonders und unvergleichlich induziert wird. Von der Treue zum Ereignis wird jemand in der Begegnung erfasst, wovon konkrete Umstände zeugen: eine Liebesbegegnung; das Gefühl, von einer wissenschaftlichen Theorie fesselnde Einsichten zu bekommen; die aktive Einsicht in einer politischen Versammlung; das Gewährwerden vor einem Kunststück. Die Treue operiert über eine Begegnung mit dem Ereignis und stattet das Subjekt mit einer Maxime aus: weitermachen und den Faden der Begegnung festhalten. Treue ist die „fortgesetzte Erkundung der Situation, und zwar unter dem Imperativ des Ereignisses selbst“ (ebd.: 91). Die Wahrheitsprozesse sind nicht asketisch, sondern zeichnen sich durch unvergleichbare, existentielle Intensitäten aus, d.h. Affekte der Wahrheit: In der Politik gibt es Enthusiasmus, in der Liebe Glück, in der Wissenschaft Freude und der Kunst Vergnügen. Eine Wahrheit in ihrem Ereignis verändert dabei den Status der Meinungen der Situation. Die Meinungen werden nicht wahr sondern zu *anderen*: Die Macht der Wahrheit liegt in ihrer Wirkung zur Meinungsumbildung begründet. Dies meint, dass bisherige, für die Meinung evident aufgefasste Urteile, durch die Wahrheit nicht mehr aufrechterhalten werden können. Die Elemente einer Situation und die situative Sprache werden in und aus der Perspektive des Ereignisses geprüft. Die Wahrheiten verändern damit auch Namen. Die Macht der Wahrheit und ihre spezifische Subjekt-Sprache (Sprache der AktivistInnen, ForscherInnen, KünstlerInnen und Liebenden) zwingen die pragmatischen Benennungen bzw. die Sprache der objektiven Situation durch die Berührung zur Beugung oder Deformation. Damit verändern sich die etablierten Kodizes der Situation (Badiou 2003a).

Universalität der Wahrheitereignisse

Der Philosoph/die Philosophin ist nach Badiou ein/e Fremde/r, der/die neue Gedanken und Probleme vorschlägt und Leute auch von deren Universalität, in deren Namen sich Philosophie engagiert, zu überzeugen sucht. Badiou's Theorie des Universellen ist auch für seinen Politikbegriff von zentraler Bedeutung, weshalb sie in ihrem Grundgerüst kurz vorzustellen ist:

- Das Grundelement des Universellen ist das *Denken*, welches in einem Prozess entsteht, der die Gesamtheit des vorhandenen Wissens durchbricht. Das Universelle ist unobjektiv, d.h. es kann nicht die Form eines Objekts oder einer objektiven Gesetzmäßigkeit annehmen: „Es ist nur in der Produktion – oder in der Reproduktion – eines Gedankengangs erfahrbar, und dieser Gedankengang gehört allein zum Subjekt.“ (Badiou 2005a: 33) Das Universelle ist nicht das Produkt einer Trandzendenz, sondern nur eben weil die Möglichkeit des

Universellen besteht, kann es an einem bestimmten Ort ein Subjekt-Denken geben. Das *Subjekt* kommt als Denken dem Prozess hinzu, in dem sich das Universelle bildet. Die Dialektik des Universellen als Denken ist der unendliche Prozess zwischen dem Lokalen, dem Subjekt und dem Globalen. Der Prozess eines Universellen, der immer auch der Prozess einer Wahrheit ist, durchbricht das vorhandene Wissen. Er ist ein unberechenbares Auftauchen und kann in der beschreibbaren Struktur des Wissens nicht gewusst werden (Badiou 2005a).

- Alles Universelle ist singular, eine *Singularität*. Singularitäten sind eben keine (kulturellen, beschreibbaren) Besonderheiten. „Das Universelle stellt also nicht die Reglementierungen des Besonderen oder der Differenzen dar, sondern die Singularität, die den Identitäts-Begriffen entzogen ist – obwohl sie doch in diesen Begriffen wirkt, beziehungsweise diese durchbricht.“ (ebd.: 36) In seiner Berührung mit dem Universellen entzieht sich die Singularität den Besonderheiten. Das Zusammenspiel zwischen Identitäts-Begriffen und dem beschreibbaren Wissen der Besonderheiten bietet eben keine Möglichkeit, die Singularität des Universellen vorherzusehen oder zu denken.¹²⁷ Eine universelle Singularität gehört damit nicht der Ordnung des Seienden an, sondern der des Auftauchens (Badiou 2005a).

- Daher entsteht das Universelle im *Ereignis*, welches ohne Bezug auf die Besonderheiten einer Situation ist. Das Ereignis leitet einen singulären Prozess der Universalisierung ein, in dem ein Subjekt entsteht – als Sitz einer universellen Singularität. Dieser Zugang bricht mit dem positivistischen Zusammenspiel von begrifflichen Besonderheiten und (gesetzlicher) Allgemeinheit. Die Wirkung des Ereignisses des singulären Universellen ermöglicht Subjektivierung, lässt sich aber nicht in das begriffliche Gefüge der Situation einordnen (Badiou 2005a).

- „*Ein Universelles erscheint anfangs als Entscheidung eines Unentscheidbaren*“ (ebd.: 39). Das Ereignis bricht, wie erwähnt, mit dem einer Situation inhärenten System des Wissens (Enzyklopädie) und entscheidet über einen Raum der Unentscheidbarkeiten. „Aus jeder wirklichen Subjektivierung eines Ereignisses, das bei ihrem Erscheinen verschwindet, folgt, dass (...) das Unentscheidbare der Situation (...) entschieden worden ist.“ (ebd.: 40f) Weil das Ereignis immer mit seinem Erscheinen verschwindet, die Entscheidung der Unentscheidbarkeit entschieden worden ist, bleibt vom Ereignis die *Ereignis-Aussage* zurück, die etwas Wirkliches der Situation ist. Die Ereignis-Aussage ist die Stofflichkeit der

¹²⁷ Seine Universalitätskonzeption stellt Badiou einer ‚formalen Universalität‘ gegenüber, die als universelle Vorschrift den Respekt vor Besonderheiten propagiert. Diese müsse aber nun zwischen guten und schlechten Besonderheiten unterscheiden und darüber eine Hierarchie ausbilden. Die ‚formale Universalität‘ müsse sich daher schon in manchen Besonderheiten vorhanden begreifen, wovon ausgehend andere, schlechte Besonderheiten u.a. auch bekämpft werden (Badiou 2005a; vgl. 4.3).

universellen Singularität und legt die Gegenwart des Subjekt-Denkens fest: Die Ereignis-Aussage eines generischen Liebesprozesses – z.B. „Ich liebe dich“ – kommt nach der Begegnung der Zwei, nach dem Ereignis. An diese Erklärung der Ereignis-Aussage bindet sich das über das Ereignis entstandene Subjekt. In der Ereignis-Aussage wird das verschwundene Ereignis festgehalten. Über sie entsteht ein Raum des Universellen, woraus das Subjekt Konsequenzen zu ziehen hat. Jede universelle Singularität stelle sich als Geflecht von Konsequenzen einer Ereignis-Entscheidung dar, welches von Badiou eben als Treue bezeichnet wird (Badiou 2005a).

- Eben weil das Ereignis der universellen Singularität mit der Ordnung des Wissens und der Meinungen bricht, kann es selbst kein Gegenstand von divergierenden Interpretationen sein: „*Das Universelle ist eindeutig.*“ (ebd.: 45) Es gibt eine eindeutige Logik der Treue, worin sich die Subjektivierten auf die Folgen des Ereignisses beziehen. Die Ereignis-Aussage (s.o.) wurde entschieden, womit sie der Ordnung des Aktes – und nicht des Seins oder des Sinns – angehört. Die Aussage „unterliegt dem Ja oder Nein, aber nicht der mehrdeutigen Vielfalt der Sinnmöglichkeiten.“ (ebd.) Ausgehend vom eindeutigen Akt verändert sich nun nach und nach die Logik der Situation: seine Erscheinungsform, das System der Bewertungen und die Verhältnisse der Vielheiten. Jede universelle Singularität beinhaltet einen Akt, der eindeutig alles Erscheinende verändert, wobei der anfängliche Akt eine Treue – „das Erfinden von Folgen“ (ebd.: 46) – motiviert, die unendlich ist, weil die Veränderung nie vollendet ist. Jede universelle Singularität ist daher unvollendbar und offen (Badiou 2005a).

- Letztlich ist die Universalität eine „treue Konstruktion einer unendlichen generischen Vielheit“ (ebd.: 47). Diese Vielheit ist eine Teilmenge einer Situation, die nicht vom Wissen erfasst wird und sich nicht aus einer Identität oder partikularen Eigenschaft bestimmen lässt: *Universalität ist für alle.* Ein Kunstwerk ist erst universell, wenn es die Besonderheiten des Autors beseitigt. Eine wissenschaftliche Theorie ist es erst dann, wenn sie in ihrem Entstehen die Merkmale ihrer Herkunft hinter sich lässt und eine politische Versammlung etwa nur dann, wenn sie gegenüber Nationalität, Alter, Geschlecht oder Schichtung gleichgültig ist (Badiou 2005a). „So entsteht das Universelle aus einem zufälligen Ersatz und hinterläßt als Spur des verschwindenden Ereignisses, durch das es begründet wird, eine einfache losgelöste Aussage; es beginnt in einem eindeutigen Akt, durch den der Wert dessen entschieden wird, das keinen Wert hat; es bindet an diesen Akt ein Subjekt-Denken, das die Folgen dazu erfindet; und es schafft treu eine unendliche generische Vielheit.“ (ebd.: 48)¹²⁸

¹²⁸ Badiou erarbeitet seine Theorie des Universalismus wesentlich an der Figur des Apostel Paulus, dessen Militanz eine Verbindung zwischen „der generellen Idee eines Bruches, eines Umsturzes, und der einer Praxis und eines Denkens“ (Badiou 2002: 8f) zeige. An Hand von Paulus Texten wird die Möglichkeit einer universalen Verkündigung, die sich als Wahrheit jedem kommunitären Zugriff (Volk, Territorium, soziale Klasse) entzieht, demonstriert. Universalität duldet eben keine

Der politische Wahrheitsprozess

Politik nimmt einen speziellen Platz innerhalb der vier Prozesse ein, innerhalb derer Wahrheiten und damit Ereignisse geschehen können, weil Politik zuzüglich zu ihrem universellen Charakter notwendigerweise kollektiv und egalitär ist: „Über die entworfene Politik (...) weiß man, (...) daß sie heute nur egalitär und gegenstaatlich sein kann, die Bahnung der Generalität der Menschheit und der Dekonstruktion der Schichten, des Ruins der differentiellen oder hierarchischen Repräsentationen und des Aufstiegs eines Kommunismus der Singularitäten in die historische und soziale Dichte.“ (Badiou 1998: 120). Was sind nun die Kernelemente von Badiou's Politikbegriff bzw. die Bedingungen dafür, dass ein Ereignis politisch und die von diesem eingeleitete Prozedur ein Wahrheitsprozess sein kann?

- *Kollektivität*: Kollektivität meint nicht nur, dass mehrere Individuen involviert sind und sich über das politische Ereignis ein Subjekt ausformt, sondern auch, dass das Ereignis selbst universellen Charakter annimmt (s.o.). Die Materie dieses Ereignisses ist kollektiv und das Ereignis selbst wird der Mannigfaltigkeit eines Kollektivs zugeschrieben. Universalisierend ist dieses Ereignis unmittelbar, weil es „einen virtuellen Anspruch an alle transportiert.“ (Badiou 2003c: 151) Zum einen adressiert der politische Wahrheitsprozess alle. Zum anderen ist sein Denken jederzeit für alle verfügbar. Jene, die als Subjekt einer Politik sich konstituieren, bezeichnet Badiou als Militante: Dies ist eine Kategorie ohne Grenzen, eine subjektive Bestimmung ohne Identität. Politik müsse erklären, dass das Denken, das sie ist, das Denken aller ist: „Ohne die Aussage, daß die Leute unterschiedslos zu dem Denken, welches das politische Subjekt nach dem Ereignis konstituiert, befähigt sind, ist die Politik jedoch unmöglich.“ (ebd.: 152) Die zentrale politische Aktivität, die die Kollektivität und mithin den universellen Charakter des politischen Denkens zeigt, ist die Versammlung (Badiou 2003c).¹²⁹

„[D]as Universelle einer politischen Aussage [ist] nur in der Praxis [erfahrbar], die sie in der Tat umsetzt.“ (Badiou 2005a: 34) Politik ist daher ein Denken der Präsentation, die den statlichen Repräsentationen (s.u.) entgegensteht. Die Dialektik des Universellen verknüpft dabei das Subjekt, das Lokale mit dem ‚Globalen‘. Die Universalität der politischen Forderung zum Beispiel nach der rechtlichen Anerkennung aller illegalen ArbeiterInnen besteht in der Konstitution eines politischen Subjekts in dessen militantem Handeln und dem globalen, politischen Prozess in seinen staatlichen Vorschriften, Entscheidungen und

Zuschreibung an eine Partikularität. Jeder Wahrheitsprozess bricht mit einem Kulturalismus ebenso wie mit einem Historizismus (Badiou 2002).

¹²⁹ Dem gegenüber sind Wissenschaft, Kunst und Liebe „aristokratische Wahrheitsprozeduren“ (Badiou 2003c: 152), weil z.B. der Mathematiker nur einen anderen Mathematiker braucht, der seinen Beweis bewahrheitet. Auch die Liebe braucht nur zwei, die sich ihrer versichern.

Gesetzen. Die Frage des politischen Universalismus ist an das Ereignis geknüpft und mit der Frage der Treue/Untreue zu diesem Ereignis verbunden: Die Verneinung des politischen Universalismus (frz. Revolution, Pariser Commune, Mai 68) erfordert dabei nicht nur eine Verneinung des emanzipatorischen Charakters des Ereignisses, sondern auch einen „Ereignis-Revisionismus“. Dieser will die Fruchtlosigkeit revolutionärer Bemühungen nachweisen oder reduziere zum Beispiel den Mai 68 auf einen StudentInnen tumult oder den Wunsch nach sexueller Freiheit. Dieser Revisionismus meine nun: „Eigentlich ist nichts passiert; die beschreibenden Begriffe reichen aus, um das Geschehene zu erfassen, und was am Geschehenen allgemeingültig ist, ist streng objektiv und in Objektform; das heißt es beruht letztlich auf den Mechanismen und der Macht des Kapitals und dessen staatlicher Maschinerie.“ (ebd.: 37f) (Badiou 2005a).

- *Unendlichkeit*: Die Politik präsentiert den unendlichen Charakter der Situationen, d.h. sie stellt diese dar und fordert sie gleichzeitig als subjektive Universalität ein. Dadurch weist jede emanzipatorische Politik Endlichkeit zurück. Über den Einschluss aller in das Denken der Politik gibt Politik den Nachweis der subjektiven Unendlichkeit der Situationen. Als subjektive Universalität forderte Politik diese Unendlichkeit ein. Sie denkt diese Unendlichkeit entlang des egalitären Axioms (s.u.). Die Offenheit jeder Situation ist dabei Ausgangspunkt von Politik. Politik ist an das Unendliche der Situation gebunden, dem Unendlichen der Präsentation (Badiou 2003c).

- *Verhältnis der Politik zum ‚Status einer Situation‘ bzw. zum Staat*: Der Status kodifiziert die Teilmengen einer Situation. Seine Operation ist die Zählungsmacht. Während eine Situation das präsentiert, woraus sie sich zusammengesetzt, repräsentiert der ‚Status der Situation‘ eine interne Konfiguration der Teile bzw. Teilmengen einer Situation. Hinsichtlich kollektiver Situationen gilt es festzuhalten, dass diese vom Status der Situation repräsentiert werden, während die Singularitäten in dieser kollektiven Situation sich präsentieren.¹³⁰ Die Repräsentation bzw. der ‚Status der Situation‘ geht nun immer über die Situation selbst hinaus, worin sich seine Macht zeigt: „Der Staat und also auch die Ökonomie, die heute seine Norm ist, sind gegenüber dem, was in der Situation bloß präsentiert wird, durch einen strukturalen Effekt der Trennung und der Übermacht charakterisiert.“ (ebd.: 154) Existiert nun wirkliche Politik, ruft diese unmittelbar eine Demonstration der Staatsmacht hervor, d.h. Politik als Wahrheitsereignis evoziert staatliche Repression. Sobald ein politisches Ereignis eintritt, zeige sich der Staat auch in seiner repressiven Dimension:

„Das wahre Charakteristikum des politischen Ereignisses und der Wahrheitsprozedur, die es auslöst, ist, daß ein politisches Ereignis das Irren fixiert, der Übermacht des Staats ein Maß zuordnet, die

¹³⁰ Detailliert wird das Verhältnis von Präsentation und Repräsentation an Hand des Staates in Badiou (2005b: 113-130) ausgeführt.

Macht des Staats fixiert. Infolgedessen unterbricht das politische Ereignis das subjektive Schweifen der Staatsmacht. (...) Es gibt ihm Gestalt, gibt seiner Macht Gestalt, mißt seine Macht.“ (ebd.: 154f)

Im normalen Funktionieren des Staates ist dessen exzessive Macht maßlos, d.h. irrt herum und bleibt nicht zuordenbar. Dem setzt Politik ein Ende, indem sie der Staatsmacht ein Maß zuweist und damit einen Abstand zum Staat etabliert. Diese Etablierung einer Distanz zum Staat nennt Badiou Freiheit. Politische Ereignisse legen ein Maß des staatlichen Exzesses fest, an dem sie sich wiederum messen (Badiou 2003c).

- *Politisches Ereignis*: „[I]n der auftretenden Materialität eines universalisierbaren Kollektivs“ (ebd.: 156) schreibt das politische Ereignis, wie erwähnt, der Maßlosigkeit des Staates ein Maß vor. Das Ereignis unterbricht die Unbestimmtheit der staatlichen Macht. Diese Fixierung, die auf ein Ereignis folgt, nennt Badiou ‚politische Präskription‘. Durch das Ereignis wird es möglich, einen freien Abstand des politischen Denkens zum Staat herzustellen. Dieses Denken ist dabei immerzu subjektiv. Jedes Ereignis ist dahingehend unwiederholbar, weil das politische Denken jeweils ihre eigene Präskription vornimmt. Badiou geht nun davon aus, dass in jeder politischen Sequenz drei Komponenten, d.h. drei Unendliche, zur Anwendung kommen: (1) das Unendliche der Situation, das von der kollektiven Dimension des Ereignisses – das politische Denken als das Denken aller –, eingeordnet wird; (2) das Unendliche des ‚Status der Situation‘ bzw. des Staates, das für Repression verantwortlich ist und – in ihrer Maßlosigkeit – größer als das Unendliche der Situation ist; (3) eben die politische Präskription, die dem Unendlichen der Situation überlegen ist und im Gefolge des Ereignisses stattfindet – als Fixierung der Staatsmacht und gleichzeitiger Distanzierung davon. Diese drei Komponenten sind in jeder politischen Prozedur anwesend. Nur unter dieser Voraussetzung könne sich, so Badiou, ausgehend von der politischen Prozedur eine ‚Logik des Selben‘ bzw. das *egalitäre Axiom* (s.u.) entfalten, die jeder Emanzipationspolitik inhärent sind (Badiou 2003c).

- *Transformation*: In ihrer egalitären Axiomatik konstituiert sich das politische Denken um die Ziffer 1, die gemeinsam mit den vorhin erwähnten dreien Unendlichen die Numerizität der politischen Prozedur bildet. Jede echte Politik lade das Kollektiv vor und produziere das Selbe, die 1. Diese Gleichheit müsse nun aber auch produziert werden, d.h. unter der egalitären Maxime gelte es im Realen das Selbe herzustellen. Dies beinhalte nun immerzu eine lokale Praxis in einem Raum zwischen der Politik und dem Staat. Über die Fixierung der Staatsmacht entsteht eine eröffnete Freiheit des Denkens und des Tuns, in dem Gleichheit zu produzieren ist.¹³¹ Was die politische Prozedur daher ausmacht, ist der Gang vom Unendlichen hin zur Ziffer 1: „Sie läßt als universale Wahrheit des Kollektivs die 1 der

¹³¹ Badiou nennt hier als Beispiele die bolschewistische Politik, die staatliche Aufgaben tw. in die Hand der Sowjets legt oder die maoistische Politik in den ‚befreiten‘ Gebieten (Badiou 2003c). Als aktuelles Beispiel ließen sich die ZapatistInnen in Mexiko angeben.

Gleichheit eintreten, und zwar durch eine präskriptive Operation über das Unendliche des Staats, eine Operation, durch welche sie ihre Autonomie oder ihre Distanz konstruiert und darin ihre Maxime zur Geltung bringt.“ (ebd.: 160) (Badiou 2003c).

Wirkliche Politik ist bedeutsam, spezifisch, vergänglich und bricht mit der etablierten Ordnung in Form eines Aufstandes, Revolte oder Revolution. Sie ist kollektiv, egalitär, universalistisch und hat emanzipatorischen Charakter. Badiou betont die praktische Involvierung der AktivistInnen und deren Treue zum politischen Ereignis. Transformation „take place via the commitment of individuals and groups to a particular happening and that they sometimes maintain this commitment through thick and thin, often in the face of criticism, derision, marginalization and sometimes punishment.“ (Hewlett 2007: 52) Durch ihre Treue zum Ereignis können die politischen Subjekte die Bereiche der positive Ordnung bearbeiten und ihre Energien darin verwenden “the possibility and legitimacy of something that had previously been impossible and illegitimate“ (ebd.) zu schaffen (Hewlett 2007).

- *Konflikt*: Wie wird nun innerhalb der Badiou'schen Politikkonzeption Konflikt gedacht? Ein wesentliches Kennzeichen jeder politischen Wahrheitsprozedur, jeder emanzipatorischen Tätigkeit sei, dass diese – als noch nie dagewesene Möglichkeit – die Bewusstseine voneinander trennt und eine Konfrontation etabliert: Das Unberechenbare einer Wahrheit, die in ihrer Neuheit das vorherrschende Wissen einer Situation ‚locht‘, trifft immerzu auf entschlossene GegnerInnenschaft. „Genau deshalb, weil eine Wahrheit in ihrer Erfindung die einzige Sache ist, die *für alle* da ist, vollzieht sie sich in der Wirklichkeit nur gegen die herrschenden Meinungen, die nie für alle, sondern immer nur für einige arbeiten.“ (Badiou 2003a: 49) Diese herrschenden Meinungen verfügen nun aber über Macht, Medien, Kapital und Zeit.¹³² Das Auftauchen wirklicher Politik beinhaltet damit immerzu eine Zweiteilung, eine Zweiteilung, der der herrschende Konsens des Möglichen mit Abscheu begegnet, weil dieser Bruch nicht auf Konsens beruhe oder darauf hinauslaufe (Badiou 2003a). Ein politisches Ereignis installiert eine Disharmonie zwischen der nach-ereignishaften Treue und dem normalen Verlauf der Dinge, d.h. der Ordnung des Wissens und deren kommunikativen Meinungen. Eine Treue zum Ereignis ist kämpferisch und aktivistisch. Sie nennt die GegnerInnen ihres Verharrens, „wobei die Andersartigkeit im Verhältnis zu den etablierten Meinungen und Kenntnissen (...) sich konkret im Kampf gegen alle Arten von Versuchen, in sie einzubrechen, sie zu korrumpieren, zu den unmittelbaren Interessen des menschlichen Tieres zurückzukehren, ihr gegenüber sarkastisch zu sein“ (ebd.: 99) äußert. Der Feind der

¹³² Wahrheitsprozesse setzen sich von überlieferten Kenntnissen ab und brechen mit den Meinungen, dem geläufigem Wissen. Meinungen sind das Bindemittel von Gesellschaftlichkeit. Sie sind der Rohstoff für Kommunikation. Kommunizierte Meinungen können nun eben keine Wahrheit enthalten, weil letztere nicht mitteilbar ist, sondern eine Begegnung erfordert: Das Subjekt wird über das Ereignis induziert und es wird direkt über Treue erfasst. „In die Komposition eines Wahrheitssubjektes einzutreten, kann nur etwas sein, *was dir zustoßt*.“ (Badiou 2003a: 73) Meinungen werden kommunikativ mitgeteilt, Wahrheiten aber erfassen einen (Badiou 2003a).

wahrhaftigen, universellen Treue ist das geschlossene Ensemble, die Gemeinschaft und die Substanz (2003c).

Gleichzeitig lässt diese Politikkonzeption nicht zwei klar umrissene AntagonistInnen – wie dies Carl Schmitt oder positivistische Klassenkampfkonzepte im Marxismus etwa tun – in einem Kampf gegenüberreten. Eben weil der politische Prozess universell ist und auf einem egalitären Axiom beruht, kann jeder in den Prozess eintreten. Es gibt in diesem Sinne nicht zwei politische AkteurInnen, sondern nur ein offenes ‚Wir‘, das über die Ziffer 1 im Realen die Universalität der Gleichheit präsentiert. Diesem organisierten Subjekt steht kein anderes Subjekt gegenüber, sondern ein staatliches Regime der Repräsentation, d.h. der jeweilige Status quo. Jede solche Politik ist militant, indem sie über ihr Ereignis die Exzessivität bzw. die Maßlosigkeit der Staatsmacht misst, worüber eine Konfrontation hergestellt wird, weil der Staat durch die egalitäre Intervention gezwungen wird, sich zu zeigen bzw. die Dinge wieder an ihren angestammten Platz zu rücken (Hallward 2003).

Das impliziert, dass jedem konsensuellen Bild von Politik zu widersprechen ist: „Ein Ereignis wird, auch wenn die Wahrheit, die aus ihm zu schließen ist, universal ist, niemals geteilt, denn seine Anerkennung *als Ereignis* fällt mit der politischen Entscheidung selbst zusammen. Eine Politik ist eine höchst gewagte, militante und stets partiell nicht geteilte Treue zur ereignishaften Singularität, und sie folgt einer Präskription, die sich nur durch sich selbst autorisiert.“ (Badiou 2003c: 38) Der Standpunkt des politischen Denkens ist der der aktivistischen AkteurInnen und nicht der der BeobachterInnen (Badiou 2003c). Die staatliche Verwaltung ist dabei wesentlich mit den Interessen der Teile und Teilmengen beschäftigt. Politik dagegen befasst sich mit den ‚Massen‘ – „das Unendliche der intellektuellen und praktischen Singularitäten, das in der Durchführung jeder Gerechtigkeitspolitik enthalten sein muß“ (ebd.: 86) –, konstituiert sich vom Staat losgelöst und verläuft diagonal zu seinen Teilen und Teilungen. Politik als solch Massenbewegung dekonstruiert die Bindungen der Verwaltung und Interessensbeziehungen. Sie ist mit der „gebundenen Konsistenz der Teile im Konflikt, weil sie deren Illusion auflösen und [eine] affirmative Singularität entfalten will“ (ebd.: 87). Dem organisierten Charakter von Politik gehe es daher – auch in der Form der kommunistischen Partei – nicht um Bindung. Eine politische Organisation, als ein „kollektives System von Bedingungen, um die Politik existieren zu lassen“ (ebd.: 89), sei der Ort von Ungebundenheit, wobei wirkliche Politik mit der Illusion der Bindung in Konflikt geraten wird (Badiou 2003c).

- *Politische Subjektivität*: Diese bedeutet nun nicht einfach eine Teilnahme an einem historischen Prozess oder Umbruch. „Subjecthood comes only with being part of a truth process involved in acting in fidelity towards (...) a momentous political happening.“ (Hewlett 2007: 53) Politische Subjektivität ist aufs Engste mit dem Ereignis verknüpft, außergewöhnlich und eben nicht Teil des normalen Verlaufs von Dingen. Eine Person, ein

Individuum ist dabei nicht per se ein Subjekt, aber jedes Individuum kann „become a subject in the process of committing to a particular cause as part of a truth procedure“ (ebd.). Die Bindung an ein politisches Ereignis lässt erst ein politisches Subjekt entstehen.¹³³ Dabei steht die Aktivität im Zentrum, die politische Praxis, die die Situation, aus der heraus sie entsteht, verändert. Weder das Ereignis noch das Subjekt können aus ihren Kontexten ‚abgeleitet‘ werden. Politik ist Politik, wenn sie egalitär und emanzipatorisch mit dem Status quo bricht. Das politische Subjekt ist nun kein individueller Aktivist oder ein ‚Klassensubjekt‘, sondern eine singuläre Produktion, die verschiedenen Namen tragen kann. Der Aktivist/die Aktivistin ist Teil dieser Komposition des Subjekts, die Partei oder auch anders benannt sein kann (Hewlett 2007).

Politisches Subjekt sein heißt, in einem Zusammenspiel von Kapital, Meinungen und Staatlichkeit „einen realen Punkt finden, ihn konstruieren, an ihm festhalten, von dem wir wissen, daß wir an ihm festhalten werden, eben weil es ein Punkt ist, der ins Gesetz der Situation nicht eingeschrieben werden kann.“ (Badiou 2008b: 39). Durch das Festhalten an diesem Punkt des Handelns und Denkens, der von der herrschenden Meinung als unpraktikabel und/oder beklagenswert bezeichnet wird, konstituiert sich ein Subjekt, das an die Konsequenzen seiner Entscheidung gebunden ist: der Konstruktion einer Dauer jenseits der Zeitlichkeit der Meinungen oder den Symbolisierungen des Staates. Dieses Festhalten an einem Punkt transformiere die konsumierenden und passiven Individuen zu einem Subjekt eines realen Prozesses, wobei diese Metamorphose im weiten Sinne außergesetzlich ist und zur Ordnung des nicht Vorstellbaren gehöre. Hier greift Badiou die Lacan’sche Differenz zwischen dem Realem und der Realität auf: Der reale Prozess der politischen Subjektivierung bricht mit dem Dienst an den Gütern der Realität und der Zirkulation des Kapitals (Badiou 2008b).

Diese Dimensionen und Bedingungen von Politik lassen sich in deren Definition zusammenfassen: Politik sei nach Badiou „die organisierte kollektive Aktion, die sich nach ein paar Prinzipien richtet und zum Ziel hat, im Realen die Konsequenzen einer neuen Möglichkeit, die vom herrschenden Stand der Dinge verdrängt wird, zu entwickeln“ (Badiou 2008b: 13).

Demokratie und das egalitäre Axiom

¹³³ Die Zentralität, die das Subjekt in Badiou’s Theorie einnimmt, positioniert ihn jenseits strukturalistischer und auch manch poststrukturalistischer Zugänge. Zu seinem Lehrer Althusser merkt Badiou an, dass dieser keine Theorie des Subjekts habe (vgl. Badiou 2003c: 72) und dieses nur als ‚Rolle‘ in Relation zu Prozessen des kapitalistischen Staates denken könne, nur als bourgeois Subjekt (Hewlett 2007: 53). Weil die ideologischen Staatsapparate die Individuen zum Subjekt anrufen, könne dieses nur ein etatistisches und kein politisches sein, weil revolutionäre Politik keine Funktion des Staates sein könne. Gleichzeitig gebe es bei Althusser Ansätze eines Denkens des Subjektiven der Politik (Kampf, Entscheidung, Parteinahme) jenseits vom Subjekt oder wissenschaftlichem Objekt (Badiou 2003c: 76f).

Ähnlich wie Rancière identifiziert Badiou seine Konzeption von Politik mit einer Definition von Demokratie. Letztere sei ein „stets singulärer Ausgleich zwischen Freiheit und Gleichheit“ (Badiou 2003c: 161), wobei das Freiheitsmoment im Schaffen einer Distanz zum Staat und die Gleichheit in der Produktion der Ziffer 1, d.h. des Selben, besteht (s.o.). In ihrem singulären Prozess hat diese Demokratie verschiedene Namen (Sowjets, ‚generischer Kommunismus‘, etc.). Demokratie – und damit Politik – sei zwar selten, aber sie hat existiert, existiert und wird auch zukünftig immer wieder existieren (Badiou 2003c).

Demokratie könne nur dann eine philosophische Kategorie sein, wenn sie sich der Staatsform, d.h. dem Prinzip der Souveränität, des Zwanges und des abgesonderten Funktionierens für ein „Kollektiv“, entzieht. Das gilt nach Badiou ebenso für die staatliche Gestalt des Parlamentarismus, welchen er auch als „Kapitalparlamentarismus“ (u.a. Badiou 1997b) bezeichnet. Fragen nach dem ‚guten Staat‘ oder Diskussionen über bevorzugte Formen staatlicher Gestaltungen könnten keinen Gegenstand der Philosophie bilden. Demokratisch kann eine Form der Politik sein, wenn sie erstens nicht als Staatsform fungiert, und sich zweitens selbst ihr eigener Zweck ist, d.h. im Abstand zum staatlichen Konsens eine kollektive Bewegung darstellt, die sich „der herrschenden staatlichen Subjektivität entzieht und Projekte vorschlägt, aufstellt und organisiert, die sich nicht in den Formen des staatlichen Funktionierens darstellen lassen“ (ebd.: 35). Diese kollektive Praxis der Politik könnte u.a. als demokratisch bezeichnet werden, weil sie eine kollektive, dem normativen Staatskonsens sich entziehende Freiheit entwickelt. In einer solchen Politik, die sich selbst zum Zweck hat und Abstand zum Staat hält, könne Demokratie von Dauer und der Philosophie als Kategorie zugänglich sein (Badiou 1997b).

Als eine eigentümliche Tätigkeit des Denkens könne Politik, wie erwähnt, nicht an den Staat gebunden sein. Sie ist dagegen als emanzipatorische Politik Denken in actu. Politik lässt sich daher nicht über staatliche Dimensionen zusammenfassen oder darüber reflektieren: *Der Staat denkt nicht*, weil er Objekte, monetäre Zeichen und Meinungen organisiert. Subjektives, universelles Denken gibt es jedoch nur in den Sequenzen der vier Wahrheitsprozeduren. Deshalb könne der Staat auch nicht als Ausgangspunkt für eine Untersuchung der Politik genommen werden. Wenn Demokratie nun etwas anderes als eine Staatsform ist bzw. als Denken aufzufassen ist und nur darüber als Kategorie für die Philosophie dienen kann (s.u.), womit muss sie verbunden werden? Politisch und auch philosophisch müsse Demokratie daher *erstens* mit der politischen Tätigkeit der Massen unmittelbar verknüpft werden, die sich in Form von Revolten, Versammlungen und aufständischen Bewegungen durchgehend antistaatlich kundtut. Nun gibt es aber einen Punkt, an dem diese Massendemokratie, als eine Souveränität der Unmittelbarkeit, sich in eine Massendiktatur umkehrt, d.h. die Losung der Brüderlichkeit in einen Terror der Brüderlichkeit umschlägt. Deshalb ließe sich die Massendemokratie nur „im Horizont der

nichtstaatlichen Perspektive der reinen Darstellung rechtfertigen“ (Badiou 1997b: 39), d.h. nur wenn sie mit der Subjektivität des generischen Kommunismus (s.u.) verbunden ist und sich als deren vorläufigen Repräsentanten verstehe. Demokratische Politik ist solche, die sich den konsensuellen Figuren des Staates entzieht und einen Raum der Emanzipation errichtet und bestimmt. *Zweitens* ist Demokratie mit einer politischen Vorschrift, d.h. ihrem Vermögen zur Allgemeinheit, verbunden und kann sich nur unter besonderen Einsätzen entwickeln. Demokratie bezeichnet dabei eine Wirklichkeit der Politik, einer Politik in Verbindung mit besonderen Einsätzen: „Sie ist das, was das Besondere dem Gesetz der Allgemeinheit des politischen Willens unterstellt, das, was diese Unterstellung des Besonderen autorisiert“ (ebd.: 42). Demokratie in ihren politischen Figuren ist die Verbindung besonderer Situationen mit der Politik, d.h. eine Verknüpfung des Lokalen mit einer allgemeinen Vorschrift. Diese demokratische Verbindung verändert nun eine Situation und verunmöglicht darin inegalitäre Aussagen:

„Wenn wir von der Annahme ausgehen, daß die Demokratie in Wirklichkeit die Tatsache bezeichnet, daß die Politik als Politik der Emanzipation sich letztendlich auf die Besonderheit des Lebens der Menschen bezieht, das heißt, nicht auf den Staat, sondern auf die Menschen, wie sie sich im öffentlichen Raum äußern, dann werden wir feststellen, daß die Politik bei der Behandlung dieses Besonderen des Lebens der Menschen nur dann Politik bleiben kann, wenn sie keine inegalitäre Form dieser Behandlung toleriert.“ (Badiou 1997b: 42f)

Eine Tolerierung inegalitärer Formen würde eine nichtdemokratische Norm einführen. Wenn nun in die demokratische Verbindung – das Besondere vom Standpunkt einer allgemeinen Vorschrift zu behandeln – eine inegalitäre Form eingeschrieben werden würde, würde das Besondere vom Standpunkt einer besonderen Vorschrift behandelt und damit auf den Staat verweisen. Demokratie bezeichnet daher, zusammenfassend gesagt, eine Politik, die „in der Wirklichkeit ihres emanzipatorischen Prozesses die situationelle Unmöglichkeit von inegalitären Aussagen, die sich auf diese Situation beziehen, erarbeitet und entwickelt.“ (ebd.:43) Als reale Tätigkeit spricht Demokratie kein Verbot inegalitärer Aussagen aus – das Verbot gehört zur Staatsordnung –, sondern sie verunmöglicht diese. Damit stellt Demokratie die philosophische Kategorie der *Gleichheit* als solche dar.

Die Idee der Unmöglichkeit inegalitärer Aussagen in die Demokratie steht dabei im Widerspruch zu zweierlei Dingen: der Verwendung gemeinschaftlicher Bezeichnungen und der Benützung von Kategorien. Erstens sei es höchst prekär in der Demokratie für eben diese gemeinschaftliche Bezeichnungen bzw. politische Benennungen zu gebrauchen. Dies würde eine Inegalität etablieren. Zweitens verankert Demokratie Politik im Element der Allgemeinheit. Dies bedingt, „daß Rassenbezeichnungen, sexuierte Bezeichnungen, Bezeichnungen des gesellschaftlichen Status, der gesellschaftlichen Hierarchie, ja, sogar Formulierungen von ‚Problemen‘, wie etwas ‚Asylantenproblem‘, ‚Einwandererproblem‘,

unmögliche Aussagen sind.“ (ebd.: 44) Diese kategorialen Aussagen lösten stattdessen die Verbindung zwischen Demokratie und Politik. Sie verweisen auf den Staat und dessen Formen der Ausschließung. Staatlich und inegalitär sind solche Aussagen – wie zum Beispiel dass es ein AsylantInnenproblem gebe –, weil sich darüber das Ganze „in einer Identitätsgestalt zu konstituieren sucht, die sich von einem vorausgesetzten Anderen abgrenzt“ (ebd.) (Badiou 1997b).

Eine solche Politik der Wahrheit ereignet sich selten und ihre Versuche sind oft nur von kurzer Dauer. Ihre Handlungsprinzipien nehmen keine Rücksicht auf besondere Interessen und ihr Subjekt wird auf strengste Gleichheit verwiesen: „Gleichheit bedeutet, daß der politische Akteur bloß unter dem Zeichen seines rein menschlichen Vermögens vorgestellt wird“ (Badiou 1997c: 55), ein Vermögen, das das des Denkens ist. Das Axiom einer solchen demokratischen Politik ist die „egalitäre Anerkennung des Vermögens zum Wahren“ (ebd.: 56). Badiou betont nun, dass diese Gleichheit nichts Objektives oder Soziales bedeutet. Weil sie etwas Subjektives ist geht es nicht um die Gleichheit von Einkommen, Funktionen oder Status. Gleichheit ist kein soziales Programm, sondern eine Vorschrift als politische Maxime: „Politische Gleichheit ist nicht das, was man will oder was man vorhat, sie ist das, was man hier und jetzt im Feuer des Ereignisses als das, was ist, nicht als das, was sein soll, erklärt.“ (ebd.: 56) Solche Gleichheit ist kein Handlungsziel, sondern dessen Axiom. Dieses egalitäre Axiom ist jedem wirklichen politischen Ereignis inhärent. Es ist in den politischen Aussagen enthalten. Die politischen, wahrheitstragenden Äußerungen „tauchen in den Lücken jeder staatlichen und sozialen Ordnung auf. Die latente egalitäre Maxime bleibt dem Staat heterogen.“ (Badiou 1997c: 59) Das egalitäre Axiom bricht daher mit dem Sozialen, Staatlichen und Endlichen. Es bewirkt „die Auflösung der Verhältnisse, die Entsozialisierung des Denkens und behauptet gegen das Kalkül der Interessen das Recht des Unendlichen und Unsterblichen“ (ebd.: 62) (Badiou 1997c).

Gleichheit gehört daher nicht der Ordnung des Sozialen an, sondern dem Regime der Aussagen und Präskriptionen.¹³⁴ Als solche ist sie das latente Prinzip jeder Emanzipationspolitik: „Ja, es kann hier und jetzt eine Politik der Gleichheit geben, und es gibt sie, eben weil es nicht darum geht, sie zu realisieren, sondern, sie postulierend, hier und da durch die rigorose Praxis ihrer Konsequenzen die Bedingungen für eine Universalisierung ihres Postulats zu schaffen.“ (Badiou 2003c: 124)

Das heißt nun ebenso, dass das egalitäre Axiom nicht mit dem ‚Umherirren‘ des staatlichen Exzesses kompatibel ist. Wenn Politik „in der ereignisbedingten Sequenz eine egalitäre Maxime verwirklichen können soll“ (ebd.: 158), müsse sie daher gleichzeitig die Staatsmacht bzw. den ‚Status der Situation‘ (s.o.) fixieren und darüber eine Distanz dazu

¹³⁴ Politische Präskriptionen sind die auf ein Ereignis folgenden Fixierungen eines Maßes der Staatsmacht (Badiou 2003c: 155).

herstellen. Erst aus der Distanzierung heraus, die immerzu mit einer Fixierung der Staatsmacht einhergeht, kann sich die egalitäre Logik öffnen bzw. entfalten. Das politische Denken und seine Präskriptionen bestehen darin, als eines zu zählen, was bisher ungezählt blieb. Ihr Einsatz ist die Produktion des Selben, weshalb ihre Ziffer die 1 ist: „Die 1 löst die Konfiguration jeder inegalitären Anmaßung auf.“ (ebd.: 160) (Badiou 2003c).

„Kommunistische Hypothese“

Badiou denkt Politik strikt als kollektive Emanzipation basierend auf dem gerade verdeutlichten Gleichheitsaxiom. In diesem Sinne sei jedes politische Ereignis kommunistisch, „insofern ‚kommunistisch‘ die trans-temporale Subjektivität der Emanzipation bezeichnet, die egalitäre Passion, die Idee der Gerechtigkeit, den Willen zum Bruch mit den Kompromissen des *service de biens*, die Überwindung des Egoismus, ein Nichthinnehmen von Unterdrückung, den Wunsch, ein Absterben des Staates durchzusetzen. Die absolute Übermacht der Mannigfaltigkeits-Präsentation über die Repräsentationen“ (Badiou 1991: 12-14, zit.nach Hallward 2003: 190). War in früheren Werken Badiou sein praktisches Ziel die Durchsetzung einer staatsfreien, egalitären Gesellschaft, so hat seine gegenwärtige Politikkonzeption jede Bindung mit dem Sozialen bzw. Ökonomischen gekappt: Egalitäre Politik bleibt als Denken der subjektiven Ebene vorbehalten. Als ‚Norm‘ für dieses politische Denken dienen die Marx’schen Manuskripte von 1844 (MEW Ergänzungsband I: 467-590), in denen Badiou einen ‚generischen Kommunismus‘ im Prinzip verdeutlicht sieht: Dieser „bezeichnet eine egalitäre Gesellschaft mit freier Assoziation zwischen polymorphen Arbeitern, in der die Tätigkeit nicht durch technische oder soziale Statuten und Spezialisierungen, sondern durch die kollektive Beherrschung der Notwendigkeiten geregelt ist.“ (Badiou 2003c: 92). Der Staat als separate Instanz des Zwanges ist aufgelöst, jede Interessenspolitik verschwunden. Dieses subjektive Prinzip des generischen Kommunismus dient Badiou als Idee, die keine substantielle Beziehung zur Organisation der Situation habe und gerade über ihr Generizität emanzipatorischen Charakter annehme: Weil, wie wir gesehen haben, Politik immer kollektiv ist, bestehe die Gefahr – und daher die Betonung des Generischen –, dass diese Kollektivität ihren offenen, universellen Charakter kappt und sich als Kollektivität zu institutionalisieren oder diese auch zu definieren versucht. Die Benennung einer Gemeinschaft rufe aber immer Unheil hervor. Gemeinschaft bzw. Kollektivität seien dem gegenüber das Unbenennbare einer Politik. Eine generische Gemeinschaft existiert daher nur so lange, wie sie einer Benennung und/oder Identifizierung widersteht (Hallward 2003). Den generischen Kommunismus gibt es nur so lange, wie er sich nicht als (staatlicher) Kommunismus institutionalisiere. Politik ist auch deshalb auch ein vom Subjektiven selbst ausgehendes Denken und kein Objekt einer Untersuchung.

Badiou betont, dass die ‚kommunistischen Hypothese‘ die richtige sei und in allen historischen Ereignissen der Emanzipation bzw. radikaler egalitärer Entwicklungen präsent gewesen ist: „Wer diese Hypothese preisgibt, findet sich auf der Stelle mit der Marktwirtschaft ab, der parlamentarischen Demokratie (der für den Kapitalismus geeigneten Staats-form) und dem unvermeidlichen, ‚natürlichen‘ Charakter der monströsesten Ungleichheiten.“ (Badiou 2008b: 103) Als Idee, die die generische Menschheit betreffe, müsse diese kommunistische Hypothese heute klar von der kommunistischen Partei oder dem kommunistischen Staat unterschieden werden. Diese Hypothese beinhalte nun folgende Überlegungen: die Logik der Klassen, d.h. die Unterordnung der wirklichen ArbeiterInnen unter die herrschende Klasse könne überwunden werden; Geschichte ist nicht unvermeidlich; eine andere kollektive Organisation ist realisierbar, welche die Ungleichheit und die Arbeitsteilung (manuell-intellektuell, Stadt-Land) abschaffe; die private Aneignung von Reichtümern hört auf fortzudauern; die Notwendigkeit der repressiven Staatsapparate existiert nicht mehr. Diese Menge von Vorstellungen, die das Wort Kommunismus umfasse, bilde eine regulative Idee bzw. den „Horizont jeder Initiative, die, wie zeitlich und örtlich begrenzt auch immer, durch einen Bruch mit der Ordnung der etablierten Meinungen (die auf die Notwendigkeit der Ungleichheiten und des staatlichen Elements zu ihrem Schutz bestehen) das Fragment einer Emanzipationspolitik bildet.“ (ebd.: 105) Diese Menge an Vorstellungen wird nun jeweils verschieden aktualisiert in einer politischen Sequenz, die über ihr Ereignis eine Demarkationslinie zieht: Kompatibilität mit dieser Hypothese oder reaktionäre Widersetzung. Die kommunistische Hypothese – als reine Idee der Gleichheit – aktualisiert sich zum Beispiel im Widerstand gegen staatlichen Zwang im Namen der Gerechtigkeit und manifestiert sich u.a. in Volksrevolten, SklavInnenaufständen, wobei erst die DenkerInnen und AktivistInnen der französischen Revolution 1792 ihr eine explizite Form gegeben hätten. Die kommunistische Hypothese falle nun nicht automatisch mit der ‚demokratischen‘ Hypothese des gegenwärtigen Parlamentarismus zusammen (Badiou 2008b).

Wie könne nun diese Hypothese heute aktualisiert werden? Badiou unterscheidet zwei historische Sequenzen ihrer Formulierungs- bzw. Verwirklichungsversuche: Die erste Sequenz reicht von der frz. Revolution bis zur Pariser Commune und verbindet Massenbewegungen mit der Thematik der Machtergreifung/Umwälzung, wobei Revolution und ArbeiterInnenklasse die beiden Namen für diese Sequenz sind. Die zweite Sequenz reicht von der russischen Revolution bis ins Jahr 1976 (Ende der Kulturrevolution und der militanten Bewegungen, die um den Mai 68 entstanden). Sie wurde beherrscht von dem Problem des Sieges und der Frage der Zeit bzw. ihrer Dauer. Es ging um die Verwirklichung der Hypothese, um eine „Passion des Realen“, die die ersten beiden Drittel des 20.Jahrhunderts bestimmt hat (vgl. Badiou 2006) und die Frage nach der Disziplin und

Organisation auf die Tagesordnung setzte: Die Antwort war die Partei und/oder der ‚sozialistische Staat‘. Diese Staatsparteien haben sich aber weitgehend als unfähig erwiesen und in ihrer Ausformung eine noch nie dagewesene Form des autoritären Staates erprobt. Auf die Unfähigkeit der Parteiform, die reale Dauer und Transformation der Hypothese zu sichern, habe einerseits die chinesische Kulturrevolution als auch der französische Mai 68 reagiert. Seit den späten 1970er Jahren ist auch diese Sequenz an ihr Ende geraten und könne heute nicht mehr reanimiert werden. Sie ist für die Ordnung der Politik unpraktikabel geworden: „Der Marxismus, die Arbeiterbewegung, die Massendemokratie, der Leninismus, die Partei des Proletariats, der sozialistische Staat, alle diese bemerkenswerten Erfindungen des 20. Jahrhunderts sind nicht mehr wirklich nützlich.“ (Badiou 2008b: 119). Die Präsentation der Hypothese, d.h. die Art und Weise wie sie innerhalb neuer Organisations- und Aktionsformen präsent ist, könne heute nur eine andere sein als die proletarische Partei oder die Massenbewegung des Volkes. Heute gelte es die Hypothese im militanten wie ideologischen Feld neu zu installieren, einen neuen Existenzmodus durch Experimentieren herauszubilden und an lokalen Punkten an ihr in Treue festzuhalten: „[D]urch die Kombination der Konstruktionen des Denkens, die immer global und universal sind, mit politischen Versuchen, die lokal und singulär, aber universal übertragbar sind“ (ebd.: 124) solle unter den heutigen Umständen „für eine neue Existenz der kommunistischen Hypothese im Bewußtsein und in den Situationen“ (ebd.) gesorgt werden (Badiou 2008b).

Badiou's Politik

Wo lassen sich historisch nun jene exzeptionellen Ereignisse von Politik finden und welche Namen wurden diesen politischen Subjekten gegeben? Badiou differenziert geschichtlich vier besonders wichtige Modi politischer Prozeduren: (1) dem revolutionär-jakobinischem Modus, der zwischen 1792-4 wirksam war und Revolution in politischen Begriffen als Sache kollektiver Entscheidung verstand; (2) dem klassischen, marxistischen Modus des internationalen Klassenkampfes zwischen 1848 und 1871; (3) dem bolschewistischen Modus zwischen 1902-17, der die Notwendigkeit der Organisation bzw. Partei betonte; (4) der maoistische Modus, der die Mobilisierung der Volksmassen und die direkte Ermächtigung des Volkes in der permanente Revolution erfordert. Alle Modi politischer Wahrheitsprozesses sind subjektiv, egalitär und antistaatlich. Sie bilden aber kein gemeinsames Narrativ oder ‚eine‘ Wahrheit. Vielmehr sind sie konkrete Tätigkeiten, Ereignisse, die einen politischen Wahrheitsprozess einleiten (Hallward 2003).

Die gemeinsam u.a. mit Sylvain Lazarus gegründete ‚*Organisation politique* (OP)‘ ist Badiou's Versuch einer Antwort auf die Frage nach dem Modus gegenwärtiger Militanz, die die skizzierten Bedingungen wirklicher Politik erfüllen könne. Badiou's Beispiele mögen helfen, sein Politikkonzept zu operationalisieren: Heutige Politik könne dabei nicht mehr nur

nach dem Prinzip der Entstaatlichung organisiert sei. Manchmal sei die Präskription (s.o.) des Staates sinnvoll, wobei der Ort, von dem aus dies geschieht, nur der Ort subjektiver Mobilisierung sein kann, der quer zu staatlichen Anerkennungen und Re-Präsentationen steht. Beispiele sind die Landlosenbewegung Brasiliens (MST), Aufstände oder die burmanesische StudentInnenbewegung 1988. Der OP geht es um Interventionen und um die Änderung des ‚Status einer Situation‘ ohne Rückgriff auf eine institutionelle Repräsentation oder Partei. Gleichzeitig wird die Notwendigkeit von ‚Disziplin‘ bzw. Organisation vertreten, d.h. jede Pseudo-Spontaneität zurückgewiesen. Die OP lässt sich in ihren Konfrontation vom strikten Prinzip subjektiver Gleichheit leiten: „politische Gleichheit für jeden, der innerhalb der nationalen Gemeinschaft lebt, Aufenthaltserlaubnis für die sans-papiers, politische Vollmacht aller Arbeiter *als* Arbeiter, gleicher universeller Zugang zu Gesundheitsfürsorge und Erziehung etc.“ (Hallward 2003: 169f) Diese Interventionen sind unprogramatisch und unparteiisch. Ihre Politik ist eine präskriptive Form des Denkens, die in ihrer distanzierten Stellung zum Staat der politischen Subjektivierung verpflichtet bleibt. Die Politik der OP ist dabei von vier Prinzipien geleitet:

- In ihrer Axiomatik ist ihre Politik präskriptiv, d.h. sie formuliert universale Prinzipien (Gleichheit oder auch Gerechtigkeit), die nicht bewiesen oder definiert werden können. Diese Prinzipien sind nun keine Widerspiegelung oder Repräsentationen (der Wirtschaft, des Staates oder der Gesellschaft) – sie sind daher interesselos. Die politische Setzung von Gleichheit ist unabhängig von Definition, Bestätigung oder Bedingungen. Nur in der Präskription von klaren und universellen Feststellungen existiert eine politische Situation: „Wer hier ist, ist von hier“; „Alle StudentInnen sind gleich zu behandeln“; „Jedes Individuum zählt als Individuum“, etc. Diese Präskriptionen müssen nun, laut OP, von Organisationen und nicht nur von Bewegungen formuliert werden (Hallward 2003).
- Jede wirkliche Politik versucht zweitens in ihrer universellen Dimension die ganze Situation zu verändern, nicht partikulare Interessen darin einzuschreiben. Diese Veränderung und die Formulierung des politischen Denkens sind nun aber immer mit besonderen Ereignissen verknüpft und finden an bestimmten Orten statt. Das politische Ereignis konfrontiert eben eine universelle Perspektive mit den Interessen der etablierten Re-Präsentationen. Deshalb verurteilt die OP jede „Identitätspolitik“ – dies sei vielmehr ein Widerspruch in sich –, die partikulare Interessen oder ethno-kulturelle Besonderheiten – mit Hinweis auf ein Recht, man selbst zu sein – in das Setting einer staatlichen Situation einzubauen. Für dauerhaften Frieden in Ex-Jugoslawien hätten zum Beispiel weniger eine territoriale Stückelung nach ethnischen Kriterien, sondern nur eine Volksbewegung jenseits religiöser, ethnischer oder kultureller Essentialismen sorgen können, die einen gemeinsamen

Staat etabliert, in der jede Person als eine zählt.¹³⁵ Ein solch ‚egalitärer Staat‘ könne aber nur dann existieren, wenn ihm jene, die das Land bilden, permanent Universalität vorschreiben (Hallward 2003).

- Die dritte Präskription der OP kreist um die ‚Figur des Arbeiters‘, worunter eine politische Subjektivität verstanden wird, die Aussagen über die Fabrik und die ArbeiterInnen tätigt, die sich von den gewerkschaftlichen, staatlichen Repräsentationen oder dem Jargon des Betriebsmanagements gravierend unterscheiden. Die ‚Figur des Arbeiters‘ beinhaltet eine militante Selbstermächtigung zum Subjekt. ‚Arbeiter‘ meint hier fast umfassend alle Leute, geistige wie körperliche Arbeit, soll aber v.a. letztere und deren marginalisierten Orte der Produktion betonen. Durch das gegenwärtige Verschwinden der ‚Figur des Arbeiters‘ – die Fabriken seien das objektivierte Zusammenspiel von Kapitalflüssen, Managemententscheidungen und gewerkschaftlicher Aushandlung, in dem es eben keine Politik, kein politisches Subjekt gebe – entsteht eine Leere, die durch die Kategorie des ‚Einwanderers‘ in den Repräsentationen ersetzt wurde: Der staatlich vermittelte, hergestellte Konsens im Hass auf die Einwander und Einwanderinnen korreliert mit der Abkehr von der organisierten Arbeiterschaft bzw. den Volksbewegungen und dem gleichzeitigen Auftauchen von Le Pen in den 1980er Jahren. Nur in der Stärkung der ‚Figur des Arbeiters‘ könne der staatlichen ‚Einwanderungsfrage‘ entgegengewirkt und dessen herrschaftliche Semantik verabschiedet werden (Hallward 2003).

- Die vierte Interventionsebene verbindet eine Universalisierung des Staates mit der subjektiven Präsenz der Arbeiter in den Kämpfen der Illegalisierten (*‚sans-papiers‘*) um gleiche Rechte. Die OP tritt staatlichen Kampagnen gegen EinwanderInnen entgegen und Fremdengesetzen, die nur bestimmte Teile der Gesellschaft betreffen und damit eben nicht dieselben, formalen Kriterien auf *alle* Individuen anwenden. Die politischen Forderungen nach Abschiebestopp, sofortige Legalisierung, etc. laufen auf eine Abkehr vom ‚Migrationsvokabular‘ und dem ‚Integrationsimperativ‘ hinaus und kulminieren in der politischen Präskription: „Jeder, der hier ist, ist von hier“. Die OP betreibt keine Stellvertreterpolitik, sondern im Vordergrund steht die subjektive Militanz zum Beispiel der ‚sans-papiers‘ selbst (Hallward 2003).

In den Kampagnen der OP weisen Badiou und seine KollegInnen nicht nur *‚la pensée unique‘*, das ‚Einheitsdenken‘, als dessen Prinzip ökonomische Notwendigkeit gilt, zurück, sondern gehen einen Schritt darüber hinaus, indem echte Politik nur über eine Distanz zur Ökonomie beginnen könne. Eine politische Rechtfertigung über ökonomische Kriterien bzw. Notwendigkeiten sei per se reaktionär, weshalb es zum Beispiel auch keine ‚sozialistische Ökonomie‘ geben könne. Gleichzeitig müsse emanzipatorische Politik auf einem Niveau an

¹³⁵ In diesem Sinne schlägt Žižek (2008) eine Ein-Staatenlösung für den ‚Nahen Osten‘ vor.

Universalität operieren, das mit dem Kapital auf gleicher Augenhöhe rivalisieren kann. Diese Rivalität müsse nun aber auf einem anderen Terrain stattfinden als auf dem vom Kapital beherrschten: Eine Kampagne gegen den Kapitalismus muss daher politisch und nicht etwa ökonomisch sein. Das politische Subjekt könne sich nur über diese Distanz konstituieren. Die Bezugnahme auf den Staat hat sich in der Politik der OP von einer strikt anti-staatlichen Position hin zu einem Zugang entwickelt, der den Staat nicht völlig aus dem Feld des politischen Denkens verbannt. Zwar bleibt die Politik der OP deutlich anti-konsensuell, anti-repräsentativ und anti-demokratisch im gängigen Sinne, wofür die Trennung von Staat und Politik eben fundamental sei, doch wird der strikte Gegensatz zwischen Revolution und Staat verworfen. Die OP sieht sich in einem gespannten Distanzverhältnis zum Staat und verwirft jede enge Kooperation. Trotzdem könne der Staat auch ‚Allgemeininteresse‘ (Gesundheit, Erziehung) sichern (Hallward 2003).

Kann diese Politik nun, die in ihrem Denken einen direkten Bezug auf die Ökonomie verwirft, als marxistisch bezeichnet werden? Badiou und die OP brechen mit wesentlichen, orthodox-marxistischen Vorstellungen: es gebe kein besonderes Subjekt der Geschichte, keine globale historische Bewegung und auch kein Primat des Klassenkampfes. Die dialektische Beziehung zwischen politischer Subjektivität und der Objektivität der Klassenverhältnisse wird ebenso verworfen wie die Vorstellung, dass der Staat das Werkzeug der herrschenden Klasse sei. Badiou's politische Ereignisse sind eben nicht durch eine innere Systematik verbunden.¹³⁶ Ihr ‚zufälliger‘ Charakter wird hervorgehoben. Trotzdem könne sein Zugang nicht als postmarxistisch tituliert werden, nimmt doch die ‚Figur des Arbeiters‘ eine zentralen Stellenwert ein.¹³⁷ Badiou's Politik repräsentiert nun aber eben nicht objektive Gruppen oder Klasseninteressen. Dabei geht es Badiou nicht um eine Revision der Marx'schen Analysen – diese seien unbestreitbare Realität –, sondern darum, darin den Platz der Politik richtig zu verorten (Hallward 2003).

Philosophie und Politik

In seiner Verteidigung von philosophischer Autonomie, einer Wahrheits- und Subjektkonzeption und einer Ontologie steht Badiou manch poststrukturalistischen und allen postmodernen Ansätzen strikt gegenüber. In seinem 1988 erschienen Hauptwerk *„L'Être et l'événement“* (Badiou 2005b) expliziert er seinen wesentlichen Begriffe und legt eine Philosophie dar, die dem postmodernen Rückzug auf Reflexion, Sprachspiele und Kommunikation radikal entgegensteht. PhilosophInnen, so Badiou, legen für ihre Zeit

¹³⁶ Es gibt nur Politiken, die nicht aufeinander reduzierbar sind oder eine homogene Geschichte bilden. Deshalb lehnt Badiou auch den Ausdruck ‚das Politische‘ ab (Badiou 2003c: 37f).

¹³⁷ Den Marxismus gebe es auch nicht, weil man die Verhältnisse zwischen den einzelnen marxistischen TheoretikerInnen (Marx-Lenin, Lenin-Mao) nicht unter Entwicklung oder Kontinuität fassen könne, sondern nur über Brüche und (Neu-)Gründungen (Badiou 2003c).

einzigartige, identifizierbare Aussagen vor und müssten so von Kommentatoren, Gelehrten oder Essayisten klar unterschieden werden (Badiou 1998). Um innerhalb der gegenwärtigen Situation möglich zu sein, müsse Philosophie vier Dimensionen umfassen: *Revolte*, *Logik*, *Universalität* und *Risiko/Wagnis*. All diese seien gegenwärtig einem Druck ausgesetzt, beschreibt sich doch der Westen als weitgehend frei, zerstreue doch das Regime aus Meinungen und Kommunikationen jede ‚Logik‘, diskreditiere die (‚philosophische‘) Aufmerksamkeit für Fragmentierungen, Differenzen und Spezialisierungen Universalität und verhindere die Betonung von Sicherheit und Vorhersehbarkeit das riskante Wagnis. In einem feindlich gesinnten Umfeld sei die Aufgabe der Philosophie zuallererst „to meet the challenge posted to it by the rule of merchandise, communication, technical specialization and a perceived need for security“ (Hewlett 2007: 29). Die drei zentralen, philosophischen Strömungen der Gegenwart – hermeneutische Aufmerksamkeit für Interpretationen; analytische Philosophie in der Nachfolge von Wittgenstein (vgl. Badiou 2008c); postmoderne Dekonstruktion von Totalität und Betonung von Pluralität/Heterogenität¹³⁸ – begreift Badiou als Bedrohung für wirkliche Philosophie, weil allen dreien die Verabschiedung jeglicher Metaphysik (der Wahrheit), die Aufmerksamkeit für die Vielheit des Sinns und die Betonung von Sprache gemein sei (Badiou 1997a).¹³⁹ Gegenüber der Pluralität von Meinungen, der Aufmerksamkeit für Sprachspiele müsse Philosophie aber an einem Begriff der Wahrheit, des Subjekts und der Universalität festhalten, will sie ihre Autonomie behalten (Hewlett 2007). Badiou kritisiert an der modernen ‚Philosophie‘, dass diese eben ihre Autonomie gegenüber den vier ‚generischen Prozessen‘ von Wahrheit (Liebe, Wissenschaft, Kunst und Politik) vergesse und sich mit diesen ‚vernähle‘. Demgegenüber müsse Philosophie einerseits ihre Eigenart betonen und sich andererseits der Wahrheiten dieser vier Bereiche – die er als Bedingungen von Philosophie fasst – öffnen: Philosophie ist in ihrem Denken von den Wahrheitsereignissen dieser vier Bereiche abhängig. Sie selbst bringt keine Wahrheiten hervor. „Es ist der besondere Einsatz der Philosophie, einen vereinheitlichten, begrifflichen Raum anzubieten, in dem die Benennungen der Ereignisse, die Ausgangspunkt der Wahrheitsprozesse sind, *sich niederlassen*. (...) Sie handelt im Denken vom kompossiblen Zug der Prozesse, die sie bedingen. Sie stellt keine Wahrheit her, sondern *ordnet* einen Ort der Wahrheiten an.“ (Badiou 1998: 22) Die Philosophie bietet einen Zugang zur Anordnung der Wahrheiten, einen begrifflichen Ort, an dem sich die generischen Prozesse reflektieren. Im begrifflichen Medium der Philosophie wird das Zusammentreffen so unterschiedlicher Figuren wie die

¹³⁸ Zur näheren Auseinandersetzung mit den drei Strömungen vgl. Badiou (1997a: 13ff).

¹³⁹ Badiou anerkennt zwar, dass die klassische Metaphysik zerstört sei, weshalb aber nicht alle metaphysischen Kategorien automatisch veraltet seien. Es brauche begründende, philosophische Präpositionen, die sich auf den Trümmern der Metaphysik und gegenüber der herrschenden Metaphysikkritik verorten (Badiou 1997a).

Dichtung (Kunst), das Mathem (Wissenschaft), der Liebe und des politischen Entwurfs formuliert. Philosophie stützt sich auf die im Entstehen begriffenen Bedingungen, sie gründet sich in der Nähe des Ereignisses eines generischen Prozesses. Sie beseitigt sich selbst, wenn sie ihre Aufgabe an ihre Bedingungen delegiert und „das Ganze des Denkens *einem* generischen Prozeß überläßt.“ (ebd.: 53) Diese Aufgabe bezeichnet Badiou eben als *Vernähung*: die positivistische Vernähung, die von den Wissenschaften die Gestaltung des Systems von Wahrheiten erwartet; die politische Vernähung als pragmatische Verteidigung liberal-parlamentarischer Regime; die marxistische Vernähung der Philosophie mit der Wissenschaft und der Politik (z.B. Marx' elfte Feuerbachthese); die Vernähung mit der Dichtung (Derrida, Deleuze) (Badiou 1998).

Nach Badiou müsse solch konzipierte Philosophie systematisch sein. Nur in ihrer Systematik könne sie mit ihren Bedingungen unvernährt bleiben. Philosophie beinhalte daher einen Willen zur Argumentation und Konsistenz. Sie ist dabei auch ein Aufstand des Denkens, das der Ungerechtigkeit der Welt gegenübergestellt wird. Das Begehren der Philosophie bildet dabei einen Knoten, der sich aus den erwähnten, vier Elementen zusammensetzt: Revolte, Logik, Allgemeinheit/Universalität und Risiko/Wagnis. Alle diese Elemente würden auf je eigene Weise von der gegenwärtigen Welt unter Druck gesetzt (Alogismen der Kommunikation, Sicherheitskalkül, Geldabstraktion, Vorrangigkeit der Sprache und des Sinns) (vgl. Kap. 4.3). Demgegenüber gilt es für die Philosophie das Ideal der allgemeinen Übertragbarkeit zu bewahren und Fixpunkte in einer Welt von Geschwindigkeit und Inkohärenz zu errichten (Badiou 1997a).

Weil die Philosophie ihre eigenen Probleme schafft, ihre eigenen Relevanzen setzt, bestehe ihre Aufgabe eben nicht in der Kommentierung zum Beispiel von Gesellschaftsproblemen. Philosophie mischt sich ein, wenn sie „Signale für die Notwendigkeit eines neuen Problems und einer neuen Erfindung entdeckt“ (Badiou 2005a: 16), d.h. eine ‚philosophische Situation‘ (historisch, im Film, etc.) existiert. Die Aufgaben der Philosophie hinsichtlich der philosophischen Situationen sind dreierlei: die Wahlmöglichkeiten des Denkens zu betonen; die Distanz zwischen Staat/Gewalt und den Wahrheiten zu verdeutlichen; den Wert der Ausnahme, des Bruches und des Ereignisses hervorzuheben. Fundamentale, philosophische Konzepte versuchen in der Konfrontation mit dem Bestehenden diese drei Arten zu verbinden: das Ereignis annehmen, Distanz zur Macht wahren und die Konsequenzen der Entscheidung/Wahl akzeptieren. Nur darüber könne – so Badiou – Philosophie ein Mittel sein, das Dasein zu verändern: „Die Philosophie ist das Denken nicht dessen, was ist, sondern dessen, was nicht ist, wie es ist; das Denken nicht der Verträge, sondern der Vertragsbrüche; die Philosophie interessiert sich nur für Beziehungen, die keine sind.“ (ebd.: 25) Philosophie denkt eben nicht einfach über irgendetwas nach, sondern sie könne nur sein,

„weil es paradoxe Beziehungen gibt, weil es Brüche gibt, Entscheidungen, Distanzen und Ereignisse.“ (ebd.: 26) (Badiou 2005a).

Eben weil Philosophie u.a. von politischen Wahrheitsprozeduren abhängt, ist Badiou skeptisch gegenüber einer ‚politischen Philosophie‘, die zumeist in den Koordinaten liberaler Zugänge verharre, in der Reflexion ‚öffentlicher Meinung‘ ihre Aufgabe finde und den Status quo nur ungenügend, wenn überhaupt, in Frage stelle. Diese übersehen den Punkt, „that the only way in which politics and thought can be linked is through examining the agitational nature of politics.“ (Hewlett 2007: 49) ‚Politische Philosophie‘ verweile zu oft in einer Beobachtungsposition und beziehe sich nicht auf die Interventionen politischer AktivistInnen (Hewlett 2007). ‚Politische Philosophie‘ hält Politik für eine objektive, invariante Gegebenheit der Erfahrung, welche sie mit philosophischen Kategorien erfassen will (Badiou 2003c). Als Beispiel erwähnt Badiou Arendt, die das Politische als öffentliche Debatte, als Raum der Freiheit auffasse, in dem Meinungs Austausch stattfinde (vgl. ebd.: 25ff), während Badiou Politik primär über Intervention, organisierte Militanz und Entscheidung versteht. Sein Denken von politischen Interventionen in der Philosophie, welche von ersteren abhängt, aber nicht damit identifiziert werden darf, bezeichnet Badiou als „Metapolitik“ (vgl. Badiou 2003c) (Hewlett 2007). Jede Philosophie ist daher von einer realen Politik bedingt. Die metapolitische bzw. philosophische Aufgabe besteht darin zu verstehen, wie politisches Denken denkt. Deshalb könne Philosophie auch nicht ihre Aufgabe in der Darstellung oder Bewertung der *letzten* Zwecke von Politik finden. Das Verhältnis zur Politik besteht eben nicht in der Aufstellung von Typologien verschiedener Herrschaftstypen, die – philosophiegeschichtlich betrachtet – Demokratie immer als Bezeichnung einer Staatsform verstanden haben. Stattdessen solle Philosophie Politik als Tätigkeit und Gestalt des Denkens auffassen, wobei sie die Aufgabe hat, die Ausübungsbedingungen dieses Denkens zu begreifen (Badiou 1997b). Die Philosophie hat hinsichtlich der Wahrheiten die Aufgabe, die Wahrheitsereignisse und deren Gehalt an Neuem zu erfassen. Bezüglich der Politik hieße dies nun, deren Äußerungen und Vorschriften auf die Anwesenheit des egalitären Axioms hin zu ‚prüfen‘ und dessen Bedeutung offen zu legen. Das philosophische Erfassen dieses Axioms hat in der Philosophie einen Namen erhalten: Gerechtigkeit (Badiou 1997c).

Zusammenfassend ist Badiou's Konzeption des Wahrheitsereignisses für eine emanzipatorische, Politik anregend, weil sie das Unmögliche als möglich denkt und über die Verknüpfung mit dem Subjekt gleichzeitig die (existenziellen) Erfahrungen begreifbar werden lässt, die zum Beispiel AktivistInnen in politischen Ereignissen machen. Diese Wahrheitsereignisse entziehen sich einer (sozialwissenschaftlichen) Erklärung ebenso wie einer Vorhersehbarkeit. Das politische Ereignis bricht mit der objektiven Ordnung wie ihren

Meinungen. Badiou denkt Politik strikt egalitär und gegenstaatlich in ihrer singulären Universalität als reine Präsentation, die in das re-präsentative Zusammenspiel von Staat und Kapital mit Gewalt im weitesten Sinne einbricht. Politik ist ein universelles Denken und Handeln, worin Theorie und Praxis in eins fallen. Als Intervention in eine positive Ordnung bilden politische Ereignisse ein Wagnis, eine Überraschung, wobei die darin Involvierten sich in ihrer Treue darauf beziehen und davon ausgehend den Status der Situation bzw. das Feld des Wissens verändern können. Ein solches Ereignis beinhaltet immerzu eine Entscheidung, die einer Auflösung in Kompromissen bzw. Dialogen zuwiderläuft. Echte Politik ist exzeptionell, basiert auf einer unqualifizierten Gleichheit und beinhaltet eine kollektive Militanz gegenüber dem normalen Verlauf der Dinge. Darin zeigt sie ihre Konflikthaftigkeit.

3.4 Diskussion und Fixierung

Zu Beginn werden nun die drei erläuterten Politikbegriffe entlang der vier Forschungsfragen (Verhältnis zum Sozialen; Ort, Praxis und Qualität von Politik; politische Subjektivität; Verständnis von Antagonismen) zueinander in Beziehung gesetzt und diskutiert. Parallelen sowie die je spezifischen theoretischen Einsätze sollen so verdeutlicht werden (Kap. 3.4.1). In einem zweiten Schritt werden daraus jene für diese Untersuchung zentralen Dimensionen bzw. Kernmomente von Politik destilliert, die in unsere Definition von *Politik* eingehen werden (Kap. 4.4.2). Letztlich wird diese gewählte Konzeption von *Politik* kurz mit den einführenden Modulen (Kap. 2.1- 2.4) verknüpft, wobei deutlich wird, in welcher Hinsicht diese Definition mit den Momenten ‚postmoderner Vernunft‘ (Kap. 2.5) bricht.

3.4.1 Diskussion der Politikkonzepte

Politik und Gesellschaft

Erst aus der endgültigen Unbestimmbarkeit von Gesellschaft heraus kann es Politik überhaupt geben. Es gibt keine Instanzen (Gott, Natur, Evolution) mehr, die Gesellschaft vereinheitlichen könnten. „Die Grundlegung der Politik ist (...) die Abwesenheit eines Grundes, die reine Kontingenz aller gesellschaftlichen Ordnung. Es gibt Politik einfach deshalb, weil keine gesellschaftliche Ordnung in der Natur gegründet ist, kein göttliches Gesetz die menschlichen Gesellschaften beherrscht.“ (Rancière 2002: 28) Dieser Zugang – und darin kann auch ein Merkmal poststrukturalistischer Theorien der Politik ausgemacht werden – trifft ebenso auf die Konzeption von *Laclau* und *Mouffe* zu. Für beide ist ‚das Politische‘ dem Sozialen ontologisch vorrangig. ‚Das Politische‘ instituiert soziale Elemente,

weshalb soziale Strukturen und Verhältnisse als Ergebnis vorangegangener, hegemonialer Artikulationen aufgefasst werden können. Es gibt keine privilegierten epistemologischen Positionen oder privilegierte politische Subjekte mehr. Jede Position im diskursiven, relationalen Machtgefüge ist Ergebnis von Artikulationen und eben nicht der Ausdruck von etwas vor der Artikulation bereits Angelegtem. Darüber zeigt sich der performative Zugang von Laclau und Mouffe. Ihr theoretischer Kerngedanke besteht nun in Anlehnung an Derridas Dekonstruktion darin, dass die erwähnte Unmöglichkeit privilegierter Positionen, die Unmöglichkeit von Universalität, die Unmöglichkeit politischer Repräsentation und die Unmöglichkeit einer endgültigen ‚Näherung‘ von Gesellschaft gerade die Bedingungen für die Möglichkeiten, diese Positionen zu besetzen, den leeren Platz der Universalität oder politischen Repräsentation temporär einzunehmen und oder Gesellschaft machtvoll zu fixieren, sind. Nur in der grundsätzlichen Offenheit des Sozialen kann es Hegemonie geben. Jede politische Fixierung, jedes politische Subjekt ist daher sowohl Ergebnis als auch Ausgangspunkt weiterer Artikulationen. Gesellschaft kann niemals zu sich selbst kommen, weil der Antagonismus sie an ihrer selbstidentischen Fixierung hindert. Gleichzeitig kann es keine fundamentale Neubegründung von Gesellschaft geben. Bei *Rancière* wiederum besteht die Welt aus einem Ensemble sich bedingender, ausschließender und auch ermöglichender Praktiken. Die herrschende, polizeiliche Ein- und Zuteilung von Sprachen, Orten, Seinsweisen und Funktionen legt fest, was sag- und sichtbar ist und wer von den Orten des Gemeinsamen ausgeschlossen ist. Diese herrschende Logik der Polizei wird nun eben an einem Schauplatz über eine Rede konfrontiert mit Gleichheit, d.h. demokratischer Politik. Emanzipatorische Politik etabliert bei *Rancière* – und nur diese lässt er als Politik gelten – immer eine Differenz zum Sozialen, Ökonomischen und auch Staatlichem, wobei sie über diese Differenz die herrschende ‚Aufteilung des Sinnlichen‘ unterminiert und neu arrangiert, indem die Politik Gleichheit aktualisiert und in diese herrschende Ordnung einschreibt. Politik zeigt ihre Autonomie, weil sie sich als eigene Rationalität mit ihrem eigenen Subjekt von sozialen Verhältnissen ‚trennt‘ und sich gleichzeitig darauf bezieht (s.u). Diese Differenz der Politik zum Sozialen wird bei *Rancière* über seine Begriffe der ‚Leere‘ bzw. des ‚Supplements‘ gedacht. Nur wenn das Soziale nicht mit sich selbst identisch ist, d.h. es eine Leere gibt bzw. ein gesellschaftliches Supplement existiert, das sich seiner polizeilichen Bestimmung entzieht und sich mit dem Ganzen identifiziert, kann es Politik geben. *Rancière*, *Laclau* und *Mouffe* sind sich daher einig, dass Politik als ‚das Politische‘ die Unmöglichkeit von *der* Gesellschaft (*Laclau/Mouffe*) und das Politik die reine Kontingenz von jeder gesellschaftlichen Ordnung (*Rancière*) anzeigt. Etwas anders gelagert, aber weitgehend ähnlich, ist die Sache bei *Badiou*: Seine Ontologie bestimmt das Sein als reines Mannigfaltiges, welches nur durch Mathematik symbolisierbar ist. Das Sein ist die unendliche Mannigfaltigkeit ohne Zählung, weshalb es *darin* keine privilegierten Orte gibt.

Letztere gibt es aber an den Stätten der Wahrheitsereignisse, die mit dem mannigfaltigen Sein – als Entscheidung des Unentscheidbaren – brechen. Die Wahrheitsereignisse beinhalten universelles Denken und sind daher eben nicht der objektiven Realität zuzuordnen. Diese Trennung zwischen einer objektiven Situation und einem subjektiven Denken der Politik treibt Badiou auf ein äußerstes. Politik ist ein politisches Denken im Kollektiv, das immerzu egalitär und universalistisch ist.

Alle drei hier vorgestellten Theorien lehnen einen positivistischen Zugang ab: Politik ist kein angebbares System, kein benennbares Feld innerhalb der Gesellschaftsformation. Sie lässt sich darin nicht fix bestimmen, aus den sozialen Konfigurationen ableiten oder vorherbestimmen. Politik ist bei allen wesentlich eine Praxis der Politisierung, d.h. eine aktivistische Tätigkeit. Bei Rancière und Badiou fallen daher Institutionen völlig aus dem theoretischen Blickfeld heraus, während bei Laclau und Mouffe der hegemoniale Kampf um und in den Institutionen sehr wohl Thema ist und sich in ihr Politikkonzept integrieren lässt. Bei allen beinhaltet Politik eine, so könnte man sagen, Denaturalisierung sozialer Verhältnisse. Fixierte, vorgefundene soziale (Ungleichheits-)Strukturen werden von der politischen Aktivität aufgebrochen, unterminiert und auch neu arrangiert.

Wenn alle drei Theorien die Differenz der Politik zum Sozialen bzw. zur Gesellschaft betonen und darüber ihre Eigenständigkeit bestimmen, so lassen sich doch gravierende Unterschiede der Politikbegriffe im Verhältnis zum Staat bzw. zur Macht angeben: Um das radikaldemokratische Projekt zu hegemonialisieren, dürfen nach *Laclau* und *Mouffe* die Konzepte der Macht und der Souveränität nicht einfach aufgegeben werden. Hier beziehen sich beide auf den weiten Machtbegriff von Foucault. Zwar wird in ihrer Theorie der Staat nicht explizit bestimmt – eine fixe Differenz zur Gesellschaft wäre zudem wahrscheinlich ‚essentialistisch‘ –, doch ließe sich dieser und dessen Apparate als besonders relevante Knotenpunkte von Macht bestimmen. Staatliche Apparate, so könnte man weiter ausführen, sind daher Orte wie Gegenstände hegemonialer Kämpfe. Völlig konträr dazu verortet *Badiou* Politik nur jenseits staatskapitalistischer Strukturen, wobei er diese nicht näher analysiert oder erläutert. Nur in der Distanz zum Staat könne emanzipatorische Politik bzw. die ‚kommunistische Hypothese‘ und deren egalitäres Axiom zur Geltung kommen. Politik ist daher kein Kampf um den Staat und dessen Apparate, sondern die Abschaffung jeder Herrschaft, wobei diese emanzipatorischen Kämpfe auf Gleichheit in deren Aktualisierung basieren. Bei *Rancière* kann es ebenso keine staatliche Politik geben, weil der Staat wesentlich polizeilichen Charakter hat. Ebenso kann es – zumindest bleibt dieser Bereich völlig unthematisiert – bei Rancière nicht um die Um- und Durchsetzung von politischen Projekten gehen. Dazu denkt Rancière Politik zu sehr im Modus der temporären Konfrontation. Sowohl bei ihm als auch bei Badiou besteht daher einerseits die Gefahr – aufgrund des exceptionellen Charakters jeder Politik bzw. dessen enge Verknüpfung mit

dem Ereignis – Machtverhältnisse aus den Augen zu verlieren. Andererseits kann die fast manichäische Trennung bei beiden – Politik vs. Polizei bei Rancière; universelle Präsenz der Politik vs. reaktionäre Repräsentation des Staates – in theoretische wie praktische Sackgassen führen. Andererseits ist bei Laclau und Mouffe gerade die Ausblendung des politischen Ereignisses ein Problem, weil dadurch die politische, hegemoniale Logik zu sehr in das Gesellschaftliche diffundiert und dadurch die Gefahr besteht, dass gleichsam alles wiederum als politisch gefasst wird. Damit ginge die Eigenständigkeit der Politik wieder verloren, wobei eben diese Gefahr bei Rancière und Badiou durch die enge Bindung der Politik an den Ereignischarakter weniger besteht.

Die beschriebene Eigenständigkeit der Politik gegenüber dem Sozialen kann über eine Adaptierung des Althusser'schen Konzeptes der ‚*relativen Autonomie*‘ der politischen Instanz näher erläutert werden (vgl. Kap. 2.4). Zwar weisen die drei hier präsentierten Konzepte die Annahme einer vorgegebenen, politischen Instanz zurück – Politik kann mit Einschränkungen prinzipiell überall stattfinden –, doch wird auch bei Laclau, Mouffe, Rancière und Badiou die Autonomie der Politik immer auf das Soziale bezogen. Die relative Autonomie der Politik, so könnte man sagen, besteht in einer Doppelbewegung der gleichzeitigen Distanzierung von gesellschaftlichen Strukturen (Autonomie) *und* dem notwendigen Bezug dieser erreichten Autonomie wiederum auf die gesellschaftlichen Verhältnisse (Relativität). Bei *Rancière* wird dies besonders deutlich, etabliert darin Politik eine Differenz der Gesellschaft zu sich selbst. Politik installiert einen stets prekären Raum entlang von Gleichheit, der die polizeiliche ‚Aufteilung des Sinnlichen‘ mit Kontingenz konfrontiert und die herrschenden Zu- wie Einteilungen durcheinanderbringt. Emanzipatorische Politik distanziert sich hier in einem ersten Schritt – es kann ja keine soziale oder ökonomische Interessenspolitik geben – und verändert in einem zweiten Schritt die herrschende Ordnung. Diese Schritte fallen in actu natürlich zusammen und benötigen ein Unrecht, ein Subjekt und einen Ort. Auch für *Badiou* kann die relative Autonomie wie folgt adaptiert werden: Das politische Wahrheitsereignis kann sich eben nicht aus den sozialen Verhältnissen und/oder der positiven Ordnung ableiten oder vorhersehen lassen. Es bricht damit und installiert ein politisches Denken der Militanz, das strikt egalitär, gegenstaatlich und universalistisch ist. Politische Autonomie ist daher zuerst einmal die Neuheit der ‚Unmöglichkeit‘ politischer Ereignisse. Zweitens besteht die Autonomie der Politik, ihre Freiheit, in der Etablierung einer Distanz zum maßlosen Staat und den kapitalistischen Strukturen. Gleichzeitig beziehen sich die politischen Ereignisse über die transformatorischen Tätigkeiten des darin induzierten Subjektes aber auf die Situationen: Die politische Aktivität versucht basierend auf dem egalitären Axiom das Selbe zu produzieren, d.h. in ihrer Freiheit zum Staat Gleichheit zu produzieren. Auch bei Badiou gibt es daher

eine fundamentale Differenz zwischen dem Sozialen und den politischen Ereignissen. Bei *Laclau* und *Mouffe* zeigt sich die Autonomie der Politik in einem ersten, theoretischen Schritt vor allem darin, dass sie jeden ‚Essentialismus‘ ablehnen und die Ökonomie selbst als Ort und Einsatz hegemonialer, politischer Auseinandersetzung konzipieren. Die Autonomie der Politik besteht darin, dass diese sich nicht ableiten lässt aus ökonomischen Interessen, teleologischen Entwicklungen, substantialistischen Wesenskonzepten oder dialektischen Vorgaben. Die politische Autonomie aktualisiert sich in der Möglichkeit der Konstruktion von hegemonialen Blöcken, die auch verschiedenste partikuläre Forderungen bzw. Elemente in sich aufnehmen können. Ein politischer Raum etabliert sich in seiner Eigenständigkeit gegenüber dem sozialen Raum dadurch, dass er zwar Elemente des letzteren artikuliert und einbaut, dies aber unter spezifischen Voraussetzungen tut, die gerade das politische Spiel der Hegemonie kennzeichnen: Es braucht antagonistische Kräfte als verdichtete Differenz und frei ‚flottierende‘ Elemente, die von beiden Blöcken in Prozeduren des Stellungskrieges in sich integriert werden können. Die politische Logik, d.h. auch das dargestellte Zusammenspiel zwischen einer ‚Logik der Äquivalenz‘ und einer ‚Logik der Differenz‘, ist daher nicht außerhalb des Sozialen, sondern stellt eine spezifische Konfiguration in der Gesellschaft dar. Auf einer zweiten Ebene – und das zeigt die Trennung der Begriffe Politik und ‚das Politische‘ an – besteht die Autonomie von Politik darin, dass ‚das Politische‘ dem Sozialen ontologisch vorrangig ist: Alles Soziale trägt die Spuren seiner politischen Instituierung in sich.

Aus den hier erwähnten Merkmalen der Politikkonzepte folgt, dass darin Politik immerzu prekären Charakter hat, mit jeder Form der Notwendigkeit bricht und sich ihre Eigenständigkeit gerade in der Abhebung und Unterminierung vom Sozialen bzw. Gesellschaftlichen erarbeitet. Gleichzeitig kommt aber Politik nie zu einem Ende. Ihre Prozeduren sind *unendlich*. Auch kann Politik, ihr Ort und Subjekt verschwinden. Politik ist vielmehr unendlich, weil der Antagonismus jede vollständige Positivierung von Gesellschaft verhindert (Laclau/Mouffe); weil es immerzu vorkommen kann, dass die egalitäre Logik in Form der Demokratie jeden Anspruch auf Regierung unterminiert (Rancière); weil es, selten aber doch, immer wieder zu politischen Wahrheitsereignissen kommt und kommen wird, die in die Ordnung des Wissens einbrechen (Badiou). Unendlich sind diese Politiken auch auf einer anderen, aktivistischen Ebene: die Ausdehnung und Etablierung einer ‚radikalen und pluralen Demokratie‘ kann nicht abgeschlossen sein (Laclau/Mouffe); die Konfrontation der Gleichheit mit der jeweiligen, polizeilichen ‚Ordnung des Sinnlichen‘ kann ausgeweitet werden, aber auch zu erliegen kommen. Gleichzeitig gibt es immer genügend Anlässe und Ungleichheitsstrukturen, weshalb deren Bearbeitung unendlich ist (Rancière); letztlich ist die Unendlichkeit jedes politischen Denkens, d.h. die Universalität des egalitären Axioms,

wesentlich für Badiou's Politikkonzeption. Politik präsentiert den unendlichen Charakter der Situation und fordert diese als subjektive Universalität ein. Weil Politik alle adressiert, das Denken aller ist, weist sie über jede Endlichkeit einer partikularen Gemeinschaft hinaus. Auch die vom Ereignis ausgehende transformatorische Praxis, auch deren Treue, kann aus Sicht der militanten AktivistInnen zu keinem Ende kommen. Bei all den drei Ansätzen ist Politik nicht selbstverständlich, nicht fix – sei es örtlich oder zeitlich – und auch nicht vorhersehbar. Politik kann verschwinden, sie selbst kann aber niemals völlig zum Ende kommen. Gerade darin – und in der aktivistischen Treue – bestehe die Unendlichkeit der Politik.

Qualität, Ort und Praxis der Politik

Einige Bestimmungen der Politik wurden gerade über deren Verhältnis zum Sozialen deutlich: Politik hat keinen fixen Ort in der gesellschaftlichen Struktur. Sie ist wesentlich an ein Auftauchen bzw. eine Etablierung gebunden. Politik lässt sich nicht von sozialen Beziehungen oder gesellschaftlichen Strukturen ableiten. Sie entsteht gerade auch als ein Hinweis darauf, dass das Soziale niemals abgeschlossen werden kann: ‚Das Politische‘ ist ein Symptom für die Unmöglichkeit einer völligen Positivierung von Gesellschaft (Laclau/Mouffe). Politik ‚ent-naturalisiert‘ soziale Verhältnisse und konfrontiert diese mit Kontingenz (Rancière). Als Politik des *Realen* locht jedes politische Wahrheitsereignis die Ordnung des Wissens und des Sozialen (Badiou). Abseits dieses soeben dargestellten Verhältnissen der Politikbegriffe zum Sozialen lassen sich die drei Politikkonzepte über die folgenden Dimensionen näher bestimmen bzw. daran entlang vergleichen: ihrem *Ort einer Entscheidung* (1); der Verknüpfung mit dem *Ereignis* (2); ihrer ‚*Reichweite*‘(3); ihrer je spezifischen ‚*Praxis*‘ (4) und ihrer Integration von *Gleichheit* (5). Die Verbindung dieser Politikbegriffe mit dem jeweiligen Subjektzept und der jeweiligen Integration der Konfliktdimension werden eigenständig erläutert (s.u.).

(1) Der *Ort der Politik* kann, wie erwähnt, nicht aus dem Sozialen abgeleitet werden. Die hegemoniale Logik der Politik kann sich bei Laclau und Mouffe überall entfalten, während bei Badiou und Rancière der Ort der Politik nur jenseits staatlicher Zusammenhänge (Badiou) oder polizeilich-funktionaler Zuteilungen (Rancière) liegen kann. Abgesehen davon kann Politik bei beiden aber überall stattfinden – wenn sie eben die hier ausgebreiteten Dimensionen umfasst. In allen Ansätzen ist aber Politik wesentlich an eine *Entscheidung* gebunden: Bei *Laclau* und *Mouffe* finden diese Entscheidungen der Politik auf einem sozialen Terrain statt, das zwar strukturiert ist – von vorangegangenen, hegemonialen Artikulationen und deren Sedimentierung als Machtverhältnisse –, aber prinzipiell ein Feld der Unentscheidbarkeit ist. Darauf macht die Dekonstruktion aufmerksam. Die komplementär dazu stehende Hegemonietheorie kann als Entscheidungstheorie die Differenz

zwischen dieser prinzipieller Unentscheidbarkeit und der Aktualität begreifbar werden lassen. In und über diese Entscheidungen konstituieren sich nicht nur Subjekte (s.u.). Auch die Artikulationen, als Basisoperation jeder Hegemonie, fixieren bzw. entscheiden sich in der Konstruktion von Knotenpunkten. Politische Projekte versuchen sich über die Konstruktion eines Blockes Macht zu verschaffen, d.h. sie entscheiden über ein Terrain und strukturieren dieses. Bei *Badiou* steht die Entscheidung an zentraler Stelle: nicht als individuelle Entscheidung über ein vielfältiges Marktangebot, sondern in ihrer Binarität. Entweder man bindet sich an das politische Ereignis und entscheidet sich für das ‚Weitermachen‘ in der Treue zu diesem oder aber man erklärt das Ereignis für nichtig, leugnet dieses und zieht sich damit auf eine reaktionäre Position der staatlichen Repräsentationen zurück. In dieser Entscheidung – dafür oder dagegen – verdichtet sich der politische Konflikt: die Universalität der Wahrheitsaussage anerkennen oder diese als unmöglich auf Basis der vorherrschenden Kategorien der Ordnung des Wissens zurückweisen. Diese Entscheidung ist keine abwägende oder rationale, sondern eher ein ‚Erfasstwerden‘ in einer Begegnung mit dem Ereignis. Das Universelle des Ereignisses ist eindeutig und lässt daher keine divergierenden Interpretationen zu. In *Rancières* Konzeption von Politik ist die Dimension der Entscheidung zuerst einmal dergestalt anwesend, dass die Logik der Gleichheit in ihrer Konfrontation mit der Polizei deren Entscheidungen, d.h. zuschreibenden Einteilungen, zurückweist und auf deren Kontingenz aufmerksam macht. Politik enthebt die polizeilichen Entscheidungen ihrer ‚Natürlichkeit‘. Demokratische Politik unterminiert jede Regierungsordnung. Auf einer zweiten Ebenen hebt dieser politisch-egalitäre Akt in Form einer Unterbrechung der Polizei diese temporär auf, indem er einen Ort und ein Sprechen etabliert: darin kommt der Dissens und das Unrecht zur Darstellung und wird verhandelt. Die politische Entscheidung etabliert einen Raum, innerhalb dessen das Aufeinanderprallen der beiden Logiken der Gleichheit und der Polizei demonstriert wird. Dieser Raum ist die Einrichtung einer Streiterfahrung. Sowohl bei *Rancière* als auch *Laclau* und *Mouffe* unterscheidet sich dieser politische Raum vom sozialen Raum.

Hinsichtlich dieses Ortes der Entscheidung unterscheiden sich die Ansätze entlang der Polarität zwischen *Repräsentation* und *Präsentation*: Bei *Badiou* kann das politische Denken, als singuläre Universalität, nur als Präsenz gedacht werden. Das politische Ereignis präsentiert die Unendlichkeit einer Situation, während der Staat bzw. der ‚Status einer Situation‘ diese Präsentation als Teilmengen einer Situation kodifiziert und repräsentiert. Politisches Denken, das ja immerzu subjektiv ist und keinen objektiven Charakter annehmen kann, muss sich daher den staatlichen Repräsentationen entziehen, will es in der freien Distanz zum Staat sein egalitäres Axiom entfalten. *Laclau* und *Mouffe* lehnen – und hier stimmen sie *Derrida* zu – jedes Präsenzdenken ab. Hegemoniale Artikulationen stellen stattdessen Versuche dar, den ‚leeren‘ Ort der Repräsentation zu füllen. Die Unmöglichkeit

vollständiger Repräsentation ist dabei erst die Möglichkeit für diese Repräsentationsversuche. Bei *Rancière* schließlich schreibt sich die Politik in vorherrschende, polizeiliche Repräsentationen ein und verkehrt bzw. überlappt diese, wobei der von der Polizei ausgeschlossene Teil, der unerhört und unsichtbar ist, sich über die politische Geste mit dem ‚Ganzen‘ gleichsetzt, womit die vorherrschenden Koordinaten und Zuteilungen basierend auf Gleichheit verschoben werden.

(2) Eine klare Differenz gibt es innerhalb der drei Theorien hinsichtlich der Dimension des *Ereignisses*: Wie deutlich wurde, ist dieses für Badiou und Rancière von zentraler Relevanz. Bei *Badiou* gibt es Politik *nur* über ein kollektives Wahrheitsereignis, das in seiner Seltenheit mit dem Staat, dem Kapitalismus und den vorherrschenden Meinungen bricht. Ein Ereignis kann sich nicht wiederholen. Es induziert ein politisches Subjekt, das sich in seiner Treue darauf bezieht. *Rancière* denkt Politik ebenfalls hauptsächlich als Ereignis der Konfrontation zweier Logiken. Bei beiden bricht dieses Ereignis mit der Realität, weshalb von einer Politik des Realen (Lacan) gesprochen werden kann. Das Ereignis muss aus der Perspektive des Wissens (Badiou) und/oder der Polizei (Rancière) als unmöglich erscheinen. Bei *Laclau* und *Mouffe* nimmt diese Form des Ereignisses überhaupt keinen Platz in der Theorie ein. Hier wird Politik als hegemoniale Auseinandersetzung, als Stellungskrieg zwischen Blöcken konzipiert, wobei auf einem relationalen, machtbasieren Terrain verschiedene AkteurInnen um die Durchsetzung ihrer Konzepte bemüht sind, welche machtvoll, d.h. auch institutionell, abgesichert werden sollen – eben Hegemonie erlangen sollen. Aus dieser Perspektive könne es emanzipatorischer Politik nicht mehr um einen ‚jakobinischen Bruch‘ mit dem Bestehenden gehen, sondern ‚nur‘ mehr um eine Ausweitung der demokratischen Logik auf immer mehr gesellschaftliche Bereiche. Mit diesem Zugang sind machtstrategische Fragen der Politik leichter erklärbar. Die Eigentümlichkeit eines politischen Bruches geht aber verloren.

(3) Entlang dieser zentralen Differenz lässt sich auch die Frage nach der ‚Reichweite‘ des Politikbegriffes beantworten: Am seltensten sind politische Ereignisse bei *Badiou*. Diese haben einen Ort und einen Namen – z.B. Pariser Mai 68 – und finden kaum statt. Indem aber politisches Denken in ihrer Singularität universell ist, adressiert es alle. Damit haben die exzeptionellen Ereignisse eine riesige ‚Ausstrahlungskraft‘. Personen unabhängig von Geschlecht, Schicht, Ethnizität oder Religion fühlen sich von der politischen Präskription und deren egalitären Axiom ‚adressiert‘: nicht in der Form des Dialogs oder Meinungsaustausches, sondern weil sie dem egalitären Denken des Ereignisses ‚begegnen‘. Die Reichweite der Politik spannt sich daher bei Badiou zwischen den seltenen, singulären Ereignissen und deren Universalität und Gleichheit auf. Diese Verknüpfung des Lokalen mit dem Allgemeinen findet sich auch in der Konzeption von *Rancière* wieder. Politik findet immer in der Konfrontation der Gleichheitslogik mit der polizeilichen Logik der ‚Aufteilung

des Sinnlichen‘ an einem spezifischen Schauplatz und über die Einrichtung einer spezifischen Rede statt. Sie besteht im Aufzeigen dieser Differenz und deren Abarbeitung, d.h. dem Einschreiben der Gleichheit, als zu verifizierende Voraussetzung, in die vorherrschenden Strukturen. Dieser lokale Dissens hat aber universellen Charakter, weil die in ihm stattfindende Behandlung eines lokalen Unrechts zum Argument gegen ein allgemeines Unrecht wird. Darüber hinaus zeigt sich diese universelle Reichweite darin, dass die anmaßende Ineinssetzung eines ‚Anteils der Anteillosen‘ z.B. mit dem *demos* die ganze ‚Aufteilung des Sinnlichen‘ neu arrangiert. Bei beiden, Rancière und Badiou, etabliert sich Politik ausgehend von diesem Ereignis, das immerzu einen Konflikt beinhaltet und auch ausdrückt. In beiden Konzeptionen sind Politik und deren Effekte selten. Für die politische Theorie von *Laclau* und *Mouffe* lässt sich die Reichweite von Politik schwieriger angeben: Die hegemonialen Kämpfe können die gesamte Gesellschaft umfassen, wenn sich zwei Blöcke gegenüberstehen und das soziale Feld teilen. Beide Blöcke versuchen jeweils entlang dieser *einen* Differenz ihre Position zu hegemonialisieren, womit potentiell alle Elemente politischen Charakter annehmen, weil sie entlang dieser Differenz entweder hier oder dort in den Block integriert werden. In solch politischen Ausnahmesituationen (z.B. BürgerInnenkrieg) dehnt sich der politische Raum auf die gesamte Gesellschaft aus. Das heißt nun, dass potentiell alles Soziale umkämpfter Gegenstand wie Ort dieser hegemonialen Auseinandersetzungen sein kann. Meistens jedoch reicht die politische Logik nicht soweit. Um Element hegemonialer Artikulationen zu sein, braucht es zweierlei: erstens Konfrontation mit antagonistischen Praktiken, worüber eine Grenze installiert wird zu einem politischen Gegenüber. Und zweites braucht es für die politische Logik der Hegemonie einen Bereich frei flottierender Elemente, deren ‚Integration‘ in eine gemeinsamen Block beide ‚Lager‘ versuchen. Hegemoniale Politik reicht so weit, wie diese beiden Merkmale sich eben ausdehnen.

(4) Die drei Politikkonzepte unterscheiden sich auch entlang einer weiteren Differenz: Wie fassen sie die *politische Basisoperation* bzw. politische Praxis? Für *Laclau* und *Mouffe* sind die wesentlichen Begriffe, mit denen sie Politik zu fassen glauben, Artikulation und Diskurs. Ihr Ziel besteht gerade in der Adaption dieser linguistischen Begriffe für die Analyse gesamtgesellschaftlicher Zusammenhänge. Die Artikulation, als Konstruktion von Knotenpunkten und Fixierung von Bedeutung, ist dabei die Basisoperation. Über Artikulationen wird die prinzipielle Offenheit des Sozialen zu Diskursen fixiert. Für *Badiou* ist die mit der Politik verbundene Tätigkeit der militante, kollektive Aktivismus und die Treue zum Wahrheitsereignis. Gleichzeitig ist diese Politik immer ein subjektives Denken, ein Denken, das universell und unendlich ist und mit jedem objektivierenden Verfahren inkommensurabel ist. Das politische Denken operiert über die Ziffer 1, d.h. es lässt keine inegalitären Aussagen oder partikulare Abgrenzungen zu. Theorie und Praxis, politisches

Denken und Militanz, fallen zusammen. Auch bei *Rancière* ist Politik wesentlich eine Praxis des Handelns, des Sprechens und der Konfrontation. Die Welt bestehe aus sich wechselseitig bedingenden, ermöglichenden und auch ausschließenden Praktiken, wobei die politische, gemeinsame Praxis eben darin besteht, die vorherrschende Aufteilung des Sinnlichen zu destabilisieren und darin Gleichheit einzuschreiben.

(5) Letztlich unterscheiden sich die hier präsentierten Politikkonzepte dahingehend, wie sie *Gleichheit* integrieren: Bei *Laclau* und *Mouffe* umreißen Freiheit und Gleichheit das über die ‚demokratische Revolution‘ installierte Imaginäre. Beide dürfen nicht gegeneinander ausgespielt werden und dienen als Richtschnur für die Durchsetzung der ‚radikalen und pluralen Demokratie‘. Deshalb dürfen aus emanzipatorischer Perspektive die liberaldemokratischen Freiheitsrechte auch nicht zurückgewiesen oder marginalisiert werden. Diese müssten vielmehr radikalisiert werden. Autonomie und Gleichheit widersprechen sich eben nicht. Bei *Badiou* nimmt der Begriff der Freiheit einen geringeren Stellenwert ein. Freiheit wird zuallererst als Befreiung vom Zusammenspiel zwischen Staatlichkeit und Kapitalismus gedacht, als Freiheit vom Staat. Nur über diese Freiheit könne sich das egalitäre Axiom, das jedem politischen Denken inhärent ist, entfalten. So wie *Rancière* identifiziert *Badiou* wirkliche Politik mit Demokratie, wobei letztere die philosophische Kategorie der Gleichheit als solche darstellt. Die Präsenz des egalitären Axioms ist bei *Badiou* Voraussetzung wirklicher Politik. Demokratische Politik verunmöglicht inegalitäre Aussagen. Dieses Axiom bedeutet die egalitäre Anerkennung des Vermögens zum Wahren. Diese Gleichheit meint nun bei *Badiou* nichts Soziales oder Objektives, weil politisches Denken etwas Subjektives ist. Gleichheit ist daher kein soziales Programm, sondern in einer politischen Präskription und Aussagen als Axiom enthalten. Bei *Rancière* schließlich nimmt Gleichheit eine ebenso besondere Position ein, während Freiheit unterthematziert bleibt: Politik ist ein Prozess, der die Ordnung der Polizei aufhebt durch das äußere Einbringen der Voraussetzung von Politik: Gleichheit. Diese ist der Bedingung von jeder wirklichen Politik, die darin in actu zur Geltung kommt. Gleichheitsprozesse können in keiner Gemeinschaft oder einem gemeinsamen Wesen begründet sein. Politik ist vielmehr von der Voraussetzung der Gleichheit eines jeden sprechenden Wesens mit jedem anderen sprechenden Wesen geleitet. Diese Gleichheit zeigt sich dabei nie als sie selbst, sondern ist implizit in den emanzipatorischen Politiken präsent: in der Behandlung eines Unrechts, in der Konfrontation mit der ungleichen Polizei, in der egalitären Anerkennung in der politischen Versammlung und im politischen Streit.

Politische Subjektivität und politische Subjekte

Eine zentrale Gemeinsamkeit der hier vorgestellten Theorien ist, dass diese das politische Subjekt als erst über die Politisierung entstehend begreifen. Das politische Subjekt kann

daher nicht einfach der Ausdruck von vordiskursiven Interessen oder eine Widerspiegelung von sozialen Identitäten sein. Die Eigenständigkeit der Politik bzw. ihre ‚relative Autonomie‘ gegenüber dem Sozialen, dem Juridischen und dem Ökonomischen findet ihre Entsprechung in der Eigenständigkeit politischer Subjektivierung, die vor allem bei Badiou und Rancière deutlich wird.

Bei *Rancière* zeigt sich diese Eigenständigkeit politischer Subjektivierungen deutlich, auch weil er Subjekt/Subjektivierungen von sozialen Identitäten/Identifizierungen klar trennt. Politik findet bei ihm in einem prekären Raum zwischen ‚natürlichen‘, funktionalen und polizeilichen Ein- wie Zuteilungen und der ‚Grenzfigur‘ einer archi- bzw. metapolitischen Verkörperung statt. „Das Politische existiert genau im engen und gewagtem Zwischenraum von zwei Verkörperungen, im Raum zwischen den Identitäten der polizeilichen Distribution von Funktionen und diesen neuen Identitäten, bei denen jede Subjektivierung von der Möglichkeit bedroht ist, zu mißlingen und sich als wahres und ausschließliches Wesen der Gemeinschaft verwirklichen zu wollen.“ (Rancière 1997b: 72f). Politische Subjektivität ist deshalb prekär und ‚notwendig‘ gleichzeitig. Sie weist soziale Identitäten zurück bzw. konstituiert sich in deren anmaßender Überschneidung bzw. Überlappung. Wenn Rancière betont, dass es die politische Beziehung ist, die es erlaubt, das politische Subjekt zu denken und nicht umgekehrt, so muss jedes politische Subjekt in der Beziehung bzw. Konfrontation zwischen der Gleichheitslogik und der Logik der Polizei verortet werden. Es konstituiert sich im Raum dazwischen und bearbeitet diese Differenz, indem es die Ungleichheit nachweist, das Unrecht ausdrückt und bearbeitet. Diese politische Subjektivierung erzeugt eine Instanz und Fähigkeit zur Aussage und braucht einen Namen, der das Unrecht bzw. den Dissens gleichsam benennt. Indem dieses politische Subjekt so eng an die politische Beziehung gebunden ist, verschwindet es mit der Auflösung der Konfrontation zwischen Gleichheit und Polizei auch wieder. Das politische Subjekt ist daher ein vorübergehender Akteur, der spezifische Augenblicke, Orte und Gelegenheiten hat. Politische Subjektivität entsteht daher *in actu* und immer im Bruch mit sozialen, ökonomischen oder staatlichen Identitäten.

Bei *Badiou* wird das politische Subjekt noch intensiver an das politische (Wahrheits-)Ereignis gekoppelt: Politische Wahrheiten in ihrer Singularität benötigen immerzu ein Subjekt, das nicht vor dem Ereignis existiert. Das politische Subjekt wird am Ort des Wahrheitsereignisses induziert. Es ist kollektiv und beinhaltet eine militante Tätigkeit und Intervention. Die politischen Wahrheitsereignisse und damit auch die politischen Subjekte sind singulär, d.h. auch, dass jedes Subjekt keine Wiederholung eines anderen sein kann. Politische Subjekte sind das endliche Moment eines generischen Prozesses und die Materialität des Ereignisses. Jene, die sich als politisches Subjekt konstituieren, nennt Badiou Militante: eine subjektive Bestimmung ohne Identität und Grenzen, weil das politische Denken des Ereignisses egalitär und universell ist. Da die Wahrheitsereignisse mit

der Ordnung des positiven Wissens brechen, kann das politische Subjekt auch nicht im traditionellen Sinne empirisch erhoben werden. Es existiert nur in der aktiven Bezugnahme darauf von jenen, die sich über das politische Ereignis als Subjekt konstituierten und/oder sich in den generischen Prozess der Politik einschreiben. Diese Bezugnahme, die eine Überzeugung und eine Parteinahme beinhaltet, nennt Badiou Treue. Politische Subjektivierung beinhaltet die Entscheidung, sich auf die Welt bzw. die Situation vom Standpunkt des politischen Ereignisses aus zu beziehen. Träger sowohl des Wahrheitsprozesses als auch der Treue ist eben das politische Subjekt. Es ist diese Treue zum Ereignis, die das Subjekt mit einer Maxime ausstattet: Weitermachen, auch unter veränderten Umständen. Das politische Subjekt ist an die Konsequenzen seiner Entscheidung gebunden. Nur durch seine Treue zum Ereignis kann das Subjekt die Bereiche der positiven Ordnung bearbeiten. Mit jedem Ereignis und jedem Subjekt ist eine spezifische Subjekt-Sprache verbunden, die auf Grund ihrer Wahrheit die objektive Sprache beugt bzw. diese desartikuliert. Das politische Subjekt bindet sich daher nicht direkt an das Ereignis – das verschwindet nach seinem Ereignen sofort wieder –, sondern an die spezifische Ereignis-Aussage, die die Form einer politischen Präskription annimmt. Politische Subjektivierung beinhaltet überdies ein Festhalten an einem Punkt, der nur jenseits des Zusammenspiels von Meinungen, Kapital und Staatlichkeit liegen könne, und zur Ordnung des nicht Vorstellbaren gehöre. Politische Subjekte sind daher ähnlich wie Ereignisse selten.

Bei *Laclau* und *Mouffe* gibt es keine Unterscheidung in Identitäten oder Subjekte. Auch sind politische Subjekte nicht so exzeptionell wie bei Badiou und auch Rancière. Indem politische Subjekte aber wesentlich über eine politische Logik der Hegemonie entstehen, verläuft auch hier politische Subjektivierung ‚eigenständig‘, d.h. das Subjekt ist kein Ausdruck oder keine Kombination ökonomischer Interessenslagen. Einerseits – durch ihre Kritik an jedem ‚Essentialismus‘ – betonen Laclau und Mouffe die diskursiven Konstruktionsprinzipien jeder Subjektivität, d.h. auch den immerzu bedrohten und prekären Charakter jeder Fixierung als Subjekt. Andererseits kann z.B. das Ökonomische vom Politischen nicht per se getrennt werden, weil beide Bereiche sich über diskursive Artikulationen herstellen und reproduzieren. Die Ökonomie selbst ist ein politisch-hegemonialer Raum. Daher gibt es keine klare Trennung von politischen und ökonomischen Subjekten. Politisch sind Subjekte – und das könnte als Kriterium dienen –, wenn sie eingebunden sind in das Spiel der hegemonialen Logik. Das politische Subjekt ist daher Effekt und temporäre Fixierung hegemonialen Artikulationen im Wechselspiel einer ‚Logik der Äquivalenz‘ und einer ‚Logik der Differenz‘, wobei diese Artikulationen, um politisch bzw. hegemonial sein zu können, antagonistische Blöcke und flottierende Elemente zwischen diesen Blöcken brauchen. Bei Laclau und Mouffe gibt es keine politischen, privilegierten Subjekte mehr. Diese sind vielmehr über die Performanz hegemonialer Artikulationen herzustellen. Jede fixe

Bindung zwischen einem (Klassen-)Akteur und einer Aufgabe wird dekonstruiert, wobei diese prinzipielle Unfixiertheit Bedingung für die Möglichkeit von hegemonialen Fixierungen ist: Alles hängt von der je spezifischen, hegemonialen Artikulation innerhalb einer Konjunktur ab. Die hegemoniale Konstruktion eines Blockes innerhalb eines Stellungskrieges bzw. die politische Etablierung einer populären Bewegung konstituiert ein neues politisches Subjekt, das die in ihm eingehenden Elemente bzw. Identitäten retroaktiv transformiert. Brechen die Äquivalenzketten durch die ‚Logik der Differenz‘ auseinander und/oder verschwindet das konstitutive Außen, das der Kette als Gegner bzw. als Gegnerin dient, weg, wird auch das politische Subjekt desartikuliert. Jedes politische Subjekt ist daher relational und an eine Differenz gebunden. Es ist kein/e selbsttransparente/r Akteur/in oder eine begründende Totalität, sondern eine Subjektposition innerhalb einer diskursiven Struktur, wobei der Überschuss an Diskursivität jeden vollständige Fixierung als Subjekt unterminiert. Das politische Subjekt ist dabei sowohl Ergebnis wie auch Ort hegemonialer Artikulationen. Es *ist* – so Laclau (1999) – darüber hinaus der Abstand zwischen dem Terrain der Unentscheidbarkeit und dem Augenblick der Entscheidung.

Alle hier präsentierten Theorien betonen den nicht selbstverständlichen Charakter politischer Subjektivität. Jedes politische Subjekt ist prekär und unmittelbar an eine Entscheidung und/oder ein Ereignis geknüpft. Es konstituiert sich über seine Tätigkeiten bzw. Praktiken und bricht mit traditionellen Vorstellungen politischer Repräsentation. Wichtig ist, dass der Name des politischen Subjekts mit den polizeilichen Bezeichnungen und den soziologischen Kategorisierungen brechen muss. Das politische Subjekt existiert nicht vor der Politik bzw. Politisierung, womit der poststrukturalistischen Kritik an einem selbst-identischen, selbst-transparenten Subjekt, das vor Praktiken bzw. Diskursen existieren würde, entsprochen wird. Alle Ansätze schärfen darüber hinaus den Blick dafür, wie zentral bei dieser politischen Subjektivierung *Namen* und *Signifikanten* sind: *Mouffe* und *Laclau* mit ihrem Konzept des ‚leeren Signifikanten‘, unter dessen Ägide sich differente Elemente über eine ‚Logik der Äquivalenz‘ gemeinsam artikulieren. Dieser ‚leere Signifikant‘ kann nun nicht nur eine Person, eine Organisation einnehmen, sondern auch eine Idee, die so ‚leer‘ ist, dass sie verschiedenste partikuläre Positionen in sich integrieren und damit verknüpfen kann. *Rancière* betont den Namen des politischen Subjekts, der sich als Teil mit dem Ganzen gleichsetzt und gleichzeitig das lokale Unrecht als allgemeines ausdrückt. Auch bei *Badiou* ist der Name von Ereignissen von eminenter Bedeutung: Es macht einen zentralen Unterschied, ob man sich z.B. auf den Mai 68 in Treue bezieht oder dessen Ereignis als Renegat abstreitet.

Die diskutierten Ansätze betonen zusätzlich die Wichtigkeit des *Symbolischen*. *Laclau* und *Mouffe*, indem sie die Zentralität von Freiheit und Gleichheit ausgehend von der

demokratischen Revolution betonen, die als Bezugspunkte radikaler Demokratie dienen. Die Präsenz dieser Axiomatik, auch als Utopie, „als ein Set symbolischer Bedeutungen, die eine bestimmte soziale Ordnung als Negativität zusammenfassen, ist für die Konstitution jeden linken Denkens absolut wesentlich.“ (Laclau/Mouffe 2000: 235) Hegemoniale Politik braucht das Spannungsverhältnis zwischen diesem Imaginären und der sozialen Positivität. Auch bei *Rancière* braucht der politische Streit einen gemeinsamen symbolischen Rahmen, in dem sich das Singuläre mit dem Ganzen gleichsetzt und damit den symbolischen Raum selbst verändert. Beiden Theorien kommt daher zugute, dass sie die rigide Trennung in Wissenschaft und Ideologie, die noch bei Althusser zentral ist, hinter sich gelassen haben. Erst dadurch kann die ganze Welt, d.h. die ‚Aufteilung des Sinnlichen‘ (*Rancière*) oder strukturierte Anordnung von Diskursen (Laclau/Mouffe), als wesentlich vom Symbolischen mitkonstituiert aufgefasst werden, ohne einer privilegierten Position (z.B. der Wissenschaft) in diesen symbolischen Auseinandersetzungen anerkennen zu müssen. Eben weil Ideologie omnipräsent ist bzw. Gesellschaft wesentlich symbolisch ist, können politische Subjektivierungen potentiell überall stattfinden. Diese wurzeln bei *Rancière*, aber auch bei Laclau und Mouffe, wesentlich in einer performativen, symbolischen ‚Identifikation‘, die gleichzeitig eine Verschiebung/Überblendung ist. Wenn sich das politische Subjekt mit seinem Namen in die symbolische Ordnung einschreibt, verändert sie diese auch wesentlich. Darin liegt gerade auch ihr politischer Charakter.

Die Frage nach dem *kollektiven* Charakter des politischen Subjekts – und dem damit zusammenhängenden Problem der *politischen Gemeinschaft* – muss aus der Perspektive der gerade vorgenommenen Diskussion zum politischen Subjekt angegangen werden. Es ist klar, dass Politik nicht einfach eine existierende, partikulare Gemeinschaft vertreten kann. So wie jedes politische Subjekt ist auch jede politische ‚Gemeinschaft‘ das Ergebnis von Praktiken, d.h. militanten Handlungen entlang des egalitären Axioms (Badiou), oder von hegemonialen Artikulationen (Laclau/Mouffe). Die politische Gemeinschaft entsteht bei *Badiou* über die Freiheit gegenüber staatlichen Repräsentationen als Erfahrung der universellen Brüderlichkeit/Gleichheit im Modus der Präsentation. Das politische Denken, universell und egalitär zugleich, hängt vom Ereignis ab und braucht dazu Erfahrungsräume (Versammlungen, Demonstrationen, organisatorische Treffen), an denen sich das Subjekt über ein universelles und egalitäres Denken formiert. Weil die politische Präskription alle adressiert (z.B. Bildung für alle) und damit als Prozedur unendlich ist, ist die politische Situation offen. Jede Grenzziehung einer politischen Gemeinschaft wird von diesem universellen, egalitären Impuls unterminiert: Weil sich das politische Denken um die Ziffer 1 gruppiert, lässt sie keine inegalitären Einteilungen und Aussagen zu. Solch eine politische Prozedur kann bei Badiou nur kollektiv sein. Demokratie beinhaltet die politischen

Tätigkeiten der Massen. Der generische Charakter der politischen Prozedur verhindert gleichsam, dass sich diese politische Gemeinschaft der Militanten in einem Staat oder einer Partei substantialisiert bzw. abschließt. Die Benennung einer Gemeinschaft oder Kollektivität rufe Unheil hervor, weil sie dem generischen Charakter der politischen Prozedur und der Ziffer 1 zuwiderliefe. Badiou würde die Bezeichnung Gemeinschaft zurückweisen, bricht doch jede universelle Singularität einer politischen Prozedur mit dem Zusammenspiel von Individualität und Gemeinschaft. Bei *Laclau* und *Mouffe* wird die politische Gemeinschaft denkbar als gemeinsam konstituierter Block, der nach Hegemonie strebe, und/oder als populäre Bewegung. Eine emanzipatorische Gemeinschaft bekräftigt das Projekt einer ‚radikalen und pluralen Demokratie‘ und versucht diese zu universalisieren. Die Ausweitung der demokratischen Logik gehe dabei nur über eine gemeinsame Artikulation verschiedenster, progressiver Anliegen, wobei die darüber entstehende Gemeinschaft als ‚Äquivalenzkette‘ eben keine Essenz habe. Sie ist immerzu prekär und stabilisiert sich über eine gemeinsame Differenz zu einem Außen bzw. einem gegnerischen Block. Die politische Gemeinschaft ist Ergebnis wie Ausgangspunkt hegemonialer Artikulationen. Sie ist – im Gegensatz zu Badiou – sehr wohl an einer Institutionalisierung interessiert, um ihre hegemoniale Macht abzusichern. Der Überschuss an Diskursivität kann diese Gemeinschaft ebenso unterminieren wie die ‚Logik der Differenz‘ die Kette sprengen. Eine politische Gemeinschaft muss aus dieser Perspektive sehr wohl die Grenze zum politischen Gegner/zur politischen Gegnerin markieren. Bei *Rancière* wiederum entsteht die politische Gemeinschaft, so könnte man sagen, an einem Ort des Konfliktes über ein gemeinsames Sprechen, das diesen Konflikt sichtbar macht und auch ausdrückt. Solch Gemeinschaften sind egalitär und immer davon bedroht, in eine archi- oder metapolitische Figur/Identität abzugleiten und sich darüber in die polizeiliche Logik zu integrieren. In allen Ansätzen, besonders bei Badiou und *Rancière*, wird darüber hinaus die politische Gemeinschaft eng mit einem Gründungsakt zusammengedacht. Die egalitäre Gemeinschaft bzw. das politische Subjekt existiert nicht vor dieser, ihrer Begründung.

Konflikt, Kampf und Antagonismus

In allen drei Ansätzen ist der Kampf bzw. der Antagonismus auf je spezifische Weise präsent, wobei das, was der traditionelle Marxismus als Klassenkampf fasst, reartikuliert, verändert bzw. auch weitestgehend verabschiedet wird. Indem aber alle drei Konzepte die Konfrontation, den Kampf bzw. den Antagonismus zentral in ihre Politikkonzeptionen einbauen, stehen sie nicht nur kommunitaristischen oder deliberativen Demokratie- bzw. Politikmodellen klar gegenüber, sondern weisen auch eine liberale Konzeption von Konflikt, worin dieser meist als individueller Meinungs- bzw. Interessenskonflikt innerhalb eines neutralen Staates gefasst wird, völlig zurück. Politik beinhaltet immer Kollektivität bzw. die

Bearbeitung gesamtgesellschaftlicher Macht- und Herrschaftsverhältnisse. Soziale Klassen können der Agens dieser Umgestaltungen sein, müssen es aber nicht mehr, wie im Marxismus noch angenommen wurde. Bei all den drei Theorien wird der politische Konflikt nicht als Repräsentation von bereits konstituierten Interessen oder Subjekten gedacht, sondern viel grundlegender in das jeweilige Konzept von Politik eingebaut:

Bei *Rancière* beinhaltet Politik, d.h. die Konfrontation der Ordnung der Polizei mit Gleichheit, immer einen Konflikt, einen ‚Widerstreit‘, worüber sich das politische Subjekt erst konstituiert. Die herrschende Aufteilung des Sinnlichen, die herrschenden Zuteilungen von Körpern, Seinsweisen und Funktionen werden konfrontiert mit einer egalitären Logik der Politik. Der politische Konflikt besteht daher in der Etablierung eines Ortes und einer Stellungnahme, worüber sich die beiden Logiken der Polizei und der Gleichheit gegenüberstehen, aufgezeigt und verhandelt werden. Im Konflikt wird der Dissens der beiden Logiken dargelegt. Der Konflikt besteht weiters darin, dass sich innerhalb der gesellschaftlich-sozialen Ordnung der Polizei eine Leere bildet und/oder sich ein Supplement entwickelt, die eine Differenz der Gesellschaft zu sich selbst etablieren. Hierin liegt die Autonomie der Politik: in der Verschiebung, Überlappung von gesellschaftlichen Figuren und Identitäten. Nur darüber kommt es zu politischer Subjektivierung. Politik führt Gesellschaft auf ihre Kontingenz zurück. Drittens zeigt sich dieser politische Konflikt bei *Rancière* in der gewagten, von der Polizei immer als maßlos empfundenen Ineinssetzung eines nicht sichtbaren Teiles von Gesellschaft mit dem Ganzen dieser Gesellschaft. Ein ‚Anteil der Anteillosen‘ – übersehen von der polizeilichen Logik und unerhört im doppelten Sinne – identifiziert sich mit dem gesellschaftlichen Ganzen, wobei der *demos* der traditionelle Name für diese ‚singuläre Universalität‘ ist. Politik existiert nicht vor der Formulierung und Etablierung dieser Konflikte, in denen eine demokratisch-egalitäre Logik der herrschaftlichen Polizei gegenübersteht.

Bei *Badiou* ist der politische Konflikt ebenso jedem wirklichen, politischen Denken inhärent. Der Konflikt zeigt sich wesentlich in der Konfrontation von egalitärer Politik mit dem Staat bzw. – eng damit in Zusammenhang – dem Einbrechen eines politischen Wahrheitsereignisses in die Ordnung des Wissens: Das politische Ereignis ist die Präsentation und die Entfaltung des egalitären Axioms in seiner Unendlichkeit und Universalität. Es kann sich nur in der Freiheit gegenüber den staatlichen Repräsentationen Geltung verschaffen, worüber es meist automatisch zu einer Konfrontation kommt: Das politische Wahrheitsereignis unterminiert die staatliche Zählungsmacht und ruft darüber unmittelbar die Demonstration der Staatsmacht hervor. Die umherirrende Herrschaft des Staates wird gemessen, dessen Macht fixiert. Auf einer zweiten Ebene kommt es zu einer Konfrontation zwischen dem Wahrheitsereignis und seiner Wahrheits-Aussage mit jener Ordnung des Wissens, die vom Ereignis ‚geloht‘ wird. Auch wenn die Wahrheit des

Ereignisses universal ist, wird sie niemals von allen geteilt werden, weshalb es zu einer Zweiteilung bzw. zu einer Spaltung der Bewusstseins kommt, die eine eindeutige Entscheidung erfordert. Darüber hinaus lässt sich als politisch auch der Konflikt jener militanten AktivistInnen, die dem politischen Ereignis treu geblieben sind, mit jenen, die dieses verleugnen, als gefährlich oder als irrelevant bezeichnen, angeben. Wesentlicher Unterschied v.a. zu Laclau und Mouffe ist, dass sich bei Badiou keine Blöcke oder Subjekte/Identitäten gegenüberstehen. Es gibt nur ein politisches Subjekt, dessen Ziffer eben die 1 ist: Das politische Denken ist das Denken aller. Es beschränkt sich nicht, ist universell, unendlich und nur in der aktivistischen Präsenz selbst erfahrbar. Es kann daher nicht objektiviert werden.

Weil *Laclau* und *Mouffe* einen weitreichenderen Politikbegriff haben, sind darin die Konflikte unspezifischer, auch wenn sie überall, als zentrales Element hegemonialer Artikulationen, stattfinden können und jede Hegemonie immerzu wesentlich auf Konflikt basiert. Als politische Konfliktlinien lassen sich mehrere Ebenen angeben: Zum einen steht jeder politische Block, der hegemonial werden will, d.h. sich und seine Programmatik in die vorherrschenden Machtverhältnisse über deren Transformation einschreiben will, einer herrschenden Konfiguration gegenüber, die als Ergebnis vergangener hegemonialer Artikulationen aufgefasst werden muss und sich darüber ‚naturalisiert‘ hat. Eine Aufgabe jenes politischen Blockes, der Macht ausüben will, besteht daher auch darin, auf die prinzipielle Kontingenz gesellschaftlicher Herrschaft hinzuweisen, worüber der hegemoniale Block an der Macht delegitimiert werden kann. In jeder Politik stehen sich daher divergierende Blöcke und widersprechende ‚Interessen‘ gegenüber, wobei diese niemals völlig voneinander getrennt sind. Eine vollständige Zweiteilung würde das Soziale bzw. den politischen Raum totalisieren und hegemoniale Spiele verhindern, weil es keine Elemente mehr gibt, die zwischen den Blöcken hin- und herwandern könnten. Dieser Konflikt braucht – und darin nehmen beide ein poststrukturalistisches Moment auf – ein Außen: ein zu bekämpfendes Gegenüber, das für die Identität und für das Selbstverständnis einer popularen Bewegung zentral ist. Dieser hier beschriebene Konflikt findet auf der positiven Ebene von Gesellschaft statt. Auf einer zweiten Ebene lässt sich ein steter Konflikt zwischen der artikulierten Hegemonie – bzw. der ‚Äquivalenzkette‘ oder der kollektiven, popularen Identität – und jener Dimension feststellen, die diese Fixierungen permanent untergräbt: der Antagonismus als Grenze des Sozialen bzw. der Überschuss an Diskursivität gegenüber dem Diskursiven. Dieser Konflikt drückt sich darin aus, dass hegemoniale Politik ihre Positionen und errungenen Punkte der Macht absichern bzw. verteidigen muss. Politik hat daher Interesse daran, ihre partikularen Inhalte wie Forderungen gesamtgesellschaftlich zu installieren, d.h. als Konsens bzw. Selbstverständlichkeit zu naturalisieren. Diese bedeutet gerade Universalisierung. Bei Laclau und Mouffe wird daher der politische Konflikt auf

zwei Ebenen verortet, die parallel zu der Differenzierung in Politik und ‚das Politische‘ gedacht werden können: in einer positiven Gegenüberstellung von verschiedenen positiven Kräften, die um Hegemonie ringen, und einem Konflikt zwischen der gesellschaftlichen Positivität und der Negativität des Antagonismus, der jede positive Artikulation einer Ordnung potentiell unterminiert.

Bei allen dreien – und darin zeigt sich wesentlich ihr anti-positivistischer Zugang – spielt daher das, was nicht ist bzw. empirisch fassbar ist eine wesentliche Rolle für die Konstituierung von Konflikten und damit Politik: Bei Laclau und Mouffe ist dieser der Antagonismus, der die Grenze jeder sozialen Ordnung anzeigt und in der ‚Agonalität‘ (vgl. Kap. 4.1) des politischen Raumes sich ausdrückt. Bei Rancière ist dies die Leere im Sozialen bzw. das politische Supplement, die beide für politische Subjektivierung und damit für den Konflikt wesentlich ist. Bei Badiou ist dies das Einbrechen eines Wahrheitsereignisses, das aus der Perspektive des Staates bzw. der Ordnung des Wissens nur als unmöglich betrachtet werden kann. Der Konflikt findet somit nicht nur zwischen positionierten AkteurInnen statt, sondern auch zwischen verschiedenen Konfigurationen: vor allem bei Badiou und Rancière bricht die Politik mit dem Sozialen und installiert dazwischen eine temporäre Differenz. Die Dimension des Konfliktes in der Politik stellt bei allen dreien emanzipatorische Kräfte, die sich um Gleichheit und Freiheit gruppieren, einem herrschenden Zustand gegenüber. Diese Konfrontation ist daher immerzu eine Auseinandersetzung mit dem Bestehenden.¹⁴⁰

3.4.2 Fixierung der Dimensionen von Politik

Der zweite Abschnitt dieses Kapitels verknüpft die als zentral erachteten Dimensionen der hier diskutierten Politikbegriffe. Trotz prinzipieller Unmöglichkeit¹⁴¹ sollen doch – angesichts der konstatierten Hegemonie ‚postmoderner Vernunft‘ in der ideologischen Instanz – einzelne Dimensionen von Politik stark gemacht werden, die in unsere Definition von *Politik* – kursiv geschrieben – einfließen: Wenn darunter in der Folge *ein Ereignis kollektiver Intervention in und Transformation von gesellschaftlichen Verhältnissen entlang von Gleichheit* verstanden wird, finden sich die soeben (s.o.) aus den drei Politikbegriffen herausgeschälten Dimensionen von Politik folgendermaßen darin wieder:

¹⁴⁰ Zu dem Problem, wie innerhalb dieser Politikkonzeptionen die Begriffe von Klasse bzw. Klassenkampf selbst gefasst werden könnten, bietet Kap. 5.5 einige Diskussionspunkte an.

¹⁴¹ „[I]nsofern, als das das Feld der ‚Gesellschaft im allgemeinen‘ als gültiger Rahmen politischer Analyse verlorengegangen ist, [ist] auch die Möglichkeit, eine *allgemeine* Theorie der Politik auf der Basis topographischer Kategorien zu etablieren, verschwunden“ (Laclau/Mouffe 2000: 224).

- Bruch: *Politik* ist um örtliche wie räumliche Verdichtungen und Konfrontationen herum organisiert, die als singuläre Ereignisse mit dem bisherigen Setting gesellschaftlicher Ungleichheitsstrukturen brechen. *Politik* ist in diesem Sinne wesentlich Neuerung und immerzu mit wirklichen Entscheidungen verbunden. Das Ereignis, bei Rancière und Badiou so vehement beschreiben, verdeutlicht diesen Bruch, der immer auch eine Entscheidung und Parteinahme beinhaltet. Diese Dimension der kollektiven Entscheidung – u.a. das Ereignis anzunehmen und sich in dessen Spur ‚treu‘ zu verorten – soll in dieser Definition über die Intervention dargestellt werden. *Politik* interveniert in herrschende, gesellschaftliche Verhältnisse. Diese Intervention als Entscheidung zieht am Ort des Ereignisses eine Demarkationslinie und teilt auch die mannigfaltigen Meinungen entzwei: für den egalitären Bruch eintreten, sich darüber und darin verorten *oder* dessen Einbruch in die Ungleichheitsstrukturen verleugnen und polizeilich darauf reagieren. Jeder Bruch, jede Intervention und jedes Ereignis beinhaltet und kreieren damit einen Konflikt. Gleichzeitig macht die Dimension des Bruches deutlich, dass *Politik* eben nicht immer und überall ständig stattfindet. *Politik* ist vielmehr prekär in ihrer Erscheinung.

- Gesellschaft: *Politik*, so wie hier definiert, kann kein fixer Ort in einer gesellschaftlichen Topographie, keine Institution oder kein ausdifferenziertes System sein. Sie ist vielmehr eine Prozedur, die prinzipiell überall stattfinden kann. Diese Prozedur beinhaltet eben kollektive Praxis, einen Bruch, Gleichheit und Universalität. In ihrer ‚Unmöglichkeit‘ kann solch *Politik* daher allorten auftauchen und sich über ein Subjekt, ein Sprechen und ein Denken manifestieren. Dass solch politische Prozeduren keinen fixen Ort, keine fixen AkteurInnen oder keine vorgegebenen Inhalte haben können, liegt auch daran, dass es *die* Gesellschaft als fixen, positiven Rahmen nicht gibt, sondern ‚das Politische‘ bzw. der Antagonismus (Laclau/Mouffe) diese Positivierung permanent unterminieren. Das Auftauchen *politischer* Prozeduren ist daher ein Zeichen für die Unmöglichkeit von Gesellschaft, mit sich selbst identisch zu sein. *Politik* zeigt daher die Differenz von Gesellschaft zu sich selbst an, was auch bei Badiou und Rancière zentral ist: *Politik* bricht mit dem Sozialen. Sie ist ein überschüssiges und unterminierendes Supplement (Rancière) und ein Ereignis, das die soziale Ordnung des Wissens und der Meinungen ‚locht‘ (Badiou). Gegen Badiou und auch Rancière muss aber eingewandt werden – und hier wird Laclau und Mouffe gefolgt –, dass diese politischen Prozeduren sehr wohl auch innerhalb von Staatsapparaten sich ereignen können. Es besteht keine Notwendigkeit, *Politik* der Staatlichkeit im weiten Sinne per se völlig gegenüberzustellen.

- Subjekt: Das Subjekt der *Politik* ist keine Repräsentation ökonomischer oder sozialer Interessen, sondern konstituiert sich gerade über seine Tätigkeiten, seine Praktiken, seine Entscheidung und sein Sprechen in einer Auseinandersetzung. Das politische Subjekt ist an ein Ereignis geknüpft, immer kollektiv und niemals transparent. Es entsteht in einer

Überschneidung/Überlappung sozialer Identitäten und entzieht sich einer Fixierung, von der es eingeholt werden kann. Gleichzeitig fixiert das Subjekt Gesellschaftlichkeit an einem Punkt bzw. Ort. Es bleibt in seiner Ausformung labil und geht wesentlich in seiner Praxis bzw. seinem ‚praktischen Sinn‘ (Bourdieu) auf und gleichzeitig darüber hinaus. Das politische Subjekt braucht einen Namen, einen Signifikanten, der den Bruch ausdrückt und gleichzeitig die universalisierende Geste der *politischen* Prozedur ausdrückt. Diese Benennung, diese Bezeichnung des politischen Subjekts selbst ist dabei immer prekär, weil sie Gefahr läuft, sich in einer archi-politischen Figur (Rancière) zu verfestigen, eine Grenzziehung zu vollziehen und/oder damit den universellen Charakter bzw. die Unendlichkeit jedes politischen Denkens (Badiou) zu sabotieren.

- Gleichheit: Indem *Politik* Gleichheit als Ausgangs- wie Ansatzpunkt hat, zielt sie auf eine stetige Demokratisierung ab und unterminiert jeden Anspruch auf Regierung basierend auf Religion, Wissenschaft, Geschlecht, Reichtum und/oder Ethnizität. In diesem Sinn ist jede *Politik* demokratisch und emanzipatorisch. Die Idee der Gleichheit, als zu verifizierende Voraussetzung, gibt den politischen Strategien Möglichkeiten und zu operationalisierende Leitfäden in die Hand. Dieser emanzipatorischen Ineinssetzung von Politik und Demokratie wird gefolgt (Badiou, Rancière), wobei Gleichheit jene Grenze markiert, die diese Praktiken der Demokratie und Politik von herrschaftlichen Ungleichheitsverhältnissen trennt und damit gleichzeitig konfrontiert. Gleichheit ist dabei weniger Ziel als jeder wirklichen *Politik* inhärent: Gleichheit verhindert innerhalb des politischen Denkens und der kollektiven Tätigkeit jede inegalitäre Aussage und unterminiert jeden Regierungs- bzw. Herrschaftsanspruch. Gleichzeitig muss sich dieses Gleichheitsaxiom über die vom Ereignis ausgehende Praxis und deren Impuls transformatorisch einschreiben in gesellschaftliche (Ungleichheits-)Verhältnisse – indem sie diese umschreibt. An diesem Punkt ist der hegemonietheoretische Zugang von Laclau und Mouffe sinnvoller, weil er den Kampf der Durch- bzw. Umsetzung emanzipatorischer Ziele besser fassen und auch Institutionen in den Blick nehmen kann. *Politik* sei daher beides: Intervention und Transformation. Die Betonung des Ereignisses muss mit einer adäquaten Fassung der kollektiven Etablierung des Neuen verknüpft werden. Trotzdem scheint die theoretische Verknüpfung emanzipatorischer Politik mit Gleichheit zielführender zu sein, als die Annahme, jeder ‚leere Signifikant‘ könne organisierendes Bindeglied einer populären Bewegung sein. Gleichheit dient somit auch als Kriterium, um polizeilich-repressive Bewegungen/Mobilisierungen von politisch-emanzipatorischen abzugrenzen.

- Kollektivität: Es gibt keine individuelle Politik, weil *Politik* nicht nur die Instituierung neuer gesellschaftlicher Verhältnisse ist, sondern auch immerzu gesamtgesellschaftliche Macht- und Herrschaftsverhältnisse adressiert und transformiert. *Politik* beinhaltet die Präsenz von kollektiven Versammlungen, Demonstrationen und Kundgebungen. An diesen

kollektiven Orten findet die Subjektivierung statt. Der herrschaftlichen, polizeilich-kapitalistischen An- und Zuordnung von Körpern, Fähigkeiten, Seinsweisen und Räumen kann nur über eine kollektive Organisation effektiv entgegengewirkt werden, wobei die transformatorische Bearbeitung herrschender Ungleichheitsstrukturen natürlich organisatorische Formen braucht, die dieser Transformation gerecht werden und dem egalitären Impuls nicht zuwiderlaufen. Es braucht Organisationen und Organisierungen.

- Universalität: Jede ‚Praxis der *Politik*‘ darf sich, will sie emanzipatorischen Charakter annehmen, nicht auf eine partikuläre Identität, eine kulturelle Besonderheit oder den Namen einer Gemeinschaft beschränken. Sie muss diese Festlegungen gerade über die Artikulation von universellen Aussagen zurückweisen. In diesem Sinne ist sie unendlich und der Ort ihres Sprechens verhindert mittels seines egalitären Axioms polizeiliche Einteilungen und Festschreibungen. Nur in Präsentation der gleichzeitigen Zurückweisung partikularer Einschränkungen und der Adressierung aller, lässt sich das offene und emanzipatorische Moment von *Politik* aufrechterhalten.

- Praxis: *Politik* ist daher immer eine Form von kollektiver Praxis. Sie ist eine Tätigkeit der Auseinandersetzung innerhalb eines Konflikts, welcher nicht vor der Konstituierung des politischen Subjekts existiert. *Politik* involviert ein subjektives Denken, das das Denken aller ist, weil es über seine Universalität jede Form von Ausschließungen unterminiert. Diese Praxis konstituiert sich an gewissen Orten und unter gewissen Voraussetzungen als Bruch mit dem Vorangegangenen. Die transformatorische Praxis – so ließen sich Laclau und Mouffe mit Badiou und Rancière verknüpfen – nimmt den Impuls des egalitären Ereignisses auf und versucht diesen in die Macht- und Herrschaftsverhältnisse einzuschreiben, worüber letztere auch demokratisiert werden. Diese Praxis ist ewig. Somit könnten der Bruch bzw. die Intervention und die transformative, hegemoniale Arbeit berücksichtigt werden, ohne die Eigenheit beider Ebenen zu vernachlässigen. Wenn *Politik* eine Praxis ist – und Praxis bringt dies deutlicher zum Ausdruck als der Begriff der Artikulation bei Laclau und Mouffe –, dann beinhaltet dies kollektive Tätigkeiten und ein egalitäres Denken, die beide unentwirrbar miteinander versponnen sind. Die ‚Praxis der *Politik*‘ umfasst daher als eine zeitliche Prozedur alle hier skizzierten Dimensionen: Gleichheit, Ereignishaftigkeit/Bruch, Universalität, Kollektivität und Subjektivierung. Diese ‚Praxis der *Politik*‘ soll hier aber nicht verwechselt werden mit dem Begriff der ‚politischen Praxis‘ (vgl. Kap. 2.2), der als grundlegende ‚Analyseeinheit‘ sozialwissenschaftlicher Zugänge zur „Politik“ dient und wesentlich an das politische Feld und dessen Bezug auf Staatlichkeit geknüpft ist. Diese ‚politische Praktiken‘ konstituieren das politische Feld und seine Strukturen. Das heißt nun nicht, dass nicht auch ‚politische Praktiken‘ vom politischen Ereignis bzw. von der ‚Praxis der *Politik*‘ erfasst werden könnten: Eben weil sich die politische Prozedur prinzipiell überall ereignen kann, kann es *Politik auch* in den Staatsapparaten und im Bezug darauf geben. Hier

wird Badiou und Rancière, wie erwähnt, widersprochen. Wogegen sich diese Konzeption von *Politik* aber sträubt, ist die einschränkende Annahme, dass *Politik* nur im politischen Feld und in dessen Bezug auf Staatlichkeit stattfinden kann.

Dieser hier skizzierte Begriff von *Politik*, verstanden als ein *Ereignis kollektiver Intervention in und Transformation von gesellschaftlichen Verhältnissen entlang von Gleichheit*, verknüpft damit das bei Badiou und Rancière so zentrale Ereignis mit der Dimension der hegemonialen Transformation, die sich wiederum mit Laclau und Mouffe besser fassen lässt. Diese *politische* Prozedur, die sich eben zwischen dem Ereignis bzw. der Intervention und den daraus folgenden transformatorischen Praktiken aufspannt, wird von der Gleichheit, welche wiederum als Richtschnur dieser kollektiven, emanzipatorischen ‚Praxis der *Politik*‘ dient, zusammengehalten. Weil solch *Politik*, selten aber doch, sehr wohl sich ereignet und auch in ihrer Präsenz existiert, kann dieser von uns hier entwickelte Begriff der *Politik* nicht mit ‚dem Politischen‘, wie er von Laclau und Mouffe heideggerianisch einer ontischen *Politik* gegenübergestellt wird, identifiziert werden. Deren Differenzierung (vgl. Kap. 3.1 bzw. 4.1), die sowohl bei Badiou als bei Rancière keine theoretische Entsprechung findet, wird nur dahingehend adaptiert, als sich eben diese kollektive ‚Praxis der *Politik*‘ von den ‚politischen Praktiken‘ – welche sich sozialwissenschaftlich beobachten, analysieren und auch kritisieren lassen und welche das politische Feld (Bourdieu) in seinem Bezug auf Staatlichkeit konstituieren – klar unterscheidet. Dies ist nun aber keine fundamentale, ontologische Differenz. Auch politische Praktiken, so wie alle sozialen Praktiken auch, können eine solch ‚*politische* Prozedur‘ ausbilden bzw. zu einer ‚Praxis der *Politik*‘ werden, aber nur dann, wenn sie eben die hier soeben umrissenen Dimensionen von *Politik* integrieren.

3.4.3 *Politik*, Politikbegriffe und postmoderne Vernunft

In welcher Hinsicht bezieht sich nun dieser Versuch einer Definition von *Politik* auf die in den einführenden Modulen dieser Arbeit (Kap. 2.1-2.4) diskutierten Politikbegriffe? In welcher Hinsicht bricht nun diese *Politik* mit den als zentral für die ‚postmoderne Vernunft‘ herausgestellten Momenten (Kap. 2.5)?

ad 2.1: Politikwissenschaftliche Politikbegriffe:

Mit normativ-ontologischen Politikbegriffen bricht dieser Zugang völlig, weil es eben nicht um die praktische Installierung oder Umsetzung anthropologischer Konstanten und/oder humaner Wesensmerkmale geht. Unsere Definition umreißt zwar als relevant erachtete

Dimensionen, will aber der ‚Praxis der *Politik*‘ selbst keine Ziele vorschreiben oder – aus der Sicht des Philosophenkönigs – den empirischen Praktiken Vorschreibungen machen. Philosophische Konzeptionen von Politik, d.h. die ‚politische Philosophie‘, – und darin sind sich Badiou und Rancière einig – lassen allzuoft den ‚Skandal der Politik‘, deren Paradoxie und ‚Unvernehmen‘ (Rancière 2002) verschwinden bzw. werden sie diesen nicht gerecht. Man müsse daher den prioritären Charakter der Politik gegenüber der Philosophie anerkennen. Gleichzeitig wurde aber das Axiom der Gleichheit zuallererst bei den Griechen formuliert: Die Gleichheit ist wesentlich für unsere Politikkonzeption, entzieht sich aber jeder staatlichen, sozialen oder ökonomischen (vollständigen) Verwirklichung. Diese Politikdefinition bricht nun auch sowohl mit einem realistischen wie auch empirisch-analytischen Politikbegriff, geht es doch gerade nicht darum, vorherrschende ‚politische Praktiken‘ adäquat abzubilden. Indem sie sich in Bezug setzt zu – immer auch kapitalistisch induzierten – Ungleichheitsstrukturen und als Praxis diese entlang von Gleichheit transformiert, nimmt unsere Definition Elemente marxistischer Politikbegriffe auf. *Politik* muss ihr Verhältnis zur Gesellschaft abklären. Auch beinhaltet unsere Definition wesentlich Konflikte und Entscheidungen: Eine gegnerische Konfiguration und dessen AkteurInnen steht dem egalitären Denken der *Politik* entgegen. Schmitt macht aber den Fehler, dass er diese Konflikte essentialisiert und an den Staat bindet. Auch Arendt betont die Eigenständigkeit von Politik, mit ihr hat unsere Definition das Beharren auf den Gründungsmoment gemeinsam, gleichwohl muss ihre Privilegierung der amerikanischen gegenüber der französischen Revolution (Arendt 2000) zurückgewiesen werden. Die Freiheit der Politik, ihre Autonomie, muss eine Transformation der ökonomischen Verhältnisse entlang von Gleichheit beinhalten. Der politische Raum eröffnet sich sicherlich über die Zurückweisung ökonomischer Notwendigkeiten – aber nur in der politischen Bearbeitung dieser (s.u.). Eine politischer Neuanfang, eine Freiheit muss vielmehr die Befreiung von ökonomisch induzierter Not und Ungleichheit, von Elend und von repressiver Furcht beinhalten.

ad 2.2: Soziologie der politischen Praxis:

Das gesellschaftliche Leben ist wesentlich praktischer Natur. Es macht, so wurde argumentiert, Sinn für eine sozialwissenschaftliche Herangehensweise, einen Begriff von sozialer Praxis als basalen Begriff zu adaptieren, mit dem die Reproduktion gesellschaftlicher Verhältnisse analysiert werden kann. Der Praxisbegriff hat den Vorteil, dass er die Materialität der Praktiken (Körper, Artefakte), deren implizite Logik und auch die darin präsenten Sinnelemente bzw. -strukturen zusammendenken kann, ohne deren Eigenheiten zum Beispiel in einem Artikulationsbegriff (u.a. Laclau/Mouffe) aufgehen zu lassen. Über Schriften von Bourdieu wurde die Differenz zwischen einer theoretischen Sicht

der Praxis und einer praktischen Logik, einem ‚praktischen Sinn‘ aufgemacht: Letzterer beteiligt die AkteurInnen unbedingt, hat einen anderen Zeitbegriff und entzieht sich einer vollständigen theoretischen Erfassung. Die ‚praktische Logik‘ trotz der logischen Logik der entzeitlichten Wissenschaften. Diese Differenz wurde radikalisiert und auf „Politik“ angewandt: Sozialwissenschaftliche Zugänge könnten meist dem ‚praktischen Sinn‘ von *Politik* nicht gerecht werden. Sie beobachten, analysieren und kritisieren immerzu „nur“ Effekte von *politischen* Institutionen. Diese Effekte und Institutionalisierungen lassen sich über einen Begriff der ‚politischen Praxis‘ fassen: Solch ‚politische Praktiken‘ bilden Kernelemente von politischen Prozessen und sind die basale Grundeinheit in der Reproduktion des politischen Feldes in dessen Bezug auf staatliche Institutionen. Indem sozialwissenschaftliche Analysen „Politik“ als politische Praktiken und Prozesse fassen, entgeht ihr der ‚Skandal der Politik‘, deren anmaßende wie universalisierende Geste ebenso, wie das politische Denken (Badiou) selbst. Indem sie politische Praktiken nur beobachtet, analysiert und auch kritisiert, verorten sich sozialwissenschaftliche Befassungen mit *Politik* innerhalb eines objektivierenden Zuganges, welcher aber die zentrale Differenz von *Politik* zum Sozialen bzw. zum Gesellschaftlichen – bei Rancière als Differenz zwischen Subjekt und Identität bzw. Polizei und Politik anwesend; bei Badiou als Einbruch einer Wahrheit in die objektivierbare Ordnung des Wissens und der Meinungen präsent; bei Laclau und Mouffe als unhintergebar Antagonismus, der Gesellschaft an ihrer vollständigen Objektivierung hindert – notwendigerweise verkennen muss. Die in Kap. 2.2 angedeutete Dichotomie kann somit näher präzisiert werden: Es bestehe somit ein fundamentaler Unterschied zwischen einer ‚politischen Praxis‘, welche eben den Sozialwissenschaften als Ansatzpunkt für ihre Analysen des politischen Feldes in dessen Bezug auf Staatlichkeit dienen kann, und einer ‚Praxis der *Politik*‘, welche als politische Prozedur prinzipiell überall auftreten kann und die skizzierten Dimensionen von *Politik* (s.o.) zu umfassen habe.

ad 2.3: Poststrukturalismus:

Welche poststrukturalistischen Elemente nehmen die drei hier vorgestellten Zugänge in sich auf und wo finden sich diese in unserer Definition von Politik wieder?

Aus der vorangegangenen Diskussion der drei Ansätze sollte die Integration poststrukturalistischer Denkschemata in die jeweilige Konzeption schon ansatzweise deutlich geworden sein. Es lässt sich eine klare Abstufung erkennen: Die Theoriearchitektur von Laclau und Mouffe kann als poststrukturalistische Theorie der Politik selbst bezeichnet werden, was für Rancière in etwas abgeschwächter Form gilt. Bei Badiou scheinen letztlich kaum poststrukturalistische Momente vorhanden zu sein.

Laclau und *Mouffe* entwerfen *die* poststrukturalistische Theorie der Politik, indem sie sämtliche, für den ‚Poststrukturalismus‘ zentralen Momente (vgl. Kap. 2.3) in sich

aufnehmen und wesentlich auf Derrida rekurren. Dessen Dekonstruktion wird völlig zugestimmt, wobei ihre Hegemonietheorie als ‚Entscheidungstheorie‘ komplementär zur Dekonstruktion, die den Bereich der strukturalen Untentscheidbarkeit ausdehnt, konzipiert wird. Laclau und Mouffe betonen die Unmöglichkeit einer endgültigen Schließung bzw. Nähung, die Relationalität jeder Identität und die Unmöglichkeit reiner Präsenz. Macht wird in Anschluss an Foucault als produktiv gedacht und der Antagonismus fungiert als ‚konstitutives Außen‘, das unhintergebar bleibt und jede hegemonialen Artikulationen ‚heimsuchen‘ kann. Gleichzeitig ist dieser Antagonismus Voraussetzung für diese Hegemonie. Laclau und Mouffe betonten Subjektivierungsprozesse und lehnen jeden Essentialismus ab. Politische Gemeinschaften sind immer nur Gemeinschaftsversuche, d.h. Artikulationen von verschiedenen partikularen Inhalten unter einem ‚leeren Signifikanten‘. Die ‚radikale und plurale Demokratie‘ bleibt, ähnlich wie bei Derrida ‚im Kommen‘. Zudem ist die Hegemonietheorie von beiden historisierend und klar antidialektisch.

Bei *Rancière* sind diese Momente an anderen Stellen zu finden: Seine Gegenüberstellung von einer Politik der Gleichheit mit der Polizei würden Laclau und Mouffe wahrscheinlich als zu binär, als zu ‚essentialistisch‘ zurückweisen, doch weist auch Rancière jedes Substanzendenken strikt zurück. Seine ästhetisch informierte Konzeption der ‚Aufteilung des Sinnlichen‘ betont die relationalen Teilungen, Aufteilungen und Zuteilungen von Körpern, Seinsweisen und Tätigkeiten, d.h. die sich wechselseitig ermöglichenden, bedingenden aber auch ausschließenden Praktiken. Diese strukturieren Gesellschaft – nicht Gott, Natur, Evolution, Klassenkampf oder dialektische Prozesse. Auch Rancière betont nun Kontingenz, wobei die politische, egalitäre Konfrontation mit der Polizei gerade der Einbruch dieser Kontingenz in jede ‚natürliche‘ bzw. naturalisierte Ordnung *ist*. Diese Konfrontation weist die prinzipielle Unmöglichkeit jeder sozialen Schließung nach, wobei diese seltenen Einbrüche der Gleichheit in die vorherrschende ‚Aufteilung des Sinnlichen‘ wiederum sich als eine andere Aufteilung darin einschreiben. Politik führt die Polizei auf die Abwesenheit ihres Grundes zurück. Diese demokratische Politik bzw. ‚das Unvernehmen‘ der Politik holt Gesellschaft immer wieder ein. Auch Rancière betont die Fragilität jeder politischen Subjektivierung, weil politische Subjekte immerzu Gefahr laufen, sich als Identitäten zu objektivieren bzw. sich abzuschließen. Einzig seinem Gleichheitsbegriff könnte man quasi-ontologischen Charakter zuschreiben. Auch Rancière betont – wie Laclau und Mouffe als auch Badiou (s.u.) – die ‚Gefahr‘ jeder politischen ‚Gemeinschaft‘ sich in einer essentiellen, partikularen Gemeinschaft zu verkörpern, d.h., um in den Worten Rancières zu bleiben, sich als archi-politische Figur abzuschließen. Dem poststrukturalistischen Beharren auf dem Neuen, auf der Gründung, wird in Rancières Theorie wesentlich entsprochen, indem er der politisch-egalitären Konfrontation, d.h. auch dem Gründungsakt, eine so prominente Stelle in seiner Theoriearchitektur zuweist. Auch Rancière betont die Zentralität des Symbolischen,

der Sinnlichkeit, lässt aber nicht die Differenz von Körpern und Sprachen völlig zusammenfallen, wie dies Laclau und Mouffe in mit ihrem Artikulations- bzw. Diskursbegriff tun.

Badiou hätte wahrscheinlich Probleme Derrida überhaupt als Philosophen anzuerkennen, formuliert dieser doch keine klaren Axiome, vernähe sich dieser zu sehr mit der Dichtung bzw. der Sprache und könne dieser einer alogischen Welt der Meinungen keine klaren philosophischen Aussagen entgegenstellen. Das Festhalten an einem Wahrheitsbegriff stellt Badiou sowieso allen poststrukturalistischen Zugängen gegenüber. Trotzdem gibt es einige Parallelen: Badiou's Ontologie fasst das Sein als mannigfaltiges und ununterscheidbares, wodurch jede Vorstellung einer begründenden Instanz (Gott, Natur, etc.) unterminiert wird. Zweitens bricht jedes Ereignis mit der vorhandenen Ordnung (des Wissens) und *entscheidet über einen Raum der Unentscheidbarkeiten*, indem es sich als universelles Denken zeigt. Der universelle Charakter jedes politischen Ereignisses ist dabei – aus einer poststrukturalistischen Perspektive – höchst ambivalent: Einerseits bricht jede Universalität mit den kulturellen, partikularen Besonderheiten. Es ist das Denken aller, womit partikularen Essentialisierungen – sei es entlang des Geschlechts, der Ethnizität oder Schichtung – entgegengewirkt wird. Andererseits würden Laclau und Mouffe Badiou's Konzeption zurückweisen, weil aus ihrer Perspektive die Dimension der Universalität nur als hegemoniale Universalisierungsversuche existieren könne, die notwendigerweise scheitern müsse. Bei Badiou *gibt* es aber universelles Denken. Weiters – und dies könnte ebenso als poststrukturalistisches Merkmal gedacht werden – präsentiert jede wirkliche Politik den unendlichen Charakter einer Situation und fordert diese als Universalität ein. Das heißt, dass sich eine politische Aussage nicht begrenzen darf, sondern die Unendlichkeit des egalitären Axioms einfordert. Damit bricht jede politische Wahrheitsprozedur mit der Endlichkeit und ist mit der Beschränkung auf eine politische Gemeinschaft nicht kompatibel. Deshalb betont Badiou auch, dass zwar jede Politik kollektiv ist, aber in ihrer Benennung und Fixierung – z.B. als Staat, als fixe Klasse, als kommunitäre Gemeinschaft – in Gefahr läuft, dieser Universalität entgegenzustehen. Eine generische Gemeinschaft bzw. ein generischer Kommunismus existieren daher nur so lange, wie sie einer Identifizierung oder Verstaatlichung widerstehen. Letztlich weist Badiou jede Identitätskonzeption in der Politik zurück und betont über seine Wahrheitsereignisse den konstitutiven, begründenden Akt von Politik, der immerzu eine Entscheidung benötigt. Sein Konzept der Treue und die klare Differenz zwischen Politik und Staat sind hingegen mit den wesentlichen poststrukturalistischen Merkmalen nicht wirklich vereinbar.

Versuchen wir nun unsere Definition von *Politik* zu den poststrukturalistischen Momenten in Beziehung zu setzen, so lässt sich folgendes sagen: Die *politische* Prozedur, die die

kollektive Intervention in soziale Verhältnisse und die darauffolgenden transformatorischen Praktiken entlang von Gleichheit umfasst, kann überall stattfinden, weshalb jede ‚essentialistische‘ Gegenüberstellung von Staat und Gesellschaft oder Politik und Staat bestritten wird. In dieser ‚Praxis der *Politik*‘ konstituiert sich ein kollektives, politisches Subjekt, das nicht vor der politischen Intervention existiert. Diese Intervention ist ein Ereignis des Bruches mit dem Status quo und dessen Auf- wie Zuteilungen von Körpern, Funktionen und Seinsweisen. Gleichzeitig kann es diesen Akt der *Politik* nur geben, weil er als kollektive Entscheidung mit den Strukturen der vorangegangenen Situation bricht und darüber auf den prinzipiellen, un abgeschlossenen Charakter von Gesellschaft/vom Sozialen hinweist. Das politische Denken dieses Subjekts ist offen, unendlich und universell entlang von Gleichheit, weshalb es in der objektivierenden, trennenden und repressiven Gestalt der vorherrschenden Polizei seinen Gegner findet. Diese beschriebenen, *politische* Prozedur existiert nicht automatisch, nicht immer und kann wiederum verschwinden, wenn ihre Gleichheitseffekte verpuffen, die Personen sich in ‚Untreue‘ abwenden und/oder der universelle Impuls dieser Prozedur in einer abgeschlossenen Gemeinschaft oder partikularen Identität seine Grenzen findet.

Ad 2.4.:Marxismus und Althusser:

Können die drei hier vorgestellten Konzeptionen von Politik noch als marxistisch bezeichnet werden bzw. wie positionieren sie sich gegenüber Althusser und dessen Diktum der ‚relativen Autonomie‘ jeder Politik? Wie positioniert sich unser Definitionsversuch von *Politik*?

Sowohl bei Laclau, Mouffe, Rancière als auch Badiou steht die Dimension des Konfliktes, die so wichtig für das marxistische Verständnis von Klassenkampf ist, an zentraler Stelle, auch wenn diese verschieden ausbuchstabiert wird und nicht mehr nur als Konflikt zwischen Klassen gefasst wird (s.o.). Auch hinsichtlich der Art und Weise, wie diese grundlegenden Kämpfe mit den ökonomischen Re-/Produktionsprozessen verknüpft werden, unterscheiden sich alle von traditionellen Marxismen deutlich: Laclau und Mouffe lehnen explizit die Vorstellung der Ökonomie als Basis bzw. ‚letzter Instanz‘ völlig ab. Bei Rancière und auch Badiou gibt es diese Zurückweisung zwar nicht, bei beiden lässt sich Politik aber ebensowenig von der Ökonomie ‚ableiten‘. Politik wird eigenständig konzipiert. Dass gegenwärtige Gesellschaft wesentlich von kapitalistischer Herrschaft durchzogen ist, wird vor allem in den Schriften Badiou's deutlich. Bei allen wird aber klar, dass eine egalitäre Politik bzw. eine ‚radikale und plurale Demokratie‘ eine Umgestaltung, Transformation und/oder Abschaffung der kapitalistischen Ökonomie beinhalten müsse.

Sowie Althusser lehnen alle drei Theorien einen dialektischen Marxismus ab und rekurren in ihren Theoriekonzeptionen überhaupt nicht auf Hegel. Althusser's Begriffe der Instanzen,

der Gesellschaftsformation, des Widerspruchs und dessen Insistieren auf der Ökonomie als letztlich grundierende Determinante sind ebenso kein Thema. Nur Laclau und Mouffe (2000) versuchen den Begriff der Überdeterminierung in ihre Problematik einzubauen, auch wenn dieser wesentlich verändert wird. Ebenso ist die Marx'sche Differenz in Basis-Überbau bzw. die Abarbeitung daran kein explizites Thema mehr in den drei Theorien.

Althusser arbeitet mit einer strikten Trennung zwischen *Ideologie und Wissenschaft*, wobei letztere sich immer aus einem Bruch mit ihren ideologischen Voraussetzungen heraus konstituiert (s.o.). Diese Differenz haben die hier vorgestellten Ansätze auf je verschiedene Art und Weise bearbeitet bzw. zurückgewiesen: *Rancière* attackiert dieses Konzept, weil es einen elitären Zugang impliziert, der die Massen in ideologische (Miss-)Verständnisse verstrickt sehe. Dementsprechend verzichtet *Rancière* auf beide Begriffe und deren Differenz, ohne aber die Zentralität des Symbolischen zu vernachlässigen. Namen und Benennungen sind wichtig für die politischen Subjektivierungen, die die polizeiliche Ordnung der Sichtbarkeiten verändern. Sprache ist bei *Rancière* von eminenter Bedeutung. Es ist das gleichzeitige „Für-sich-selbst-Sprechen“ der Subalternen und deren anmaßende ‚Identifikation‘ mit dem Ganzen (z.B. als *demos*), das die Gesamtwahrnehmung des gesellschaftlichen Raumes verändert. Der Bruch, den Althusser zwischen Wissenschaft und Ideologie verortet, taucht bei *Rancière* hingegen in der Konfrontation zwischen Politik und Polizei wieder auf. *Laclau* und *Mouffe* weisen die Differenz zwischen Ideologie und Wissenschaft ebenso zurück wie einen privilegierten epistemologischen Standpunkt von Wissenschaft. Die theoretische Figur des Bruches kommt in ihren Ansätzen nicht vor. Bei *Badiou* hingegen ist dieser Bruch als Ereignis zentral, als Einbruch der vier möglichen Wahrheitsprozeduren in die Ordnung des Wissens.

Alle drei Zugänge gehen mit dem Konzept der ‚relativen Autonomie‘, auch wenn darauf nicht explizit eingegangen wird, verschieden um: *Badiou* radikalisiert die Trennung der Politik von jedem Sozialen. Das egalitäre Axiom im universellen, politischen Denken ist subjektiv eben keine soziale, objektive Gleichheit. Es existiert als Präskription in der politischen Aussage. Diese völlig Trennung vom Gesellschaftlichem, die sich auch in der Distanz von jeder wirklichen Politik zum Staat und von Repräsentationen zeigt, muss sich fast den theoretischen Vorwurf gefallen lassen, die Autonomie zu weit voranzutreiben und damit in eine fast idealistische Konzeption abzugleiten. Gleichwohl besteht kein Zweifel, dass *Badiou* diese politischen Wahrheiten mittels militanter Praxis umgesetzt sehen will. Als der ‚kommunistischen Hypothese‘ verpflichtet will *Badiou* natürlich eine Abschaffung der Klassenverhältnisse, eine Aufhebung der Arbeitsteilungen, eine Vergesellschaftung der Produktionsmittel, eine Abschaffung der repressiven Staatsapparate und eine kollektive Organisation – im doppelten Sinne –, die dies bewerkstelligt. Bei *Rancière* zeigt sich die Paradoxie, die dem Konzept der ‚relativen Autonomie‘ innewohnt, deutlich: Die politische,

egalitäre Konfrontation mit der polizeilichen Aufteilung des Sinnlichen bezieht Politik direkt auf das Soziale *und* distanziert sich davon. Politik gibt es nur in der immer prekären Distanzierung von den sozialen Figuren in deren politischer Überschneidung. Ebenso gibt es politische Subjekte immer nur in der Überblendung sozialer Identitäten bzw. in der anmaßenden Ineinssetzung eines partikularen Anteils mit dem Ganzen. Es gibt daher bei Rancière keine Politik um ihrer selbst willen. Der politische Bezug auf die ungleiche Polizei *muss* gegeben sein. Bei *Laclau* und *Mouffe* wiederum unterminieren das Artikulations- bzw. Diskurskonzept jede a priori Trennung von Ökonomie und Politik. Auch die Ökonomie ist ein artikulierter Diskurs. Die Politik könne nun aber keine Form der direkten Repräsentation von ökonomischen Interessen sein. Sie bestehe in der hegemonialen Konstruktion eines ‚Blockes‘, der jede essentialistische Referenz hinter sich gelassen habe. Auch bei *Laclau* und *Mouffe* artikuliert sich hegemoniale Politik in einem Raum, der nicht mit der Gesellschaftsformation identifiziert werden kann.

Für unsere Definition von *Politik*, d.h. jene kollektive ‚Praxis der *Politik*‘, die sich zwischen einer Intervention/einem Ereignis und der sich daraus entwickelnden Transformation gesellschaftlicher Verhältnisse entlang von Gleichheit aufspannt, lässt sich folgendes Verhältnis zum marxistischen Politikbegriff und dem Althusser’schen Begriff der ‚relativen Autonomie‘ bestimmen: Gegenüber *Laclau* und *Mouffe* muss auf dem zentralen Stellenwert der ökonomischen Instanz beharrt werden, auch wenn diese nie direkt schlagend wird, womit auch politische Praktiken sich nicht daraus in irgendeiner Form ‚ableiten‘ lassen. Trotzdem präfigurieren die kapitalistischen Re-/Produktionsverhältnisse soziale Verhältnisse in einem Maße, das es erlaubt, von einer ‚letzten Instanz‘ zu sprechen. Diese determiniert nun aber nicht automatisch jede *Politik* und deren Inhalt, zwingt aber jede emanzipatorische Politik, zumal um das egalitäre Axiom angeordnet, zu einer Konfrontation mit bzw. Transformation von vorherrschenden ökonomischen Strukturen. Die ‚relative Autonomie‘ von einer *politischen* Prozedur vollzieht daher einen paradox anmutenden Doppelschritt: Ihre Autonomie zeigt sich darin, dass sie Dimensionen beinhaltet (Universalität, Bruch, Subjektivität, Gleichheit), die für sich selbst stehen und damit Politik von der Gesellschaft, vom Sozialen und/oder vom Ökonomischen in einem ersten Schritt abkoppeln. Diese Eigenständigkeit kann sich aber nur etablieren, wenn sie sich zweitens auf die sozialen und ökonomischen Verhältnisse bezieht. Diese Beziehung wird in unserer Definition über die kollektive Intervention und Transformation entlang von Gleichheit gefasst. Die politische Prozedur beinhaltet eine Praxis, die – wie Althusser schreibt – soziale Verhältnisse zu ihrer Grundmaterie hat, welche von *Politik* bearbeitet wird.

Ad 2.5: Postmoderne Vernunft:

Kapitel 2.5 hat basierend auf psychoanalytisch inspirierten Kulturanalysen und der von Boltanski und Chiapello konstatierten Projektkultur versucht, Kernelemente einer ‚postmodernen Vernunft‘ herauszuarbeiten, deren Hegemonie für die gegenwärtige ideologische Instanz angenommen wird. Diese ‚postmoderne Vernunft‘ sei zentral für Anrufungen bzw. gegenwärtige Subjektivierungen und manifestiere sich über folgende Momente: Postmoderne Subjekte sind in ihre performativen Selbst-Bezüge verstrickt und verändern ihre Identitäten entlang freier Wahlmöglichkeiten („bricolage“). Das Selbst wird zum Ort stetiger Selbst-Veränderungsprozesse. Die postmoderne Ideologie beschreibt sich selbst als permissiv und liberal, wobei sie in ihrer Privilegierung des Eigenen soziale, materielle Strukturen aus dem Blick verliert („Beuteverzicht“). Dieser kulturelle Narzissmus gehe einher mit einer Verabschiedung der Kategorie des Allgemeinen, womit die Beschränkung auf das Selbst und das Eigene entpolitisierte Effekte habe. Postmoderne Kultur transformiere „Einbildungen ohne Eigentümer“ (Pfaller) – Ressourcen kultureller Lust – in individuelle Bekenntnisse, weshalb die postmoderne Kultur von Askese und Verboten gekennzeichnet sei. Darüber zeichne sich die postmoderne Situation durch die Vorrangigkeit einer Toleranz gegenüber den anderen aus („Multikulturalismus“). Ein wertneutraler Marktmechanismus korrespondiert mit einer atomisierten, vielfältigen Gesellschaft, die wesentlich durch ‚Atonalität‘, d.h. der Abwesenheit eines Ordnungsprinzips („Herrensignifikant“) gekennzeichnet ist. Die Beziehungen zwischen partikularen, kulturellen Identitäten und verschiedenen Lebensstilen sollen tolerant geregelt werden, wobei der Hinweis auf deren Hybridität diesem Ansinnen nicht entgegensteht: Als gefährlich empfindet das postmoderne Universum der toleranten Vielheiten wahrhaftige bzw. ethische Ansprüche, die auf die gesellschaftliche Totalität als ganze abzielen.

Auf einer zweiten Ebene wurden die mit den Konzepten des Projekts, des Netzwerks und des Rhizoms verbundenen Eigenschaften als zentral für die Ausgestaltung gegenwärtiger Ideologie befunden: Die projektbasierte Polis (Boltanski/Chiapello 2003) sei zentral für den gegenwärtigen Geist des Kapitalismus, der wesentlich in der ideologischen Instanz aufgehe. Honoriert wird von dieser Projektpolis Aktivität, flexible Autonomie, Risikobereitschaft, Mobilität, Beziehungskompetenz und Veränderungswillen. Diese Projekte können als temporäre Teilbereiche eines Netzwerks in hohem Aktivitätsstatus gefasst werden. Ähnlich wie das Projekt stellt auch die Figur des Netzwerks Beziehungen und Differenzen ins Zentrum. Netzwerke betonen dezentrale Organisationsformen, flache Hierarchien, modulare Koordinationen und eine hohe Kommunikationsdichte. Neben dem Projekt und dem Netzwerk scheinen die Prinzipien des Rhizoms gegenwärtig wichtig für soziale Organisation und die ideologische Instanz zu sein: Ablehnung binärer Teilungen, Mannigfaltigkeit, differente Verknüpfungen, Heterogenität, Immanenz und die Ablehnung von jeglichem Substanzdenken. Alle drei Figuren betonen Beziehungen zwischen Differenzen und

plädieren für Mobilität, Performanz und Kommunikation. Diese konnexionistischen Momente treten den Individuen über die ideologische Instanz als Imperative gegenüber und werden auf verschiedenen Ebenen honoriert.

In welcher Hinsicht bricht nun unsere Definition von *Politik* mit diesen herausgestellten Momenten postmoderner Ideologie?

- Durch die Zentralität des *Bruches*, der über die Intervention in unsere Definition eingebaut wurde, steht Politik den konnexionistischen Motiven gegenüber, weil diese Intervention als Ereignis immer mit einem zentralen Konflikt einhergeht. Der Bruch beinhaltet eine politische Auseinandersetzung und verdichtet sich an einem Ort, einer spezifischen Sprache und einem darüber sich konstituierenden Subjekt. *Politische* Interventionen brechen mit dem bisherigen Setting und lassen manchmal nur eine binäre Entscheidung zu: Sich im egalitären Ereignis verorten oder dieses abstreiten. Diese Binarität unterbricht die fluide Mannigfaltigkeit und verlangt eine Entscheidung, die jedem Konsens entgegensteht. Über den Bruch tut sich ein Konflikt bzw. eine klare Agonalität auf, die von der rhizomatischen Netzwerkstruktur als störend empfunden werden muss. Zwar werden kleinere Konflikte und Differenzen produktiv integriert in das offene Gewebe des Netzwerkes, welches dadurch dynamisiert wird. Ein fundamentaler Dissens würde sicherlich als verhärtende Bedrohung perzipiert werden. Die Betonung *einer* politischen, zentralen Differenz durchbricht eben das Spiel der Differenzen. Wenn – wie Badiou betont – das politische Ereignis einem begegnet, einen ergreift, versagt die Sprache bzw. bricht diese Begegnung mit den Meinungen der Kommunikation, d.h. auch jenem Kommunikationsimperativ, den die postmoderne, ideologische Instanz hochhält.

- Wenn jeder *Politik* eine klare Entscheidung beinhaltet, d.h. über eine politische Intervention das Unentscheidbare entschieden worden ist, so kann jede *Politik* nur *parteiischen* Charakter haben. *Politik* beinhaltet die Parteinahme für die ‚richtige‘, egalitäre Sache. Dieser Zugang affirmiert das Ereignis und versucht über eine ‚Treue‘ zu diesem den davon ausgehenden egalitären Impuls über transformatorische Praxis in vorherrschende Ungleichheitsstrukturen einzuschreiben. Diese Treue kann von den konnexionistischen Momenten nur als antiquiert zurückgewiesen werden. Die Treue zum Ereignis hat eben keinen Projektcharakter. Die Anmaßung der Parteilichkeit steht einer adaptiven Toleranz entgegen. Wenn das Netzwerk als ständig offenes, erweiterbares Gewebe begegnet, muss sich ein parteiischer Standpunkt diesen Inklusionsbestrebungen entziehen, will er nicht sofort als ‚kritischer Beitrag‘ in die Netzwerkdynamik integriert und damit neutralisiert werden. Die Parteinahme verwehrt sich zuallererst einer Integration, Partizipation oder Inklusion. Wenn die postmoderne, ideologische Instanz wesentlich von einem Plädoyer für Offenheit geprägt ist, so beinhaltet jede parteiische ‚Praxis der *Politik*‘ zunächst mal eine Verdichtung und Konfrontation.

- Das *egalitäre Axiom*, das jeder *politischen* Prozedur inhärent ist, fordert die rhizomatische Netzwerkstruktur und deren Projekte auf einer anderen Ebene heraus: Innerhalb der postmodernen, ideologischen Koordinaten begegnen sich die atomisierten Individuen als verschiedene auf gleicher Ebene über Toleranz. Dient nun Gleichheit als Leitfaden emanzipatorischer *Politik*, so kann dies von der postmodernen Subjektivität als Anmaßung, als Unterdrückung der Differenzen oder als ungerechtfertigte Identifikation aufgefasst werden. Gerade weil aber innerhalb der postmodernen, ideologischen Instanz vielfach auch Ungleichheiten als Differenzen recodiert und Fragen der Ungleichheit auf Fragen der In-/Toleranz runtergebrochen werden, hilft die Zentralität, die der Gleichheit in unserer Definition von *Politik* zukommt, der ‚postmodernen Vernunft‘ etwas entgegenzustellen. Das egalitäre Axiom konterkariert auch dem narzisstischen ‚Beuteverzicht‘ und die performativen Selbst-Bezüge, macht es doch darauf aufmerksam, dass es ‚da draußen‘ an den ungleichen Strukturen etwas zu transformieren bzw. ‚zu holen‘ gebe.

- Im liberalen Universum der postmodernen Ideologie scheint „Politik“ keinen konkreten Platz zu haben und/oder immer und überall stattzufinden. Die *politische* Prozedur ist aber als etwas Temporäres, nicht Selbstverständliches, bestimmt worden, die sich in ihrer ‚relativen Autonomie‘ von sozialen und ökonomischen Identitäten und Strukturen löst und sich aber gleichzeitig darauf beziehen muss. Die Betonung der Eigenständigkeit von *Politik* und deren zentralen Dimensionen ermöglichen daher eine begriffliche Fixierung, die sich einer Auflösung in fluide Beziehungen und Mannigfaltigkeiten erstmals entzieht.

- Das postmoderne Selbst bearbeitet sich beständig („bricolage“) und geht gleichzeitig wesentlich in seinen aktiven Beziehungen zu anderen bzw. den installierten Projekten auf. Es oszilliert, so könnte man sagen, zwischen Selbst-Bezügen und kommunikativen Verbindungen. Das *politische Subjekt* hingegen, so wie es in unserer Definition herausgestellt wurde, konstituiert sich über einen Bruch bzw. eine intervenierende Entscheidung als kollektives. Es ist immerzu ein gemeinsames und organisiertes, wobei die Universalität des egalitären Axioms gerade verhindern soll, dass sich dieses Subjekt und seine Aussagen auf *eine* partikuläre Gemeinsamkeit bzw. auf eine Organisation festschreiben lässt. Sowohl über diese Dimension der kollektiven Organisation als auch über diese Universalität steht diese Definition von *Politik* postmodernen, ideologischen Koordinaten entgegen.

3.5 Zwischenbetrachtung

Diese Bestimmung dessen, was *Politik* ist, hat sich aus den bisher getroffenen Untersuchungen der theoretischen Einführungsmodule ebenso gespeist wie aus den hier näher präsentierten theoretischen Konzeptionen. Die Untersuchungsebene letzterer kann durchaus als ‚ontologisch‘ angegeben werden, lassen diese Theorien doch die reale Verfasstheit des politischen Feldes ebenso hinter sich wie dessen staatlich übercodierten Selbstbeschreibungen. Wenn nun im Anschluss aus den Texten der drei theoretischen Zugänge die jeweiligen Bewertungen und Bestimmungen der Gegenwart als eine postpolitische destilliert werden – als Beschreibung des ‚ontischen‘ Zustandes von Gesellschaft –, soll damit kein fundamentaler Unterschied zu den vorangegangenen Untersuchungen postuliert werden. Vielmehr sind beide Ebenen miteinander verknüpft, ohne dass diese Differenz aber in eins fallen könnte. Dementsprechend werden im nächsten Kapitel folgende Fragen erörtert:

Welche Analysen der gegenwärtigen Verhältnisse tätigen die AutorInnen? Was kann unter den Begriffen Post-Politik bzw. Post-Demokratie verstanden werden? Worin drücken sich postpolitische Zustände aus? Welche politisch-theoretischen Strömungen der Gegenwart werden abgelehnt? Wovon distanzieren sie sich und was wird vorgeschlagen?

Wiederum werden im Anschluss daran die einzelnen Ansätze miteinander verglichen und Kernelemente einer postpolitischen Gegenwärtigkeit herausgeschält.

4. Post-Politik – zur Analyse einer Abwesenheit

Bevor die drei Zugänge exemplarisch dargestellt werden, sind zunächst die wichtigsten Ergebnisse von Crouch (2008) zur Lage westlicher Demokratien zu bestimmen, wurde dessen Diagnose eingangs doch als jene wissenschaftliche Intervention bestimmt, in deren Gefolge sich eine Diskussion über Privatisierung, Entpolitisierung und Sozialabbau – eben gruppiert um den von Crouch ins Spiel gebrachten Begriff der Postdemokratie – entspannte.¹⁴²

¹⁴² Der ebenfalls zu Beginn erwähnte Dahrendorf recurriert zwar ebenso auf den Begriff der Post-Demokratie (Dahrendorf 2002: 8, 66, 112), seine liberale Analyse nimmt aber auf Veränderungen kapitalistischer Reproduktion überhaupt keinen Bezug. Demokratie wird bei ihm an Institutionen geknüpft, die die Ausübung politischer Macht legitimieren sollen. Wichtigste Kriterien dafür sind: die Möglichkeit der Abwahl von Regierenden; die Kontrolle von Regierungsmacht und die Mitwirkung des Volkes an der Machtausübung. Die von Dahrendorf konstatierte Krise der Demokratie sei eine Krise der Legitimität und Kontrolle, die wesentlich mit der Krise der Nationalstaaten zu tun hätte. Entscheidungen würden immer mehr jenseits von demokratischen Institutionen getroffen. Demokratie solle dem Volk Ausdruck verhelfen und über Regeln und Institutionen in der Lage sein, Macht zu kontrollieren. Sie ist weiters wesentlich an Parlamente, Debatten und Transparenz gekoppelt

In seiner sozialwissenschaftlichen Untersuchung dient Crouch ein idealtypisches Modell von Demokratie als analytische Richtschnur und Kontrast: die Masse der BürgerInnen sollen durch Diskussionen und mittels unabhängiger Organisationen die Möglichkeiten haben, sich an der Gestaltung des öffentlichen Lebens zu beteiligen. Dieser egalitäre Zugang wird aber in der vorherrschenden, liberalen Spielart von Demokratie völlig übersehen. Darin werde Demokratie nur an Wahlen, lobbyistische Interventionen und an politische Praktiken geknüpft, die keinesfalls in die Ökonomie intervenieren sollten. Diese niedrigen Demokratieanforderungen übersehen aber nach Crouch die Symptome, die auf eine „Postdemokratie“ hinweisen würden: Darunter wird eine Gemeinwesen verstanden, „in dem nach wie vor Wahlen abgehalten werden, Wahlen, die sogar dazu führen, daß Regierungen ihren Abschied nehmen müssen, in dem allerdings konkurrierende Teams professioneller PR-Experten die öffentliche Debatte während der Wahlkämpfe so stark kontrollieren, daß sie zu einem reinen Spektakel verkommt (...). Die Mehrheit der Bürger spielt dabei eine passive, schweigende, ja sogar apathische Rolle, sie reagiert nur auf die Signale, die man ihnen gibt.“ (Crouch 2008: 10) Realpolitik werde von Regierungen, Eliten und wirtschaftlichen Interessen aber weitgehend hinter verschlossenen Türen betrieben. Die heutige Politik laufe Gefahr, immer postdemokratischer zu werden – womit die sozialen und politischen Errungenschaften des 20. Jahrhunderts bedroht seien. Die Hauptthese von Crouch ist nun, dass sich, obwohl die formalen demokratischen Institutionen und Prozesse weiterhin intakt sind, die Regierungen und die politischen Verfahren zunehmend vordemokratische Zeiten annähern würden. Dies unterminiere nun aber jenes egalitäre politische Projekt, das eng mit der Arbeiterklasse in Zusammenhang steht, weil der Einfluss privilegierter Eliten zunehme. Als Ursachen für zunehmend postdemokratische Zustände verortet Crouch mehrere Veränderungen in den letzten Jahrzehnten: Global operierende Unternehmen sind zu Schlüsselinstitution des heutigen Kapitalismus aufgestiegen, was zu einer politischen Schwächung der Arbeitnehmer geführt habe. Der Niedergang der fordistischen Arbeiterklasse habe verheerende Folgen für politische Organisationen (Gewerkschaften, etc.) gehabt. Es lasse sich weiters eine Transformation von Parteien hin zu entdemokratisierten, unternehmensähnlichen Wahlvereinen, die im Kern von SpitzenpolitikerInnen, Beratungseinrichtungen, Lobbys und der Meinungsforschung zusammengehalten werden, konstatieren. Weiters sei der öffentliche Dienst, dessen Leistungen und der Wohlfahrtsstaat durch Privatisierungen und symbolische Angriffe unterminiert worden (Crouch 2008).

(Dahrendorf 2002). Indem Dahrendorf im Wesentlichen liberale Rechtsstaatlichkeit stärken will, soziale Kämpfe völlig ignoriert und in seinem Politik- wie Demokratieverständnis weder theoretisch noch politisch über das gegenwärtige Setting des politischen Feldes hinausgeht, kann er kein Impulsgeber für einen erneuerten Politikbegriff sein.

Zur Wiederbelebung der Demokratie gebe es vor allem zwei Möglichkeiten: Krisen und Umwälzungen können neues Engagement hervorrufen und/oder es können neue politische Identitäten entstehen, die die Debatten und Entscheidungen erneuern bzw. inhaltlich verschieben. Crouch macht nun auf drei Ebenen Vorschläge, die dem gegenwärtigen Niedergang der Demokratie entgegenwirken sollten: Erstens müsse die Macht der Unternehmen und der Einfluss ihrer VertreterInnen eingeschränkt werden, sei dies doch mit demokratischen Prinzipien nicht vereinbar. Der wirtschaftliche Einfluss auf staatliche Einrichtungen solle zurückgedrängt werden. Neue Regeln sollen die „Geld- und Personalbewegungen zwischen Parteien, Beratergremien und Lobbys verhindern oder wenigstens stark reglementieren“ (ebd.: 139). Der öffentliche Dienst müsse revitalisiert werden und in seinem Selbstverständnis gegenüber der Privatwirtschaft, die von den 1980er Jahren an als ‚role-model‘ für öffentliche Einrichtungen diene, gestärkt werden. Verhaltenscodizes, Gesetze, Richtlinien sollen das Eindringen neoliberaler Rationalität in den Bereich der Politik bzw. die Konzentration ökonomischer Macht verhindern (Crouch 2008). Diese Veränderungen sollten jene aktiven BürgerInnen durchführen und beobachtend begleiten, die an der Gestaltung des öffentlichen Lebens interessiert sind. Dabei bestünde die Gefahr einer inhaltlichen Ausdifferenzierung in NGOs, Bürgerinitiativen, etc. Die Parteien als repräsentative Agenten gesellschaftlicher Interessen dürften aber keineswegs abgeschrieben werden, hätten von dieser (inhaltlichen) Aufsplitterung doch vor allem die Mächtigen und Reichen profitiert. Beides sei für die heutigen BürgerInnen nötig – Engagement in sozialen Bewegungen und erneuerten Parteien. Die substantielle Partizipation müsse gestärkt werden. Da Bewegungen und neue politische Identitäten durchaus reaktionären Inhaltes sein können (u.a. rassistische, rechtspopulistische Gruppen), gilt es vor allem ein inhaltliches Kriterium anzulegen: In wie weit unterstützen diese egalitaristische Anliegen? (Crouch 2008).

Crouch' Konzept kann als fordistisch-sozialdemokratischer Beitrag gewertet werden, der den sozialen Kompromiss des Wohlfahrtsstaates gegenüber den Exzessen des neoliberalen Kapitalismus stark zu machen versucht. Es gehe nicht um die Abschaffung kapitalistischer Bedingungen (Crouch 2008: 153), sondern um deren ‚Rückführung‘ in ein demokratisches Setting. Seiner Kritik an der Unzulänglichkeit eines liberalen Gerüsts an Institutionen und formalen Prozessen ist ebenso zuzustimmen, wie seinem Hinweis politische Praktiken auch jenseits von NGOs zu organisieren. Zwar beschreibt Crouch eindringlich und empirisch untermauert die Veränderungen der westlichen, realen Demokratien, theoretisch bleibt er aber eindeutig unterkomplex (kein Staatsbegriff, keine theoretische Verknüpfung von Politik und Ökonomie, keine Hegemonietheorie, etc.). Wenn nachfolgend aus den von Mouffe, Rancière und Badiou angestellten Analysen und Bemerkungen zur realpolitischen Situation deren zentralen Momente zu einem Begriff von Postpolitik verdichtet werden, soll auch der

Versuch unternommen werden, in der Debatte um Postdemokratie bzw. Postpolitik einige inhaltliche Punkte zu verdeutlichen, die bei Crouch' Perspektive einer politischer Soziologie nicht vorkommen. Gerade durch ihre Verortung in der (politischen) Philosophie können die drei hier zentralen Zugänge kontraintuitive Einsichten in Strukturmerkmale unserer postpolitischen Gegenwart liefern.

4.1 Chantal Mouffe – Leugnung der Agonalität¹⁴³

Ähnlich wie Crouch geht es den Arbeiten von Chantal Mouffe immer auch um eine Intervention in die gegenwärtigen politischen Verhältnisse. Als negative Abgrenzungsfolie dient beiden der inhaltlich-organisatorische Umbau der britischen Labourpartei unter Blair und die ideologische Begleitung dieses Prozesses durch Giddens' ‚dritten Weg‘ (vgl. Mouffe 2005: 47ff, 2007: 57ff). Als Konzept stellt Mouffe anderen theoretischen Ansätzen ihre Form der ‚Demokratiethorie‘, den ‚agonalen Pluralismus‘, gegenüber. An Hand diesem kritisiert sie liberale wie kommunitaristische Politikkonzepte – und damit dementsprechende politische Praktiken der Gegenwart. In der Folge wird Mouffes Kritik an den von ihr so benannten post-politischen Ansätzen anderer TheoretikerInnen nachvollzogen und dabei jene realpolitischen Strukturen wie Praktiken ausgemacht, die das Adjektiv postpolitisch verdienten. Theoretischer Hintergrund wie Angelpunkt für diese Kritik ist – so wie bei Rancière und Badiou – der jeweils eigene Politikbegriff, der sich bei Mouffe wesentlich über die gemeinsam mit Laclau entwickelte Differenz zwischen ‚dem Politischen‘ und ‚der Politik‘ aufspannt.¹⁴⁴

‚Agonaler Pluralismus‘

„Eine Demokratiethorie durch die Dekonstruktion des liberal-demokratischen Diskurses zu entwickeln, ist selbst wiederum eine strategische Entscheidung.“ (Stäheli 2006: 271) Diese wählt Mouffe in ihrem Projekt einer ‚radikalen und pluralen Demokratie‘ in Auseinandersetzung mit kommunitaristischen und liberalen Ansätzen (vgl. Mouffe 1993, 2000a). Diese theoretischen Auseinandersetzungen können als Fortführung und Spezifikation der in „Hegemonie und radikale Demokratie“ (Laclau/Mouffe 2000) gemeinsam mit Laclau entwickelten Skizzen einer ‚radikalen Demokratie‘ betrachtet

¹⁴³ Die Analyse beschränkt sich hier auf Mouffe (v.a. 1999a, 2000a, 2005, 2007), weil sie explizit auf den Begriff der Post-Politik rekurriert und sich darüber mit dem gegenwärtigen politischen Feld auseinandersetzt.

¹⁴⁴ ‚Das Politische‘ benennt den potentiellen Antagonismus, der gesellschaftlichen Verhältnissen inhärent ist, und sich verschieden manifestieren kann. ‚Politik‘ hingegen bezeichnet „das Ensemble von Diskursen, Institutionen und Praktiken (...), deren Ziel es ist, eine Ordnung zu etablieren, menschliche Existenz in einem Kontext zu organisieren, der aufgrund des ‚Politischen‘ immer konfliktuell ist“ (Mouffe 2005: 51; vgl. Mouffe 2007: 15f bzw. Kap. 3.1).

werden. Kommunitaristische Ansätze werden nun von Mouffe kritisiert, weil diese von einem *common good* ausgingen und liberale Zugänge, weil deren Liberalismus meist von einer falschen, abstrakten Allgemeinheit (autonomes Subjekt) ausgehe. Ebenso könne der Liberalismus ‚das Politische‘, den Antagonismus nicht denken, weil er Politik auf das administrative Aushandeln von Meinungen reduziere. Da es in liberalen Ansätzen den Staat nur als Vermittlungs- und Organisationsinstanz autonomer Subjekte gibt, anerkennt diese keine klaren Grenzziehungen (z.B. Klassenkämpfe). Jede Form der Etablierung – so nimmt Mouffe ein zentrales Moment von „Hegemonie und radikale Demokratie“ wieder auf – eines Raumes, in dem Pluralität und Differenzierung möglich ist, braucht aber als Grenzziehung den Ausschluss dessen, was innerhalb dieses Raumes nicht möglich ist (vgl. Stäheli 2006).

In der Legitimation dieser antagonistischen Dimension und der Weigerung, sie durch eine autoritäre Ordnung zu unterdrücken, besteht „die Spezifität der liberalen Demokratie als neuer politischer Gesellschaftsform.“ (Mouffe 1999: 26) Die liberale Demokratie ist daher immerzu pluralistisch und zwischen den divergenten Konzepten und Vorstellungen wird um Vorrangstellungen gestritten. Um die gesellschaftlichen Antagonismen ihren potentiell gewaltsamen Stachel zu nehmen plädiert Mouffe für liberal-demokratische Institutionen, „die eine besondere Dynamik zwischen Konsens und Zwist zu etablieren vermögen.“ (ebd.: 27) Dieser Konsens sollte auf die Institutionen beschränkt bleiben, die für die demokratische Ordnung konstitutiv sind.¹⁴⁵ Der Dissens wiederum ermöglicht erst eine pluralistische Demokratie, weshalb Harmonie und Versöhnung nicht Ziel demokratischer Politik sein kann. Demokratie und deren Institutionen zeichnen sich daher durch die Überführung des *Antagonismus* in einen *Agonismus* aus:

„This is why I propose to distinguish between two forms of antagonism, antagonism proper – which takes place between enemies, that is, persons who have no common symbolic space – and what I call ‚agonism‘, which is a different mode of manifestation of antagonism because it involves a relation not between enemies but between ‚adversaries‘, (...) that is, persons who are friends because they share a common symbolic space but also enemies because they want to organize this common symbolic space in a different way.“ (Mouffe 2000a: 13)

Der Feind wird zum Gegner (vgl. Mouffe 2005: 52ff). Demokratie wird daher bei Mouffe als paradoxe, ‚agonale Pluralität‘ verstanden, deren Widersprüchlichkeit unhintergebar bleibt (vgl. Mouffe 2000a). In diesem Pluralismus werden die verschiedensten Identitäten durch ein demokratisches Imaginäre zusammengebunden. Die konfligierenden Parteien anerkennen die Legitimität des Gegenübers. 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: 25), nämlich agonal. In der Agonalität ist die

¹⁴⁵ „Damit ein Konflikt als legitim akzeptiert wird, muß er eine Form annehmen, die die politische Gemeinschaft nicht zerstört.“ (Mouffe 2007: 29) Konsens bezüglich der Institutionen ist notwendig (Mouffe 2005).

antagonistische Dimension immer präsent, welche aber von Verfahrensweisen reguliert wird, die von allen GegnerInnen akzeptiert werden.¹⁴⁶ In dieser Überführung des Antagonismus in einen Agonismus bestehe das entscheidende Problem moderner, demokratischer Politik (Mouffe 2005). Der demokratische Rahmen, innerhalb dessen die agonalen Auseinandersetzungen stattfinden, kann „durch hegemonialen Streit neu definiert werden. Eine agonistische Konzeption von Demokratie erkennt den kontingenten Charakter der hegemonialen politisch-ökonomischen Artikulationen an, die die spezifische Konfiguration einer Gesellschaft zu einem gegebenen Zeitpunkt bestimmen.“ (Mouffe 2007: 45f) Der Status quo, d.h. der demokratisch-institutionelle Rahmen, kann sehr wohl transformiert werden, auch wenn die Möglichkeit einer radikalen Neugründung einer gesellschaftlichen Ordnung von Mouffe zurückgewiesen wird. Mouffe warnt vor dem Glauben, bei der Umgestaltung der Machtverhältnisse auf den liberaldemokratischen Rahmen verzichten zu können – dieser müsse stattdessen ausgeweitet, radikalisiert werden. Eine abstrakte, bloße Negation verhindere dies ebenso wie der Glaube, mit diesem Rahmen völlig zu brechen. Ziel müsse eine hegemoniale Politik sein, die bestehende Verfahren desartikuliert und neue Diskurse und Institutionen schafft (Mouffe 2007).

Indem ‚das Politische‘ durch liberal-demokratische Institutionen ermöglicht und gleichzeitig domestiziert wird, ist Politik immer an ein ‚Gemeinwesen‘ gebunden, das alle inkludierten Individuen umfasst. Die Verfasstheit dieser Institutionen ermöglicht Konflikte: „Viele (...) sind deshalb antagonistisch, weil sie unter den widerstreitenden Interpretationen der ethisch-politischen Werte stattfinden, die durch die liberal-demokratischen Institutionen verkörpert werden.“ (Mouffe 1999: 27) Die Debatten über die Interpretationen von Gleichheit, Freiheit und auch ‚sozialer Gerechtigkeit‘ können endlos sein. Das liberal-demokratisch verfasste ‚Gemeinwesen‘, der ‚agonale Pluralismus‘ domestiziert als Rahmen das Unerhörte ‚des Politischen‘ – den direkten Freund-Feind-Antagonismus –, ohne selbst außerhalb des hegemonialen Spiels zu stehen. Mouffes Demokratietheorie des ‚agonalen Pluralismus‘ betont, zusammenfassend gesagt, die Konstitution von kollektiven, politischen Identitäten, deren Auseinandersetzungen und die damit einhergehenden Möglichkeiten, zwischen realen Alternativen wählen zu können. Wenn der Antagonismus nicht über plurale Demokratie in einen ‚Agonismus‘ gezähmt werden kann, bestehe aber die Gefahr, dass der konstitutive Dissens gewaltsame Formen annimmt. Damit steht ihr Demokratiemodell ‚deliberativen‘

¹⁴⁶ Dieses Demokratiemodell des ‚agonalen Pluralismus‘ anerkennt und ermöglicht demokratische Leidenschaften in einem von allen AkteurInnen akzeptierten (institutionellen) Rahmen, der aber natürlich selbst Gegenstand von hegemonialen Auseinandersetzungen ist. Mit diesem Rahmen wird daher eine Grenze gesetzt: Nicht alle Differenzen werden als GegnerInnen integriert bzw. behandelt. Jene, die die grundlegenden Institutionen selbst in Frage stellen, könnten nicht als legitime GegnerInnen betrachtet werden, weshalb Mouffes Pluralismus von einem grenzenlosen Pluralismus manch postmoderner Ansätze weit entfernt ist (Mouffe 2007: 157f). Gerade die Dekonstruktion zeige die Unmöglichkeit auf, solch einen konsensuellen Rahmen ohne Ausschlüsse zu etablieren (Mouffe 1999: 29).

bzw. dialogischen Ansätzen, in denen Entscheidungen über freie, öffentliche Beratschlagung zu Stande kommen sollen, und ‚aggregativen‘ Ansätzen, die demokratische Politik auf die Aushandlung von Interessen reduzieren, strikt gegenüber.

Postpolitische Visionen

In ihrer Monografie (Mouffe 2007) analysiert die Autorin die ontische Politikebene ausgehend von ihrem gemeinsam mit Laclau formulierten, ‚ontologischen‘ Konzept ‚des Politischen‘ (vgl. Kap. 3.1): „Gerade im gegenwärtigen Zustand, der sich durch eine zunehmende Gleichgültigkeit gegenüber der Demokratie auszeichnet, ist es von entscheidender Bedeutung zu begreifen, wie eine starke Tragfähigkeit von demokratischen Werten und Institutionen etabliert werden kann und daß der Rationalismus ein Hindernis für ein solches Verständnis darstellt.“ (Mouffe 1999: 20) Weder durch die Behauptung einer kontext-transzendenten Wahrheit von liberalen Demokratien (Habermas) noch durch ausgefeilte rationale Argumente können liberal-demokratische Institutionen gewährleistet werden. Mouffe will liberal-demokratische Prinzipien kontextualistisch verteidigen und nicht moralphilosophisch legitimieren. Dazu brauche es wesentlich ein demokratisches *Ethos*: „Das hat mit der Mobilisierung von Leidenschaften und Gefühlen zu tun, der Vervielfältigung von Praktiken, Institutionen und Sprachspielen, die die Bedingungen für die Möglichkeit für demokratische Subjekte und demokratische Formen der Willensäußerung liefern.“ (ebd.: 21) Eben diese demokratischen Leidenschaften haben in der gegenwärtigen, postpolitischen Vision keinen Platz, denn Leidenschaften sind parteilich und antagonistisch. Liberale Theorien begnügen sich stattdessen mit der Anerkennung eines Wertepluralismus und plädieren für Toleranz und Dialog. Demokratische, leidenschaftliche Politik funktioniert aber immer nur über eine Wir-Sie-Unterscheidung, in der sich kollektive Identitäten antagonistisch gegenüberstehen und Partei ergreifen. Diese Dimensionen verleugnet liberale Theoriebildung bzw. kann sie nicht fassen. Was sind die zentralen theoretischen Strömungen dieser postpolitischen Vision, die Mouffe als „common sense“ der westlichen Gesellschaften herausstellt?

- Die Theoretiker der ‚*reflexiven, zweiten Moderne*‘ (Giddens, Beck) verkörpern nach Mouffe eine zentrale Form des postpolitischen Mainstreams: In der ‚posttraditionalen Gesellschaft‘ bzw. ‚Risikogesellschaft‘ sei auf Grund von Individualisierungsprozessen kein Platz mehr für kollektive, politische Identitäten. Die alten Konfliktlinien der ersten Moderne seien nichtig. Politik wird wesentlich im Dialogischen verortet. Damit wird aber wiederum die für ‚das Politische‘ notwendige GegnerInnenschaft eliminiert und bloß die Kultivierung mannigfaltiger Lebensweisen jenseits von traditionellen Bindungen forciert. Gegenwärtige Globalisierung sei innerhalb dieser Strömung eine fortschrittliche Stufe, deren Konsequenzen die Grundlagen für eine demokratischere Welt legten. Im Sinne eines

kosmopolitischen, liberalen Zuganges gebe es zukünftig ein globales Gemeinwesen. Die Rolle von Machtverhältnissen wird in diesen Ansätzen aber völlig ausgeblendet (vgl. Mouffe 2007: 48-84).

Diese Thesen haben v.a. über Giddens wesentlich Eingang in das Selbstverständnis von Tony Blairs ‚New Labour‘ gefunden. Dieser Blairismus, der die Hegemonie neoliberaler Werte („Thatcherismus“) eben nicht verwarf, sondern dessen Koordinaten nur mit einem ‚menschlichen Antlitz‘ ausstattete, verabschiedet die Differenz zwischen ‚Links‘ und ‚Rechts‘ und insistiert auf einer Politik der ‚Mitte‘, die eben diese Unterscheidung hinter sich gelassen habe. Es gebe keine Klassen mehr und der Wunsch nach ‚Wahlmöglichkeiten‘ löst den Kampf um Gleichheit ab. Die Sozialdemokratie geht im Neoliberalismus auf (Mouffe 2005).

- Post-politische Konzepte ortet Mouffe aber auch auf dem linken, theoretischen Spektrum. Das um die Begriffe *Empire* und *Multitude* kreisende, postoperaistische Konzept von Negri und Hardt (2002, 2004) biete ebenso kein sinnvolles Verständnis für die Logik des Politischen um die neoliberale Ordnung hegemonial in Frage stellen zu können: Auch im Empire gibt es kein Außerhalb, die Multitude agiert innerhalb des Empires gegen selbiges, um dessen ‚parasitäre‘ Strukturierung von Gesellschaft eines Tages abzuschütteln. Diesem ‚postmodernen Marxismus‘ fehle es an einer politischen Strategie, welche zum Beispiel eine Theorie der Hegemonie sehr wohl verfolge und theoretisch begreifbar werden lässt. Es sei ein theoretischer wie politischer Fehlschluss, Heterogenität (z.B. der globalisierungskritischen Bewegung) selbst und das Fehlen formaler Strukturen als Stärke zu bezeichnen und damit – basierend auf einer Theorie der Immanenz – auch auf Zusammenarbeit mit Gewerkschaften, repräsentativen Parteien oder Institutionen zu verzichten. Das mangelnde Verständnis des Politischen führe bei Hardt und Negri stattdessen zu einer Unfähigkeit, den Aufbau einer Alternative zum Empire zu denken. Auch darin sei ein ökonomischer Determinismus angelegt, der für effektive, politische Interventionen keinen Raum lasse. In ihrer Sehnsucht nach einer ‚absoluten Demokratie‘ radikaler Immanenz seien Hardt und Negri wesentlich apolitisch, weil sie die postmoderne Vision der Sehnsucht nach einer versöhnten Welt träumen würden (vgl. Mouffe 2005, 2007: 140ff).

- Die zentrale theoretische Strömung des postpolitischen Mainstream seien *liberale Theorien und Praktiken*: In ihrem rationalistischen und individualistischen Zugang haben diese keinen Platz für das demokratische *ethos* oder für kollektive Identitäten. Der pluralistischen, sozialen Welt begegnen sie konsens- und harmonieorientiert. Die durch kollektive Identifikation mobilisierte, affektive Dimension von Politik wird von liberalen Zugängen als archaisch zurückgewiesen. Diese Affekte sollten über weitere ‚Modernisierung‘, d.h. Rationalisierung und Individualisierung, überwunden werden. Der

Liberalismus, in seiner vorherrschenden, rationalistischen und individualistischen Form, anerkenne keine kollektiven Identitäten. Die Rolle von Machtverhältnissen und Antagonismen wird in diesen Strömungen daher nicht adressiert. Darunter falle auch Habermas' Theorie der kommunikativen Vernunft bzw. Deliberation, in der die Möglichkeit eines rationalen Konsenses, der mittels freier Kommunikation prinzipiell möglich wäre, aufrechterhalten wird. Die Besonderheit demokratischer Politik hingegen liegt für Mouffe „nicht in der Überwindung des Wir-Sie-Gegensatzes, sondern in der spezifischen Art und Weise seiner Etablierung.“ (Mouffe 2007: 22) Der liberale, rationalistische Ansatz verhindere dies aber, weil dieser die Untilgbarkeit des Antagonismus negiere und stattdessen zwischen den Sphären der Ethik und der Ökonomie oszilliere (Mouffe 2007).¹⁴⁷

All diesen postpolitischen Zugängen sei gemein, dass sie nicht nur an der Realität sozialer Auseinandersetzungen vorbeigehen, sondern auch verkennen, welche zentrale, auch integrative Rolle Konflikte in der modernen Demokratie spielten. Stattdessen wird der Konsens vorausgesetzt, erwünscht oder in kommunikative Verfahren eingeschrieben. Gerade in der Anerkennung und Legitimation von Konflikten – unter gleichzeitiger Zurückweisung von Versuchen, eine autoritäre Ordnung aufzubauen – bestünde aber die Charakteristik moderner Demokratien. Eine funktionierende Demokratie beinhaltet geradezu Zusammenstöße demokratischer, politischer Positionen (Mouffe 2005). Begriffe und Konzepte wie „parteilose Demokratie“, „good governance“, „globale Zivilgesellschaft“, „kosmopolitische Souveränität“, „absolute Demokratie“ (Mouffe 2007: 8) seien dagegen Ausdrücke einer antipolitischen Vision, die „das Politische“ nicht anerkennt. Gerade über diese Verleugnung verschärfe sich aber das antagonistische Potential einer Gesellschaft (Mouffe 2007).

Postpolitische Effekte

Nach Mouffe verweigern diese Ansätze die konstitutive, antagonistische Dimension des ‚Politischen‘ und stehen – anstatt eine Demokratisierung zu bewirken – „am Ursprung vieler gegenwärtiger Probleme demokratischer Institutionen“ (Mouffe 2007: 8). Von einer Sehnsucht nach entpolitisierter Politik, einer Negation des ‚Politischen‘ getragen, verschärfen eben diese Ansätze das antagonistische Potential einer Gesellschaft. Wenn Antagonismen in demokratischen Kanälen nicht zu ‚Agonalitäten‘ transformiert werden können, brechen diese als moralische Konfrontationen auf (Terrorismus, Rechtspopulismus). Welchen Nutzen hätte die Zentralität von Dialog und Deliberation, wenn es keine echten

¹⁴⁷ In dieser Kritik des methodologischen Individualismus liberaler Ansätze bezieht sich Mouffe positiv auf Schmitt (vgl. Kap. 2.1): Das liberale Denken könne „das Politische“ gar nicht fassen. Gegen Schmitt beharrt Mouffe aber darauf, dass der Pluralismus konstitutiv für Demokratie sei (Mouffe 2007: 18ff).

Wahlmöglichkeiten und politischen Alternativen gebe? Postpolitik ist bei Mouffe somit die Verleugnung des (potentiellen) Antagonismus. Und diese Verneinung bedrohe die Zukunft demokratischer Politik selbst (Mouffe 2007).

Mouffe unterscheidet nun drei wesentliche Effekte postpolitischer Verleugnungen des Antagonismus:

- Für die politische Kultur hat die Verweigerung der antagonistischen Dimension nicht wirklich überraschende Folgen: sinkendes Interesse an „Politik“ und steigende NichtwählerInnenanteile. Mit der Orientierung auf konsensuelles Politikmanagement und Toleranz verfehlt die liberale Postpolitik, dass agonale Politik immer mit Leidenschaft und Parteilichkeit einhergehe. Die Betonung von Konsens kann daher zu Desillusionierung und Apathie führen. „Sobald politische Grenzlinien verschwimmen, wird die Dynamik von Politik gebremst und die Konstitution erkennbarer politischer Identitäten verhindert.“ (Mouffe 2005: 50) Wenn es keine fundamentalen Unterschiede zwischen den Parteien mehr gibt und deren SpindoktorInnen ihre identischeren Produkte mittels Werbestrategien verkaufen wollen, steigt die Politikverdrossenheit und sinkt die Wahlbeteiligung. Dies führe zu einem beobachtbaren Legitimationsverlust demokratischer Institutionen (Mouffe 2007).

- Dort wo dieser, für die Demokratie konstitutiver Antagonismus, verneint wird, besteht die Gefahr, dass diese Konfrontation verschoben wird hin zu einer Auseinandersetzung zwischen „nicht-verhandelbaren moralischen Werten und essenzialistischen Identifikationsformen wie im Fall der *identity politics*“ (Mouffe 2005: 49). Die Leugnung politischer Konflikte und das politische Zusammenrücken in der ‚Mitte‘ führt nun eben nicht zu einer reiferen, versöhnten Gesellschaft, sondern ein Ergebnis besteht darin, dass andere kollektive Identitätstypen anwachsen, „die sich um religiöse, nationalistische oder ethnische Identifikationsformen bilden“ (ebd.: 50). Diese Entwicklungen von Fanatismen stoßen in ein Vakuum, das die Abkehr von konkurrierenden, demokratischen Identifikationsformen lässt. Gleichzeitig etabliert sich ein moralischer Diskurs, der u.a. diese Fanatismen verurteilt. Eine zentrale These von Mouffe lautet daher, dass ‚das Politische‘ gegenwärtig in moralischen Registern ausgetragen wird: Die Wir/Sie-Unterscheidung verschiebt sich von der Politik (Links vs. Rechts) hin zur Unterscheidung in Gut und Böse bzw. Falsch und Richtig (Mouffe 2005).

- Rechtspopulistische Wahlerfolge sind dabei Symptome einer Politik, die in der Mitte zusammenrückt und keine Alternativen bietet. Indem die postpolitische Form der Politik um Konsens und Dialog gruppiert ist und sich darauf beschränkt, das reibungslose Funktionieren der Märkte sicherzustellen, kanalisiert sich der politische Wille in den rechten Anti-Establishment-Parteien. Kann der Antagonismus über politische Institutionen nicht ‚agonal‘ angenommen werden, bricht er als unpolitischer Konflikt in anderen Bereichen durch. Wenn die ‚agonale‘ Konfiguration des Antagonismus fehlt, haben die Leidenschaften kein Ventil,

wodurch die demokratische Konfrontation ersetzt zu werden droht von Auseinandersetzungen zwischen essentialistischen Formen der Identifikation. Statt dieses Phänomen sinnvoll zu analysieren bzw. auf adäquatere Weise politisch zu bekämpfen, werden die Wahlerfolge von rechtspopulistischen Parteien von den liberalen Eliten aber meist nur moralisch verurteilt: „Wenn demokratische Politik ihre Fähigkeit verloren hat, die Menschen für ganz bestimmte politische Projekte zu mobilisieren, und wenn sie sich darauf beschränkt, die notwendigen Voraussetzungen für das reibungslose Funktionieren des Marktes sicherzustellen, dann haben politische Demagogen die besten Voraussetzungen, der weitverbreiteten Frustration eine Stimme zu verleihen.“ (Mouffe 2007: 93) (Mouffe 2007: 85ff). Deshalb dürfe eine ‚radikale Politik‘ auch nicht per sei lokale und nationale Bindungen als reaktionär verdammen. Diese Bindungen gelte es vielmehr in ihrer affektiven Dimension um demokratische Ziele herum zu organisieren, um dieses Potential nicht rechtspopulistischen Bewegungen zu überlassen (Mouffe 2005; vgl. Mouffe 2000b).

- Die Erfolge dieser Rechtspopulismen werden meist von den liberalen Eliten oder den sozialdemokratischen Parteien moralisch verurteilt, womit die *Moralisierung* als weiteres Element bzw. als zusätzlicher Effekt postpolitischer Zustände bezeichnet werden muss. Diese Moralisierung ist nun zum einen Ausdruck für die Unfähigkeit postpolitischer Stränge, mit dem Erstarken rechtspopulistischer Parteien umzugehen. Weshalb diese auch als archaische Wiederkehr alter Mächte (z.B. des Nationalsozialismus im Falle des Aufstiegs der österreichischen FPÖ) gedeutet werden. Eine moralische Verurteilung dieser Bewegungen konzentriert die Leidenschaften auf ein nicht-politisches Gefühl der Genugtuung, auf der rechtschaffenen Seite der ‚guten‘ DemokratInnen zu stehen. Diese moralische Reaktion versichert sich ihres eigenen ‚Gutseins‘. Dabei wird auf eine politische Beziehung völlig verzichtet, die Wir/Sie-Unterscheidung verschiebt sich auf eine konsensuelle Beurteilung dessen, was ‚böse‘ sei. Politische Antagonismen werden in moralischen Kategorien formuliert. Die Gefahr in dieser moralischen, postpolitischen Abkehr vom ‚Agonismus‘ besteht wiederum darin, dass der ‚böse‘ Andere nicht mehr in der demokratisch-pluralistischen Kategorie des Gegners adressiert wird, sondern als Feind letztlich beseitigt werden soll (Mouffe 2007).

Hegemonie

Gegenüber diesen postpolitischen Visionen und dementsprechenden realpolitischen Praktiken plädiert Mouffe für eine hegemoniale Politik, die deren theoretischen Fehlschlüssen wie entpolitizierenden Effekten entgegenzutreten verspreche.

Hinsichtlich der globalisierungskritischen Bewegung betont Mouffe, dass die Frage der Organisation, d.h. die Frage nach der Artikulation zwischen unterschiedlichen Elementen wie Einsätzen der Bewegung, zentral ist. „Damit die Bewegung zu einer im strengen Sinn

politischen werden kann und in die Lage versetzt wird zu intervenieren und den Gang der Ereignisse zu beeinflussen, müsse sie eine hegemoniale politische Artikulation zwischen all den verschiedenen Kämpfen herbeiführen – von den ökonomischen zu den politischen, sozialen und kulturellen.“ (Mouffe 2005: 28) Ein solch ‚kollektiver Wille‘ könne nur über die Bildung von ‚Äquivalenzketten‘ (vgl. Kap. 3.1) hergestellt werden, wobei der Gegner dieses Willens keine Abstrakta wie ‚Kapitalismus‘ oder ‚Empire‘ sein sollen, sondern konkrete Knotenpunkte der Macht- bzw. Herrschaftsausübung des neoliberalen Kapitalismus. Die gemeinsame Artikulation bzw. Organisation unterschiedlicher Interessen und Forderungen ist *die* politische Frage schlechthin: „Das Ziel radikaler Politik besteht darin, eine kollektive politische Identität durch das Prinzip demokratischer Äquivalenz zu artikulieren.“ (Mouffe 2005: 38) Damit die internen Differenzen dieser Äquivalenzketten nicht in eins fallen, d.h. identisch werden, braucht es einen Gegner, ein Außen, das diesem artikulierten ‚gemeinsamen Willen‘ entgegensteht (vgl. Kap. 3.1). Sowohl deliberative Demokratiemodelle als auch die ‚Multitude‘ weichen dieser Frage des eigentlich Politischen aus. Eine politische Strategie der Transformation von Machtverhältnissen müsse auch die Institutionen berücksichtigen und könne keinen Exodus der ‚reinen Politik‘, d.h. der bloßen radikalen Negation des Bestehenden, betreiben. Radikale Politik im Mouffe’schen Sinne muss immer auch in Institutionen lokalisiert sein und über eine Politik des Stellungskrieges (Gramsci) Machtverhältnisse transformieren. Die Vielzahl an diesen Knotenpunkten verlange vielfältige Widerstandspraktiken und (auch lokale) Strategien, wobei deren Verknüpfung eine zentrale politische Aufgabe darstellt. Eine reine, antistaatliche Politik oder aber eine Beschränkung auf zivilgesellschaftliche Aktivitäten greife völlig zu kurz und/oder hat kontraproduktive Effekte. Hegemoniale Politik hingegen müsse die Machtverhältnisse bzw. –geografien, die die gesellschaftlichen Institutionen ausbilden, angreifen und für demokratische Herausforderungen öffnen, d.h. diese Institutionen neu entwerfen. Dabei dürfe keine falsche, ‚essentialistische‘ Dichotomie zwischen Zivilgesellschaft und Staat aufgebaut werden, könne doch manchmal letzterer der Ort für die Bekämpfung von Unterdrückungsverhältnissen sein. Demokratisierung müsse die Maxime sein, egal auf welcher Ebene (Mouffe 2005).

Der neoliberalen Globalisierung müsse nach Mouffe auf europäischer Ebene effektiv entgegengewirkt werden. Es gelte ein alternatives, ökonomisches wie gesellschaftliches Modell dazu aufzubauen. Um Europa in einer neuen, multipolaren Weltordnung zu positionieren, müsste der Kern europäischer Identität – die Institutionen des Wohlfahrtsstaates – gegenüber der Neoliberalismus verteidigt werden. Das diesen Institutionen zugrunde liegende Ideal der Gleichheit und Umverteilung müsse reanimiert werden, was auch nur über deren Transformation, d.h. Demokratisierung, vonstatten gehen könne (Mouffe 2005). Ziel demokratischer Praxis müsse daher die Schaffung einer

lebendigen, öffentlichen und ‚agonalen‘ Sphäre sein, in der verschiedenen hegemoniale Projekte die Konfrontation suchen können (Mouffe 2007).

Die Frage müsse lauten: „Wie lässt sich eine wahrhaft pluralistische demokratische Ordnung herbeiführen?“ (Mouffe 2005: 37) Wenn nun jede Ordnung hegemonial strukturiert ist und es kein ‚Jenseits der Hegemonie‘ gibt, liege die radikal-demokratische Aufgabe in der Etablierung und Ausbildung von pluralen, politischen Räumen. Solch radikale Politik könne sich nun nicht in der gesellschaftlichen ‚Mitte‘ verorten, sondern müsse auf eine tief greifende Transformation von Machtverhältnissen abzielen. Dazu brauche es neue Allianzen, ein neues hegemoniales Projekt, das den Kampf um Gleichheit wieder auf die politische Agenda setzt und damit den neoliberalen Doktrinen entgegensteht (Mouffe 2005). Der Neoliberalismus stehe in seiner unangefochtenen Hegemonie der Einführungen einer agonalen Politik entgegen, behaupte dieser doch stetig seine Alternativenlosigkeit bzw. die beste aller Welten zu sein (Mouffe 2007). Für dieses hegemoniale Projekt brauche es auf programmatischer Ebene: Umverteilung und Verringerung der Lohnarbeit; Entwicklung solidarischer Ökonomien; Einführung eines Grundeinkommens; Demokratisierung von Institutionen des Wohlfahrtsstaates; Zähmung des Kapitalismus auf transnationaler Ebene. Darüber solle sich ein neuer, historischer Block formieren, der diese Hegemonie etabliert (Mouffe 2005).

4.2 Jacques Rancière – Postdemokratie als konsensuelle Polizei

In seiner Kritik an gegenwärtigen Zuständen orientiert sich Rancière wesentlich an seinem Konzept der Polizei (vgl. Kap. 3.2). Er ortet gegenwärtig eine Abwesenheit von Politik und politischen Subjektivierungen. Rancière kritisiert die real existierenden Demokratien als solche, weil diese nicht die Eröffnung von Räumen zuließen, in denen es zu einer Neuaufteilung der sinnlichen Welt kommen könnte. Die westlichen politischen Systeme seien wesentlich der Ordnung der Polizei zuzurechnen. Da diese Ordnung – assistiert durch Meinungs- und Sozialforschung – den Anspruch auf die Inklusion aller stellt und sich selbst dementsprechend wahrnimmt, „wehrt sie jeden Versuch, eine wirkliche Unterbrechung der existierenden Ordnung zu bewirken, ab und verhindert auf diese Weise gerade die ‚Konstitution‘ eines politischen ‚Volkes‘“ (Niederberger 2004: 144). Postdemokratie lässt das spezifische politische Handeln und dementsprechende Subjekte verschwinden. Sie ist die Übereinstimmung staatlicher Formen mit gesellschaftlichen Verhältnissen.

Hätte es in den 1960 und 70er Jahren – obwohl damals der Politik im Namen des Sozialen oftmals die Eigenständigkeit abgesprochen wurde – noch eine Vielzahl von politischen Subjektivierungsweisen gegeben, so hätten wir es heute mit einer ständig abnehmende

Anzahl von AkteurInnen der Politik zu tun. Diese Abwesenheit gehe mit einer „politischen Praxis einher, von der das Politische immer mehr ins Abseits gedrängt wird, von der es zu kaum mehr fähig, als sich hier und da den Schwankungen des Weltmarktes anzupassen, erklärt wird.“ (Rancière 1997b: 64f) Mit dem Ausdruck Postdemokratie versucht Rancière „eine Form des Verfalls der Demokratie zu kennzeichnen, die in den westlichen Gesellschaften vorzufinden ist und sich ihrem Wesen nach in der Vorstellung zusammenfaßt, die einzig annehmbare Funktionsweise der Demokratie sei die der Entzauberung.“ (Rancière 1997a: 94) Postdemokratie ist das *Idyll der konsensuelle Demokratie*, d.h. im Sinne Rancières ein Widerspruch in sich. Postdemokratie solle das Paradoxon bezeichnen, „das unter dem Namen der Demokratie die konsensuelle Praxis der Auslöschung der Formen demokratischen Handelns geltend macht.“ (Rancière 2002: 111) Sie ist die „Regierungspraxis und die begriffliche Legitimierung einer Demokratie nach dem Demos (...), reduzierbar also auf das alleinige Spiel der staatlichen Dispositive und der Bündelung von Energien und gesellschaftlichen Interessen.“ (ebd.), wobei die Formen des Staates mit dem Zustand der gesellschaftlichen Verhältnisse praktisch und im Denken in Übereinstimmung gebracht werden. Die konsensuelle Demokratie ist eine Herrschaft, die von der Meinung und vom Recht bestimmt wird. Es gibt keine demokratischen Erscheinungen mehr, weil das Volk der ‚öffentlichen Meinung‘ immer schon präsent ist (z.B. in der Meinungsforschung) und mit dem gemeinschaftlichen Ganzen identifiziert wird: Ist aber alles immer schon sichtbar, gibt es keinen Platz mehr für die der demokratischen Politik eigenen Konstituierung nicht-identischer Subjekte, „die die Gleichartigkeit des Sinnlichen stören, indem sie die getrennten Welten zusammen sehen lassen, indem sie Welten strittiger Gemeinschaften organisieren“ (Rancière 2002: 114).

So gelte heute gemeinhin die Demokratie als umso erfolgreicher, je weniger demokratische Leidenschaftlichkeit darin gezeigt werde. Mit dem ‚Triumph‘ über totalitäre Systeme gab es einen Legitimierungsschub für westliche Demokratien und es wurde generell Zweifel an der Demokratie – zum Beispiel als Gegenüberstellung einer formalen und realen Demokratie in marxistischen Zugängen – desartikuliert: „Es scheint, daß es von nun an möglich ist, ohne Hintergedanken die Formen der Demokratie aufzuwerten, Demokratie einfach mit Rechtsstaat gleichzusetzen, den Rechtsstaat mit dem Liberalismus, auf diese Weise die Demokratie als ideale Form der Verwirklichung der *physis* der tätigen und begehrenden Menschen im gemeinschaftlichen *nomos* anerkennend.“ (Rancière 1997a: 95f) Die Überschreitung, die Anmaßung von Politik, die der Idee und den Praktiken des *demos* inhärent ist, wurde aufgegeben: „So wird in der Tat behauptet, daß dieses überdeterminierte Volk dem wahren politischen Vertrag im Weg stand, der das Übereinkommen von Individuen und Gruppen hinsichtlich rechtlich-politischer Formen regelt, durch die das Zusammenleben aller und die optimale Partizipation von allen an den Gütern der

Gemeinschaft gewährleistet werden soll.“ (ebd.: 96) Doch die Abwesenheit des ‚Volkes‘ und der marxistischen Forderung nach einer ‚realen Demokratie‘ habe nun mitnichten zu einer Rehabilitierung der formellen, demokratischen Institutionen wie Prozesse geführt. Ganz im Gegenteil ortet Rancière einen Verfall der parlamentarischen Repräsentation und eine ausgeweitete politische Macht von Instanzen ohne politische Verantwortung (ExpertInnen, RichterInnen, Kommissionen). Der gegenwärtigen demokratischen Besonnenheit geht es darum, „daß die Ausübungsformen der Politik der Seinsweise der Gesellschaft, den Formen, die sie in Bewegung halten, den Bedürfnissen, Interessen und sich durchkreuzenden Wünschen, aus denen sie gewebt ist, angemessen sein müssen.“ (ebd. 97) Es gehe um Anpassung an Optimierungsberechnungen, Individualisierungs- und Solidarisierungsprozesse. Wahrnehmbares Sein falle mit ihren politischen Formen zusammen. Gegenwärtige politische Praxis ist damit der Polizei zuzuordnen, weil Demokratie bzw. Politik immerzu mit den vorhandenen Weisen des Regierens und ihren Institutionen gleichgesetzt werde. Die spezifische Erscheinungssphäre des Volkes (vgl. Kap. 3.2) wird ge- und verleugnet (vgl. Rancière 2002: 105ff).

Fünf Charakteristika postdemokratische Zustände lassen sich aus Sicht Rancières angeben: Konsensorientierung, das verstärkte Auftauchen von Rassismen, die Verschiebung des Streits in ein rechtsstaatliches Problem, die staatliche Selbstlegitimierung mittels Ohnmachtsbekundungen und die Umwandlung der demokratischen in eine humanitäre Bühne.

(1) Postdemokratie ist „das Angebot einer Demokratie, von der die Differenz des Volkes zu sich selbst aufgehoben wird, gleichzeitig damit aber auch die subjektive Macht, der diese Differenz zu ihrem Dasein verhalf: die Macht, Fälle zu finden, die es ermöglichen, Gleichheit und Ungleichheit zusammen zu sehen, und das heißt auch, die Erfindung von Darstellungsformen des Vermögens der Namenlosen.“ (Rancière 1997a: 108) Die Form dieser Postdemokratie ist der *Konsens*. Es handelt sich um die Idee einer Demokratie ohne *demos*, die sich im einfachen Zusammenspiel von Staat und Gesellschaft herausbildet. „Die sogenannte konsensuelle Demokratie hat es sich zum Prinzip gesetzt, die störend/gestörte Erscheinung und die immer unegalitäre Berechnung des Volkes hinter den erschöpfenden Vorstellungsverfahren des Volkes und seiner Teile und der Harmonisierung von Teilberechnung und Ganzheitsbild zum Verschwinden zu bringen.“ (ebd.: 109) Das Ganze der ‚öffentlichen Meinung‘ wird mit dem Körper des Volkes identisch gesetzt. Wenn die gegenwärtige Politik wesentlich über Meinungsforschung funktioniert, wird die Erscheinung des Volkes als eigene Sphäre (ungerade, unberechenbar, unrepräsentierbar) verunmöglicht. Die permanente Simulation verhindert die Erscheinung des *demos*. Das Volk tritt nur mehr als Objekt eines statistischen Erkenntnisinteresses auf, an Hand dessen Berechnungen und

Vorhersagen getätigt werden können. Dieses selbstidentische Volk kann in seine Teile (Kategorien, Variablen, etc.) zerlegt werden, denen jeweilige Spezifika und/oder Interessen zugeordnet werden können. Das Volk der Meinungsforschung ist identisch mit seinen Teilen (Rancière 1997a). Die politischen Subjektivierungen, die Erscheinungen des *demos* und des Streits werden vom postdemokratischen Konsens als ‚archaisch‘ zurückgewiesen (Rancière 2002). Wird der herrschende Konsens einmal gebrochen, seien die herrschenden Eliten und ExpertInnen schnell mit einer ‚Erklärung‘ zur Stelle, nämlich *Populismus*: „The hope is that under this name they will be able to lump together every form of dissent in relation to the prevailing consensus, whether it involves democratic affirmation or religious and racial fanaticism. And it is hoped that a single principle will come to be ascribed to this thus-constituted ensemble: the ignorance of the backward, the attachment to the past, be it the past of social advantages, of revolutionary ideals, or of the religion of ancestors. (...) This name at once masks and reveals the intense wish of the oligarch: to govern without people, in other words, without any dividing of the people; to govern without politics.” (Rancière 2006: 80)

(2) Und eben weil demokratische Leidenschaften abgekühlt sind, der ‚Skandal der Politik‘ aufgehoben wurde, kommt es zu einer Rückkehr eines anderen Volkes: Anstelle ‚des verallgemeinerten rousseauistischen und marxistischen Volkes‘ erscheint fast überall ein ethnisches, als Selbstidentität bestimmtes Volk, der Eine Körper, der sich gegen den Anderen zur Geltung bringt.“ (Rancière 1997a: 98) Damit ist das Sprießen der *Rassismen*, der partikularen ethnischen Identifizierungen (v.a. nach 1989) angesprochen. Dieses Phänomen dürfe nun nicht modernisierungstheoretisch behandelt werden, im Sinne von *Rassismen* als noch nicht überwundene, archaische Fixierungen. Vielmehr korreliere deren Auftauchen mit der postdemokratischen Abkehr von (Klassen-)Kämpfen bzw. vom *demos* zugunsten einer ‚vernünftigen‘ Staatsverwaltung. Das Problem bzw. die Mitursache für das Wiederauftauchen von *Rassismen* und anderen Identitätsfixierungen ortet Rancière darin, dass die sozialen Körper keinen Abstand zu sich selbst, keine Zwischenräume für Subjektivierung – und damit Politik – zuließen: „Die Auslöschung dieser politischen Weisen der Erscheinung und der Subjektivierung des Streithandels hat zur Folge, daß es im Realen zur brutalen Wiedererscheinung einer Andersheit kommt, die nicht mehr symbolisiert werden kann.“ (ebd.: 119)¹⁴⁸ Wurden EinwandererInnen früher als (Fremd-)ArbeiterInnen bezeichnet, so ist der Einwanderer von heute „zuallererst ein Arbeiter, der seinen zweiten Namen verloren hat, der die politische Form seiner Identität und seiner Andersartigkeit, die

¹⁴⁸ *Rassismen* sind damit unmittelbar an den postdemokratischen Konsens gekoppelt: „The trouble is that racism is not the symptom but the disease – the disease, in fact, of consensus itself, the loss of any measure of otherness. The transmogrification of the other to the frenzied point of pure racist rejection and the erasure of the other through the problematization of immigration are two sides of the same coin. It is the ‘sensible’ supplanting of appearance by exhibition, of imparity by counting and of grievance by consensus that invites the monster back to where the political fails to reach.” (Rancière 1995: 104f)

Form einer politischen Subjektivierung der Zählung der Ungezählten verloren hat. Es bleibt ihm nur mehr die soziologische Identität, die in anthropologische Nacktheit einer unterschiedlichen Rasse und Hautfarbe umkippt. (...) Die post-demokratische Objektivierung des ‚Problems‘ der Einwanderer geht mit der prä-politischen Fixierung einer grundsätzlichen Andersartigkeit, eines Gegenstandes absoluten Hasses einher.“ (Rancière 2002: 128) Gerade indem der politische Akt als Subjektivierungsweise von Differenz auftritt, verhindert er, dass sich Differenz als „irreduzible Andersheit und hasserfüllte Versammlung“ (Rancière 1997a: 121) in Identitäten verfestigt.

(3) Postdemokratische Zustände zeichnen sich drittens dadurch aus, dass sie den für Politik konstitutiven Streit in ein *Problem* verwandeln, das einer staatlichen Lösung zuzuführen sei. Das geäußerte Unrecht (vgl. Kap. 3.2) soll behandelt und als Problem objektiviert werden. Dabei hat der Staat die Aufgabe, „den Spielraum der darin eingeschlossenen Wahl, das eingesetzte Wissen, die darin inbegriffen Teile des gesellschaftlichen Körpers und die Partner, die konstituiert werden müssen, um Probleme zu besprechen, zu kennen.“ (Rancière 1997a: 111) Die AkteurInnen gesellschaftlicher Konflikte verschwinden in der rechts-staatlichen Behebung von Mängeln und der Objektivierung von Problemen (Rancière 1997a). Die Ausweitung des Rechtlichen bzw. die Identifikation von Rechtsstaat und Demokratie sei somit ebenso Kennzeichen postdemokratischer Legitimationsformen: Auf einer Ebene „unterwerfe“ sich legislative Praxis der gelehrten, rechtlichen Macht jener ExpertInnen, die das Verhältnis von Verfassung und der von ihr definierten Gesellschaft bestens zu kennen glauben. Dies deutet Rancière als staatliche Übermacht über das Politische, ihr strategischer Versuch, „das Politische seiner dem Staat vorangehenden Initiative zu berauben.“ (ebd.: 112) Andererseits wird versucht, Rechte und Rechtsregeln in allen gesellschaftlichen Sphären zu installieren. Das Recht will den Streit, das für Politik zentrale Unrecht, an sich regeln: „Heute dient die Gleichsetzung zwischen Demokratie und Rechtsstaat dazu, eine Herrschaft der Identität der Gemeinschaft mit sich selbst zu erzeugen, die Politik unter einem Begriff des Rechts verschwinden zu lassen, der sie mit dem Geist der Gemeinschaft gleichsetzt.“ (Rancière 2002: 118).

(4) Viertens gewinnen die gegenwärtigen, postdemokratischen Regierungen gerade dadurch an Legitimität, *weil* sie – u.a. unter Hinweis auf wirtschaftliche Globalisierung – ihre Ohnmacht behaupten: „Das Thema des gemeinsamen Willens wird ersetzt vom Thema der Abwesenheit des eigenen Willens, des Vermögens zum autonomen Handeln, das mehr wäre als bloße Verwaltung des Notwendigen.“ (Rancière 1997a: 114f) Es stünden keine Wahlmöglichkeiten mehr zur Verfügung. Während früher marxistische Kritik an der „Demokratie“ lautete, dass diese verhülle, dass staatliche Politik im Wesentlichen die *Verwaltung des Kapitals* sei, so dient dieser Hinweis den heutigen Regierungen vielfach als positiv gewendete Rechtfertigung für ihr (Nicht-)Handeln: „Die absolute Gleichsetzung der

Politik mit der Verwaltung des Kapitals ist nicht mehr das beschämende Geheimnis, das die ‚Formen‘ der Demokratie maskieren würden (sic!), sie ist die erklärte Wahrheit, mit der sich unsere Regierungen legitimieren.“ (Rancière 2002: 123) Postdemokratie sei daher weniger ein „leerer Zustand“, als zuallererst eine neue Regierungsweise, die sich zwischen der Verwaltung des Überflusses und der Verwaltung von Krisen bewege. Die autorisierten RepräsentantInnen verabschieden sich von der Politik selbst, wobei sich die Meinung durchsetzt, dass „sich die Entscheidungen von selbst aufdrängen und die eigentliche Arbeit der Politik nichts anderes wäre als die punktuelle Anpassung an den Weltmarkt und die ausgewogene Verteilung des Profits und der Kosten dieser Anpassung.“ (Rancière 2002: 8) In der Postdemokratie wird Politik zwischen wirtschaftlicher Notwendigkeit und rechtlicher Regel zerrieben (Rancière 1997a). Mit dem Begriff der Postdemokratie tritt Rancière der vorherrschenden Meinung entgegen, die die Demokratie als „Vertrag“ betrachte, einen „einfachen Vertrag der Delegation, in dem der Konsens darauf abzielt, die Macht an jene zu übertragen, die am fähigsten sind, den unendlich kleinen Spielraum zu verwalten, den die Notwendigkeit anbietet, um die gemeinschaftliche Produktion des Reichtums und Möglichkeit eines jeden, darin ‚seinen‘ Teil zu ergreifen, zu optimieren“ (ebd.: 121) Die gegenwärtigen politischen Regime seien nun aber eben keine Demokratien, sondern eine „aufgeklärte und kontrollierte *Oligarchie*“ (ebd.). Jeder Staat ist oligarchisch, wobei die ‚öffentlichen Aufgaben‘ von einer Allianz aus staatlichen und ökonomischen Oligarchien monopolisiert werden (Rancière 2006).

(5) In postdemokratische Zustände zu intervenieren heißt nun, die nihilistischen Bestrebungen, d.h. Verleugnungen und Abschaffungen von demokratischer Politik, aufzuzeigen. Gegenwärtig fänden diese u.a. in der Umwandlung einer demokratischen Bühne in eine *humanitäre Bühne* statt. Die Menschenrechte dienen keiner Politisierung mehr, sondern werden als individuelle Eigenschaften unmittelbar den Personen als deren RechtsinhaberInnen zugeschrieben: „Genauer gesagt wird also dieser Mensch (...) auf das Paar von Opfer – die pathetische Gestalt desjenigen, dessen Menschlichkeit verneint wird – und Henker – die monströse Gestalt dessen, der die Menschlichkeit verneint –, reduziert.“ (Rancière 2002: 135) Die internationalen Verwalter der Menschlichkeit unterstützen erstere, während zweitere (moralisch, militärisch) bekämpft werden. Beiderlei staatliche (internationale) Initiativen fänden nun aber jenseits des demokratischen Streits statt. Ethik ersetzt Politik. Politisches Handeln selbst werde heute von den staatlichen Regierungen und der weltweiten Polizei des Humanitären verhindert (Rancière 2002). Interventionen in die Postdemokratie sollten auf die Unzulänglichkeit einer realistischen Herangehensweise – diese schafft das „Unmögliche“ ab – hinweisen und die Möglichkeit von Politik, deren Orte und Namen adäquat nachvollziehen, d.h. auch der polizeilichen Logik gegenüberstellen. Es sei weiters auch nötig, „das ‚Recht‘ des Unmöglichen zu reaffirmieren: nicht einfach im

Sinne eines Rechts zu träumen, sondern im ontologischen Sinn, der impliziert, daß das Reale des Ereignisses es nicht nötig hat, sich durch den Beweis seiner Möglichkeit zu rechtfertigen.“ (Rancière 1997c: 146). Ziel ist die Repolitisierung von Konflikten, „so that they can be adressed, restore names to the people and give politics back its former visibility in the handling of problems and resources.“ (Rancière 1995: 106)

Zwei anders gelagerte Gegenwartsdiagnosen – die philosophische Rede von der „*Rückkehr der Politik*“ und die soziologische vom „*Ende der Politik*“ – analysiert Rancière dabei als „komplementäre Weisen, die Politik in der einfachen Beziehung zwischen einem Zustand des Sozialen und einem Zustand des staatlichen Dispositivs zu annullieren.“ (Rancière 2008b: 45). Beide Zugänge verleugnen die für die demokratische Politik kennzeichnende Subjektivierung (vgl. 3.2). Indem sie den für die Politik kennzeichnenden Dissens bestreiten, sind diese Debatten – und auch die gegenwärtigen politischen Regime – am Konsens orientiert. Der Konsens leugnet den Dissens, den Abstand des Sinnlichen zu sich selbst bzw. die überschüssigen Subjekte, d.h. den ‚Anspruch der Anspruchslosen‘. Er reduziert Politik auf Polizei, weil er die politische Gemeinschaft auf die darin vorhandenen Beziehungen und Bestrebungen zwischen Teilen und Interessenslagen begrenzt.

An der philosophischen Rede von der „*Rückkehr der Politik*“, die nach 1989 die Politik vom Sozialen trennen wollten – vielfach unter Bezugnahme auf Arendt –, kritisiert Rancière, dass diese Ansätze übersehen, dass das ‚Soziale‘ eben keine eigene Sphäre darstelle, sondern immer schon ein strittiger Gegenstand der Politik sei. Indem vielfach, in Distanz zu marxistischen Konzeptionen, die Politik vom „Sozialen“ isoliert und ihr ein eigener Ort zugestanden werde, blieben aber vielfach nur der Staat und dessen Praktiken als ebenjener Ort übrig.¹⁴⁹ Damit werde aber wiederum Politik selbst beseitigt (Rancière 2008b).

Die soziologische These vom „*Ende der Politik*“, die die Existenz eines Zustandes des Sozialen postuliert, in dem Politik keinen Seinsgrund mehr habe, sieht Rancière innerhalb zweierlei Stränge am operieren: einerseits in Fukuyamas rechtshegelianischem „*Ende der Geschichte*“ (Fukuyama 1992), worin „Politik“ in ihrer liberaldemokratisch-kapitalistischen Ausformung ihr Ende erreicht hätte. Andererseits beobachtet er einen zweiten Strang heideggerianisch-situationistischer Prägung, welcher meine, dass die politischen Formen nicht mehr der „Fluidität und Künstlichkeit der aktuellen, wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Beziehungen“ (Rancière 2008b: 46) entspreche. Beide Stränge gehen davon aus, dass die kapitalistische Logik Politik überflüssig mache – einmal affirmativ gewendet, einmal als Suche nach neuen spielerischen Formen von „Politik“, die den

¹⁴⁹ Diese, von sozialwissenschaftlichen Ansätzen ‚gereinigten‘ Ansätze der „*Rückkehr der Politik*“ brächten kaum mehr zustande „als gängige Ansichten über Recht, Rechtsstaat, Gesetz und Konsens zu beglaubigen, die dem Selbstverständnis der liberalen Demokratien angehören.“ (Rancière 1997b: 64)

jeweiligen sozialen Formen des Sozialen entsprechen soll. Beide verkennen damit aber nach Rancière, dass Politik eben nicht ihren Seinsgrund im Sozialen habe (Rancière 2008b).

4.3 Alain Badiou – Demokratischer Materialismus

Zwar verwendet Badiou weder den Begriff der Postpolitik noch den der Postdemokratie, doch lassen sich die Elemente seiner Analysen zur gegenwärtigen Situation auf Grund ihrer Anschlussfähigkeit vor allem an Rancières Bestimmungen realer Verhältnisse ohne große theoretische Probleme darunter subsumieren. In der Folge werden aus den Aufsätzen Badiou (1997a,1997b,1997c), seinen Monografien zur Politik (Badiou 2002, 2003c, 2008b), seiner Diskussion von Ethik (Badiou 2003a) und der Bestimmung der Gegenwart als ‚demokratischer Materialismus‘ (Badiou 2009) die zentralen Aussagen über den Zustand gegenwärtiger Welt destilliert: diese verleugne und ignoriere das politische Wahrheitsereignis und sei im Wesentlichen das herrschaftliche Zusammenspiel von Kapital und Staatlichkeit. Politik in ihrer universellen Singularität und Philosophie, deren Bedingung eben u.a. generische Prozeduren der Politik sind (vgl. Kap. 3.3), sehen sich mit einer gegenwärtigen Situation konfrontiert, die sowohl diese Form der Politik als auch Philosophie in der Badiou’schen Konzeption auf die Probe stellt. Zusätzlich ortet Badiou die Vorrangigkeit einer „Politik der Furcht“ und einer „Ethik der Differenz“, die einer emanzipatorischen Prozedur von Politik entgegenständen. Abschließend sollen mit Badiou etwaige politische Auswege aus der Situation angedeutet werden.

Demokratischer Materialismus

Im Vorwort zu seinem zweiten, grundlegenden philosophischen Werk „Logiken der Welten“ (Badiou 2009) stellt Badiou seine ‚materialistischen Dialektik‘ einem ‚demokratischen Materialismus‘ gegenüber, welcher gegenwärtig in den Überzeugungen vorherrsche und welcher im Axiom zusammenläuft: „There are only bodies and languages“ (ebd.: 1) – und eben keine Wahrheitsprozeduren. Materialistisch sei dieser, weil darin die Individuen den objektiven Status ihrer Körper und deren Endlichkeit anerkennt. Die Körper und deren Begehren werden – ganz postmodern – nicht nur mit Produktion, sondern auch mit Subjektivität selbst, identifiziert. Es komme zu einer Gleichsetzung von Existenz-Individuum-Körper, wobei ein entpolitisierte Menschenrechtsbegriff – als Bioethik – die lebenden Körper schützen soll. Demokratisch ist dieser Materialismus, weil er über eine juristische Gleichheit die Pluralität der ‚Sprachen‘ anerkennen will: „Communities and cultures, colours and pigments, religions and clergies, uses and customs, disparate sexualities, public intimacies and the publicity of the intimate: everything and everyone

deserves to be recognized and protected by law.“ (ebd.: 2) Der Konsens des ‚demokratischen Materialismus‘ schreibt dabei ein Grenze fest für seine vielfältige Toleranz: Eine Sprache, die diese universelle, juristische Gleichheit aller Sprachen nicht anerkenne und damit diese Grenze überschreite, könne von dieser Gleichheit nicht profitieren oder wird als ‚totalitär‘ bezeichnet, wenn sie andere Sprachen oder Körper regieren/regulieren wolle. An diesem Punkt schlage die Toleranz in Intervention um. Die gegenwärtige Konjunktur des ‚demokratischen Materialismus‘ anerkennt keine Wahrheitsprozeduren im Badiou’schen Sinne und ist u.a. um folgende Signifikanten gruppiert: ‚modesty‘, ‚teamwork‘, ‚fragmentary‘, ‚finitude‘, ‚respect for the other‘, ‚ethics‘, ‚self-expression‘, ‚balance‘, ‚pragmatism‘, ‚cultures‘” (ebd.:8). Darin anerkennt dieser Materialismus nur zwei ‚subjektive‘ Formen: Individuen und Gemeinschaften. Das Subjekt einer Wahrheit – wie Badiou es konzipiert (vgl. Kap. 3.3) – hat darin keinen Platz, substrahiert sich dieses doch von jeder Gemeinschaft oder Individuation als universelle Singularität (Badiou 2009).

Staatliche Leugnung der politischen Ereignisse

Hinsichtlich der Politik verkündet der ‚demokratische Materialismus‘: Es gibt kein politisches Wahrheitsereignis und kein politisches Subjekt, das der Ort dieser universellen Wahrheit sein könne. Diese Leugnung des Ereignisses bzw. dessen nachträgliche Desavouierung ist ein Kernelement gegenwärtiger Zustände. Der zentrale Wahlspruch dazu lautet: „Eigentlich ist nichts passiert.“ (Badiou 2005a: 44) Nicht nur die Folgen des Ereignisses werden bestritten, sondern auch die Gegenwart des Vorganges selbst. Damit eng verknüpft ist die Vorstellung, dass die gegenwärtige Welt die beste aller möglichen sei – mitunter mit dem Hinweis auf das Scheitern emanzipatorischer Versuche (Badiou 1997a). Damit einher gehe in der gegenwärtigen Welt eine Resignation vor dem Notwendigen, dessen moderner Name die ökonomische Objektivität, d.h. die Logik des Kapitals, sei. Ausgehend davon organisierten die Regierungen die öffentliche Meinung und eine ‚Subjektivität‘, die zur Bestätigung des Notwendigen von vornherein gezwungen ist: „Die Arbeitslosigkeit, die produktive Anarchie, die Ungleichheiten, die vollständige Entwertung der manuellen Arbeit, die Verfolgung der Ausländer: all dies hat einen heruntergekommenen Konsens über einen Zustand der Dinge, der ebenso zufällig ist wie das gerade herrschende Wetter“ (Badiou 2003a: 47) Dieser Konsens gehorche einem unbeugsamen Zwang (Badiou 2003a). Empirische Politik habe daher fast ausnahmslos nichts mit Wahrheit und ihren Ereignissen zu tun. Sie organisiere eher „ein widerwärtiges Gemisch aus Macht und Meinungen. Die sie belebende Subjektivität ist die Subjektivität des Protestes und des Ressentiments, der Sippen und Lobbys, des Wahlnihilismus und der blinden Auseinandersetzungen von Gemeinschaften.“ (Badiou 1997c) Diese empirische Politik sei

eben kein Denken und keine Wahrheit.¹⁵⁰ Ihr einzig subjektives Element sei das des Interesses. Die gegenwärtige Welt beschreibt Badiou als verworren und chaotisch, wobei „das Kapital im Inneren seiner eigenen Schwäche zu triumphieren scheint“ und „sich das, was ist, mit dem, was sein kann, jämmerlich zu verschmelzen droht“ (Badiou 1997c: 59) (Badiou 1997c).

„Die Resignation der unpolitischen Zeiten kommt daher, daß es keinen Abstand zum Staat gibt, weil das Maß seiner Macht umherirrend ist. Man ist Gefangener ihres nicht zuordnenden Irrens.“ (Badiou 2003c: 155) Wirkliche Politik könne ihr egalitäres Axiom nur in der *Distanz zum Staat* entfalten. Diese gibt es aber in den herkömmlichen, politischen Praktiken von Parteien, Regierungen und Bewegungen nur selten. „Politik“ wird heute unmittelbar als Realpolitik mit dem Staat und seinen Institutionen kurzgeschlossen. „Heute zum Beispiel wird jede egalitäre Politik im Namen einer maß- und begriffslosen Notwendigkeit der liberalen Ökonomie unmöglich gemacht und für absurd erklärt. Charakteristisch für diese blinde Macht des entfesselten Kapitals ist jedoch eben, daß sie an keinem Punkt meßbar oder fixiert ist.“ (ebd.: 158) Wenn Politik im Badiou'schen Sinne wesentlich an das egalitäre Axiom geknüpft ist, dann zeichnet sich die gegenwärtige Situation durch das Vorhandensein eines staatlichen, inegalitären Bewusstseins aus: „Diese Aussagen der gegenwärtigen Reaktion stützen sich ganz und gar auf das Irren der staatlichen Übermacht, will sagen auf die voll entfaltete Gewalt der kapitalistischen Anarchie. Daher stellen die liberalen Aussagen eine Mischung dar aus Gewißheit hinsichtlich der Macht und völliger Unbestimmtheit hinsichtlich dessen, worum es geht, das Leben der Leute und die universale Affirmation der Kollektive betreffend.“ (Badiou 2003c: 159).

Den Staat, der als Re-Präsentation wirkliche Politik verunmöglicht, fasst Badiou dabei als Objektivität ohne Norm, als Prinzip des Zwanges und der Souveränität und als abgesondertes Funktionieren, welches sich für ein Kollektiv notwendig zeigt. Innerhalb der gegenwärtigen Staaten würden dabei drei Normen zirkulieren, die auch das subjektive Verhältnis zum Staat über den Parlamentarismus regeln:

- Wirtschaftsnorm: Der Staat ist für das Funktionieren der Wirtschaft, d.h. zumindest für ein Minimum an Warenzirkulation und Distribution verantwortlich.
- Nationale Norm: Der Staat ist der Gegebenheit der Nation, als deren Repräsentant er auftritt, unterworfen. Er ist verantwortlich, dass das nationale Prinzip in sich und nach außen hin reproduziert wird.
- Demokratische Norm: Die Entgegensetzung zur tyrannischen und dikatorischen Form ist wesentlich für die subjektive Norm der Bewertung des Staates. Wir können wissen, ob er

¹⁵⁰ Dass die gegenwärtige Welt den Wahrheitsprozessen feindlich gesinnt sei, zeige sich im Vorrang von Namen, die die jeweiligen Prozesse verdrängen: „Der Name Kultur verdrängt den der Kunst, das Wort Technik das Wort Wissenschaft, das Wort Verwaltung das Wort Politik, das Wort Sexualität das Wort Liebe.“ (Badiou 2002: 25)

wirklich demokratisch ist und wie er sich zu den bürgerlichen Freiheiten (Meinung, Vereinigung, Bewegung) verhält (Badiou 1997b).

Wenn demokratische Politik egalitär und ein subjektives Denken ist, dann ist der Staat dieser gegenüber gleichgültig bis feindlich eingestellt. Der moderne Staat zielt auf die Ausübung von Funktionen und der Etablierung eines Meinungskonsens ab, wobei er sich damit begnügt, „die ökonomische Notwendigkeit, das heißt, die objektive Logik des Kapitals, in Resignation und Ressentiment zu verwandeln“ (Badiou 1997c: 58). Politische Ereignisse in ihrer egalitären Axiomatik sind Denken in actu. Als solche verursacht Politik je nach Stärke und Ausdauer Unruhe und Unruhen im Staat. So zeige sich politische Wahrheit in Zeiten der Not und Verwirrung (Badiou 1997c). Der Zusammenbruch der realsozialistischen Staaten sei dabei ein Lehrbeispiel dafür, dass die Wege egalitärer Politik nicht über die staatliche Macht führen können (Badiou 1997c).

Das herrschende Axiom der gegenwärtigen Realpolitik sei nach Badiou, dass die vereinigte Welt der menschlichen Subjekte nicht existiert. Wir befänden uns stattdessen im globalisierten Weltmarkt, der einzig die Welt der Objekte, monetären Zeichen und Zirkulation sei. Hier gebe es nur Objekte, Waren und Geld, aber keine freie Existenz menschlicher Subjekte: Diese seien größtenteils von dieser Welt der Waren und des Geldes ausgeschlossen – zum Beispiel mittels Mauern – und könnten auch nicht frei ‚zirkulieren‘ bzw. sich niederlassen, wo sie wollen. Die Mauer habe sich nach 1989 von der Trennung West-Ost hin verschoben in eine Abtrennung des kapitalistischen Nordens von den Ausgeschlossenen des armen Südens. Es gibt daher keine gemeinsame Welt, sondern zumindest zwei verschiedene. Diese Zweiteilung zeige sich auch darin, dass die westlichen Regierungen Fremden nicht auf gleicher, freier Augenhöhe begegnen, sondern diesen als ‚Einwandererproblem‘ staatlich entgegentreten, so als würden diese aus einer ‚anderen Welt‘ kommen (Badiou 2008b).

Freiheit des Marktes, Kommunikation, Sicherheitskalkül

In der gegenwärtigen Welt sei das Begehren der Philosophie, das sich in der Revolte, Allgemeinheit, Logik und der gewagten Entscheidung verknotet, unter Druck gesetzt: Die Revolte scheint der Welt nicht angemessen, weil „unsere Welt uns lehrt oder zu lehren sucht, daß sie in ihrer gegenwärtigen Form schon eine durch das Prinzip der Freiheit gestaltete Welt sei, eine so geartete Welt, daß es nicht möglich sei, eine (radikal) bessere herbeizuwünschen“ (Badiou 1997a: 10). Zwar würden kleine Probleme gerne ausgebessert, aber im Grunde sei die Welt an ihrer inneren Befreiung angelangt. Die Welt standardisiert und kommerzialisiert zudem die angebotenen Freiheiten, welche in Warenproduktion und Geldabstraktion kodiert werden. Weil Freiheit von der Welt angeboten werde, bestünde

keine Vorstellung und Notwendigkeit zur Revolte. Zweitens ist die Welt nicht der Logik angemessen. Sie übe einen starken Druck auf Konsistenz aus, weil sie über die alogische Dimension der Kommunikation „eine Art imaginärer Zerstreuung“ (ebd.: 11) anbietet. Das Prinzip der Kommunikation (Bilder, Worte, Kommentare) sei die Inkohärenz: Es löst mittels ungebundener Aneinanderreihung von Elementen jede Verbindung und jeden Grundsatz auf, wobei es nur Augenblicke eines Schauspiels bietet und damit eine Logik der Zeit zerstört. Der Warenzirkulation, den Alogismen der Kommunikation und der flexiblen Vielheit gelte es den Endpunkt eines unbedingten Anspruches entgegenzusetzen. Die für die Philosophie wichtige Idee der Allgemeinheit schließlich gebe es heute nur mehr in der Allgemeinheit der Geldabstraktion, die mit einer spezialisierten und fragmentierten Welt (Arbeitsteilung, etc.) zusammenspielt und letztere gleichzeitig verdeckt. Letztlich scheint gegenwärtig die gewagte Entscheidung als unangebracht: Kaum jemand setzt seine Existenz einem Wagnis, einer Wette aus, weil die „Notwendigkeit des Sicherheitskalküls herrscht“ (ebd.: 12). Zwar erweist sich dieses persönliche Kalkül der Sicherheit in der Realität als ungewiss, doch verhindert es in den Lebensabschnitten gewagte Entscheidungen. Der Warenzirkulation, Kommunikation, Geldabstraktion und Sicherheitsbesessenheit gelte es daher die philosophischen Dimensionen der Revolte, der Logik, der Allgemeinheit und der Wette (gewagte Entscheidungen) entgegenzusetzen (Badiou 1997a). Was hier über das philosophische Begehren gesagt wird, lässt sich auch auf politische Interventionen übertragen: Das allgemeine System der Zirkulation, der Kommunikation, der Sicherheit und der Herstellung von Sachen steht einer generischen Wahrheitsprozedur von Politik entgegen.

Staat, Rassismus und Identitäten

Ähnlich wie Rancière ortet auch Badiou eine Ausbreitung von „gemeinschaftlichen, religiösen, rassistischen und nationalistischen Leidenschaften“, die er als „Kehrseite der Zerstörung der großen rationalen Gestaltungen des Kollektivsubjekts“ (Badiou 1997a: 27) deutet. Diese Leidenschaften würden sich Ersatztotalitäten imaginieren, um der Möglichkeit, sich im eigenen Namen äußern oder entscheiden zu müssen, ausweichen zu können. Über Verfahren der Ausgrenzung, Abschließung und Gegensätzlichkeit vertrauen sich diese Leidenschaften archaischen ‚Subjekten‘ an (Badiou 1997a). Der gegenwärtige Verzicht auf das konkrete Universale der Wahrheiten korreliert nach Badiou mit einer inneren Komplizenschaft zwischen einer Ausdehnung der Automatismen des Kapitals – im Namen von Liberalismus, Freihandel und Parlamentarismus – und dem Fokus auf minoritäre Rechte (Ethnien, Religionen, Kulturen, Geschlecht): Die Ausweitung der kapitalistischen Verwertungslogik installiere eine Vorherrschaft einer abstrakten Homogenisierung, weil alles im Weltmarkt Zirkulierende der Rechnungseinheit untergeordnet werde. Auf der anderen Seite zeige sich, „begleitet von der kulturalistischen und relativistischen Ideologie,

ein Prozess der Fragmentierung in geschlossene Identitäten“ (Badiou 2002: 21). Beide Prozesse sind eng verknüpft, weil jede produzierte, geschaffene oder gebastelte Identität eine Figur erzeugt, die Stoff für den möglichen Zugriff des Marktes bietet: „Damit das Bewegungsprinzip des Kapitals den Raum, in dem es sich betätigt, homogenisieren kann, müssen sich permanent subjektive und territoriale Identitäten bilden, Identitäten, die allerdings immer nur das Recht verlangen, genau wie die anderen den uniformen Prärogativen des Marks ausgesetzt zu werden.“ (ebd.: 22) Die identitäre und kulturelle Logik von Gemeinschaften/Minderheiten bildet gemeinsam mit der kapitalistischen Logik des allgemeinen Äquivalents eine artikulierte Menge. In ihrem spiegelbildlichen Verhältnis zueinander halten sich die abstrakte Homogenität des Kapitals und die identitären Ansprüche gegenseitig am Leben. Diese Menge ist – in Badiou's Terminologie – ohne Wahrheit. So hätte zum Beispiel Le Pens Partei mit ihrer Maxime – „Frankreich den Franzosen“ – eine identitäre Logik im öffentlichen Raum installiert, welche – staatlich vermittelt – als Verfolgungen bzw. Diskriminierungsmaßnahmen gegenüber all jenen wirksam wurde und wird, die willkürlich als Nicht-Franzosen gekennzeichnet werden. Darüber vollziehe sich eine „Kommunitarisierung des öffentlichen Raumes, der Verzicht auf die transzendente Neutralität des Gesetzes“ (Badiou 2002: 19). Der Staat werde unmittelbar in eine nationale Identität eingeschrieben (Badiou 2002).

„Kapitalparlamentarismus“ und Wahl

Badiou's Zugang zum Begriff der Demokratie ist höchst ambivalent. Einerseits setzt er Demokratie mit dem egalitären, antistaatlichen Aufbegehren gegen Unterdrückung gleich, d.h. Demokratie und ‚generischer Kommunismus‘ fallen potentiell in eins (vgl. Kap. 3.3). Solch Demokratie trete als Wahrheitsprozedur selten auf. Andererseits, in polemischen Interventionen, attackiert Badiou ‚Demokratie‘ in ihrer herrschenden, parlamentarisch-liberalen Ausformung: als solche müsse sie boykottiert und als unzureichend ‚verworfen‘ werden. Nach Badiou sei Demokratie der gegenwärtige, konsensuelle Herrschaftssignifikant, dessen Infragestellung tabuisiert sei und der als Legitimation für allerlei Ungerechtigkeiten erhalten müsse. Demokratie sei das subjektive Prinzip des liberalen Kapitalismus, weshalb eine Kritik an der Gegenwart weniger ihren Ausgangspunkt in einer Kapitalismuskritik suchen soll, sondern wesentlich die vorherrschende Form der Demokratie, die Badiou auch als ‚Kapitalparlamentarismus‘ bezeichnet, delegitimieren soll (Hewlett 2007).

Die parlamentarische Realpolitik und ihre Regierungen organisierten ausgehend von der Verwertungslogik des Kapitals öffentliche Meinung und Konsens im Namen des Notwendigen. Parlamentarische Politik bestünde nicht darin, „von irgendwelchen Prinzipien abhängige Ziele festzulegen und sich die Mittel zu geben, sie zu erreichen. Sie besteht darin, das Spektakel der Ökonomie in eine resignierte, zustimmende öffentliche Meinung (...)“

umzuwandeln.“ (Badiou 2003a: 48) Subjektive Politik und ihre Möglichkeiten würden von vornherein durch die Neutralität der ökonomischen Bezüge umrissen und verhindert. Demokratie in ihrer heutigen Ausprägung und als Name gehöre einer ‚autoritären Meinung‘ an, d.h. es verbiete sich von selbst, nicht Demokrat zu sein. Jede nichtdemokratische Subjektivität wird in der öffentlichen Meinung pathologisiert. Damit werde ‚Demokratie‘ zu einem wichtigen Organisator des Konsenses (Badiou 2003a).

Kernelement und Legitimationsgrundlage westlicher, repräsentativer Demokratien sei die Wahl. Diese – und damit der reguläre Parlamentarismus – könne nun nach Badiou keine ‚philosophische Situation‘ darstellen und damit auch kein Gegenstand philosophischer Einmischungen sein, weil darin keine Entscheidung, kein Ereignis, geschweige denn eine Distanz zur staatlichen Macht vorhanden ist. Der parlamentarischen Wahl könne man sich nicht philosophisch nähern. Sie sei kein philosophisches Problem, weil es darin nicht jene Voraussetzung gibt, die für jede Entscheidung nötig ist: Inkommensurabilität. Mehrheit und Opposition sind vielmehr kommensurabel. Beide können sich wechselseitig ersetzen, weshalb es einen gemeinsamen Maßstab und eben keine – für jede ‚philosophische Situation‘ notwendig – paradoxe Beziehung gibt. Die Beziehung zwischen Opposition und Regierung bildet keine Ausnahmesituation, weshalb die Wahlentscheidung keine wirkliche, radikale Wahl darstelle. Eine parlamentarische Wahl werde stattdessen meist von einer zögernden Gruppe von WechselwählerInnen zwischen den stabileren Parteiblöcken entschieden, d.h. sie ist eine ‚Entscheidung‘ Unentschlossener. Die Wahl etabliert keinen Abstand, sondern verwirklicht die staatliche Norm, weshalb sie auch kein Ereignis darstellen könne. Weil sie nichts mit Inkommensurabilität, radikaler Wahl, Ausnahme/Ereignis und Distanz zu tun habe, könne sie keine ‚philosophische Situation‘ ausformen. Sie bleibt Angelegenheit von Meinungen (Badiou 2005a). Die Wahl sei nach Badiou eine irrationale Prozedur, um die herum die ideologischen Staatsapparate kollektive Affekte organisierten. Die Wahl, als Vorladung des Staates, könne u.a. keinen politischen Charakter haben, weil sie meist von jenen entschieden wird, die gemeinhin als Unentschlossene in der Meinungsforschung bezeichnet werden, d.h. von Personen, die sich durch die Abwesenheit einer Überzeugung auszeichnen. Die Stimmabgabe sei daher eine wesentlich apolitische Praxis, weil sie der Prinzipienlosigkeit der Affekte unterworfen ist. Die Abstimmung ist eine Operation des Staates, die die Desorientierung der BürgerInnen gegenüber ununterscheidbaren KandidatInnen als Entscheidung präsentiere. Deshalb sei die Wahl eben kein Ereignis: „Jeder sieht, daß die Abstimmungsdemokratie nicht der Raum für eine reale Entscheidung ist, sondern etwas, was wie ein passiver Seismograph Dispositionen registriert, die dem aufgeklärtem Willen gänzlich fremd sind“ (Badiou 2008: 35). Wogegen Badiou Stellung bezieht ist die Indifferenz gegenüber jedem Inhalt, die der Wahl bzw. der parlamentarischen Demokratie innewohne: Die Wahl repräsentiert nur ihre eigene Form, die

Inszenierung des numerischen Elements. Sie könne nun aber nicht unabhängig davon, was sie produziert (z.B. faschistische Politik), respektiert werden. Demokratische Mehrheiten seien per se nicht unschuldig (Badiou 2008b).

Trotz dieser Fundamentalkritik am westlichen, politischen System will Badiou aber an einem positiven Gebrauch des Wortes Demokratie festhalten, um dieses nicht einem ‚kapitalistischen Parlamentarismus‘ zu überlassen (vgl. Kap. 3.3; Badiou 2008b: 97): Die westlichen, parlamentarischen Systeme seien strukturell korrupt, weil deren ‚Demokratie‘ zuallererst eine konsensuelle Repräsentation des Kapitalismus darstelle. Solange man daher Demokratie als freies Spiel der Interessen von Gruppen oder Individuen verstehe, sei der Weg hin zu einer hoffnungslosen Korruption unvermeidbar – als Gleichklang privater Interessen und öffentlichem Wohle (Badiou 2008b).

„Politik“ der Furcht

Über einen parlamentarischen Wahlgang werden nach Badiou kollektive Affekte durch die ideologischen Staatsapparate hergestellt. Ein solcher Affekt – den Badiou in seinem Fall auf die Wahl von Sarkozy bezieht, der aber verallgemeinerbar ist – sei die Furcht: Da sei zum einen die Furcht der Privilegierten und Mächtigen, die ihre Privilegien als relativ und bedroht sehen, als Furcht vor den MigrantInnen, der Jugend, vor dem Volk, vor fernen Ländern und vor den Armen. Diese Furcht sei auch eine Angst vor sozialem Abstieg. Diese konservative Furcht kreiere den Wunsch nach einem beschützenden Herren und einem sichernden Staat, die sich gemeinsam der Furcht annehmen sollen. Sie setzt den Staat ein, der dann selbst Furcht verbreiten könne. Dieser negativen Furcht stünde nun meist keine klare Affirmation, die etwas anderes bieten könne, gegenüber, sondern eine weitere Furcht: Eine Furcht, welche die erste, reaktionäre Furcht auslöst. Die Inhalte dieser zweiten, abgeleiteten Furcht sind nicht konkret wahrnehmbar. Sie ist die Furcht vor dem, was die erste, primitive Furcht hervorbringen könnte. Sie will symbolische Gewinne über die Furcht vor der Furcht einfahren. Diese zweite Furcht sei nun von allem, was wirklich existiert, noch weiter entfernt als die erste, reaktionäre Furcht, weil letztere zumindest – wenn auch verängstigt, denunziatorisch und polizeilich – auf eine wirkliche Situation reagiere. Man hätte es nach Badiou daher mit einer allgegenwärtigen, affektiven Negativität zu tun: Die reaktionäre Furcht, die über den Staat deren Herren einsetzt, die wiederum beide über Furcht legitimiert seien, laufe daher auf demokratische Formen des Staatsterrorismus hinaus, die auf der Höhe der Zeit sind (Internetüberwachung, Radar, Abhören von Telefonen, etc.). Kontrolle, Denunziation und Überwachung sind die Funktionen dieser staatlichen Mechanismen. Mit diesen staatlichen Verfolgungen im Inneren eines Staates korreliert die ängstliche Spannung und Furcht mit einer globalen Situation, die durch Krieg und Gewalt wesentlich aufrechterhalten wird. Aus dieser Furcht vor dem Außen (Schurkenstaaten,

Terrorismus, etc.) und dem Inneren (Aufstände, Kriminalität, etc.) legitimiere sich zusehends eine staatlich Herrschaft, die ebenso Interesse an dieser Furcht habe. Es entstehe eine Dialektik von Sicherheit und Furcht, die die Leute an die staatlichen Mechanismen ebenso bindet, wie dem Staat darüber selbst Legitimität verschaffe (Badiou 2008b).

Die zweite, davon abgeleitete Furcht vor dieser Furcht, die sich realpolitisch z.B. im sozialdemokratischen Verhältnis zu autoritären, rassistischen Bewegungen verkörpert, korrespondiert oft mit einem moralischen Widerstand gegen ‚das Böse‘, wobei zur Abwendung dieses Bösen eine abstrakte Einsicht, was dieses sei, angerufen wird. Das Böse zerstöre zum Beispiel die Gemeinschaft bzw. den demokratischen Konsens. Dem gegenüber beharrt Badiou darauf, dass jede reale Figur des Bösen „nicht als eine fanatische Nicht-Meinung auftritt, die das Miteinander angreift, sondern im Gegenteil als eine Politik, die das authentische Miteinander begründen will.“ (Badiou 2003c: 35) Dagegen helfe nun kein Gemeinsinn, sondern nur eine andere Form von Politik. Eine Reduzierung auf bloße (moralische) Negation („Widerstand gegen das Böse“) sei deplaziert (Badiou 2003c).

Ethik der Differenz

Badiou sieht gegenwärtig eine ‚philosophische‘ und mediale ‚Rückkehr zur Ethik‘, die sich inflationär auf viele Bereiche ausdehne (Ethik der Menschenrechte, Bioethik) und in der öffentlichen Meinung und deren Institutionen die ‚philosophische‘ Haupttendenz darstelle. Diese Neigung sei, so Badiou, nihilistisch und eine bedrohliche Verweigerung des Denkens. Das ideologische Programm der ‚Ethik‘ werde einerseits über einen Neo-Kantianismus, welcher mit dem Menschenrechtsdiskurs eng verwoben ist, propagiert. Andererseits speise sich diese Rückkehr zur Ethik – die meist mit einer Abkehr von wirklicher Politik einhergehe – u.a. aus einer Lévinas’schen, radikalen Öffnung hin zum Anderen. Beide Tendenzen liefen auf einen Zustand hinaus, in dem man heute im Namen dieses ideologischen Programms erkläre, „dass Ethik ‚Anerkennung des Anderen‘ (gegen den Rassismus, der diesen Anderen verleugnete) oder ‚Ethik der Verschiedenheiten‘ (gegen den substanzialistischen Nationalismus, der die Ausschließung der Einwanderer, oder gegen den Sexismus, der das Weiblich-Sein verleugnete) oder ‚Multikulturalismus‘ (gegen das Vorschreiben eines einheitlichen Modells von Verhalten und Intellektualität) ist.“ (Badiou 2003a: 35) Es gebe ein Ideologie des ‚Rechts auf Verschiedenheit‘ und einen „zeitgenössischen Katechismus des guten Willens gegenüber den ‚anderen Kulturen““ (ebd.). Badiou argumentiert, dass diese ‚Ethik der Differenz‘ gleichzeitig über jede ein bisschen stärkere Verschiedenheit entsetzt ist (totalitäre Staaten, kulturelle Praktiken der Beschneidung) und der ‚gute Andere‘ demzufolge nur jemand sein könne, der die Verschiedenheiten der westlichen Kultur im Rahmen der parlamentarischen Demokratie, der Meinungsfreiheit und/oder Marktwirtschaft vertrete. Damit wird aber sehr wohl eine

Identität formuliert, die Verschiedenheiten kategorisiert und zum Beispiel über den Integrationsimperativ jene in ‚das Selbe‘ dieser Identität einfügen will, die ‚zu anders‘ seien. Dieses gegenwärtige Programm sei einer kulturalistischen Ethik verbunden mit einer (touristischen) Faszination für vielfältige Bräuche, Sitten und Überzeugungen. Dieses zeitgenössische Programm müsse nach Badiou aufgegeben werden und mit der wirklichen, philosophischen Frage nach der Anerkennung des Selben ersetzt werden, denn, und hier bringt Badiou sein mathematische Ontologie ein: „Die unendliche Andersheit ist ganz einfach *das, was es gibt*.“ (ebd.: 41) Wesentlich sei dem gegenüber das Denken des Selben, wobei Badiou hier seine Begriffe von Wahrheit, die immer für alle dieselbe ist, des Ereignisses und den Subjekten ins Spiel bringt und darüber versucht, *Ethiken* neu zu denken (vgl. Badiou 2003a: 61-78).

Die gegenwärtige Anlehnung der Ethik an einem kulturellen Relativismus, eine Sorge um den Anderen und eine konsensuelle Vorstellung des Bösen sei dem gegenüber gefährlich und nihilistisch. Die Vorrangigkeit dieser Ethik sei „ein Symptom für eine Welt, die eine merkwürdige Kombination aus Resignation vor dem Notwendigen und aus einem rein negativen, ja destruktiven Willen beherrscht“ (ebd.: 47). Mit Rekurs auf das allgemeine Böse und den Menschenrechten als Vorschrift der Möglichkeiten unterstütze die herrschende Ethik die gegenwärtige Vorherrschaft des Notwendigen, wodurch gleichzeitig auch die Abwesenheit jeder emanzipatorischen Politik, jedes kollektiven Anliegens bestätigt wird. Dort, wo eine konsensuelle Ethik ‚alte ideologische Gräben‘ überwinden soll, ist diese Ethik zu einem Faktor in der Akzeptanz des Gegenwärtigen und der Resignation gegenüber der ‚ökonomischen Notwendigkeit‘ geworden (Badiou 2003a).

Möglichkeiten zur Politik

Ausgehend von seinem Konzept des politischen Wahrheitsprozedur und der notwendigen Universalität politischen Denkens erläutert Badiou einige Optionen, an denen eine dementsprechende Politik innerhalb der heutigen Situation ansetzen könne (vgl. Kap. 3.3):

- Der Signifikant ‚*Arbeiter*‘ müsse im politischen Denken und Handeln wieder hergestellt werden, wobei dies nicht etwa im Sinne des 19.Jahrhunderts – Arbeiterklasse als natürliches, treibendes Element der weltgeschichtlichen Bewegung bzw. Emanzipation der Menschheit – oder des 20.Jahrhunderts – Partei der Arbeiterklasse/Staatspartei als avantgardistisches Führungssubjekt – gemeint ist, sondern der ‚Arbeiter‘ als generischer Name all dessen, was sich der Hegemonie der Verwertungslogik und der Staatlichkeit entziehe, aufgefasst werden solle. In diesem Rahmen nimmt die Subjektivierung der Arbeiter ausländischer Herkunft einen zentralen Stellenwert ein, seien diese doch seit Jahrzehnten staatsrassistischer Kampagnen ausgesetzt. Diesen müsse das egalitäre Axiom entgegengestellt werden: nicht etwas aus Mildtätigkeit oder humanitären Gründen den Verfolgten gegenüber, sondern weil

diese Arbeiterinnen „in unserem Namen die Affirmation eines anderen Denkens vom menschlichen Leben organisieren“ (Badiou 2008b).

- Gegenüber der zunehmenden Ökonomisierung und Segregation des *Gesundheitswesens* müsse der hippokratische Eid reanimiert werden: Bestmögliche Behandlung unabhängig von Einkommen, behördlichem Status, Ansehen oder ‚Kultur‘ (ebd.)

- Weiters solle jedes Element einer emanzipatorischen Politik grundsätzlich jedem Wirtschaftszwang bzw. jeder Ökonomisierung prinzipiell übergeordnet sein. Politik bricht mit der betriebswirtschaftlichen Definition des Möglichen. Als von den AkteurInnen der wirtschaftlichen Notwendigkeit als unmöglich gehalten, sei Politik gerade „die Schöpfung einer zuvor noch unbemerkten und universal gültigen Möglichkeit.“ (ebd.: 56).

- Gegenüber einer ‚Globalisierung‘ des entfesselten Kapitalismus, der ‚Freiheit‘ und ‚Demokratie‘ verbreite, und dem konträr dazu stehenden, globalisierungskritischen Einsatz für Ökologie, Menschenrechte und Demokratisierung will Badiou den politischen Einsatz für eine ‚*einzig*e Welt‘. Das beinhalte nun keinen Export der westlichen ‚Demokratie‘ in alle Länder, weil die Basis dieser westlichen Welt in der freien Zirkulation der Objekte und monetärer Zeichen bestünde: „Ihre fundamentalste subjektive Maxime ist die Konkurrenz, die freie Konkurrenz, welche die Suprematie der Reichtümer und der Machtinstrumente erzwingt. Die fatale Konsequenz dieser Maxime ist die Separation der lebenden Körper durch die und für die erbitterte Verteidigung der Privilegien des Reichtums und der Macht.“ (ebd.: 63) Das Axiom bzw. die Präskription einer neuen Politik müsse lauten: Es gibt eine einzige Welt. Dies sei nun eben kein objektiver Schluss – diese einzige Welt der Frauen und Männer, der Reichen und Armen existiert ja nicht –, sondern ein performativer Satz, dem man treu bleiben und die daraus folgenden Konsequenzen ziehen solle: Alle Menschen, gleich welcher Herkunft, existieren in der einzigen Welt, einem Ort, an dem die Unendlichkeit der Unterschiede existiert.¹⁵¹ Will sich emanzipatorische Politik basierend auf diesem Axiom in Orte einschreiben, müsse sie sich in ihren Aktionen auf die ‚Indifferenz der Differenzen‘ stützen: „Die Politik ist ein Operator für die Konsolidierung des Universalen in den Identitäten.“(ebd.: 71) Im gemeinsame Kampf und im egalitären Austausch entstehen neue Ideen und Organisationsformen, in denen bisherige Trennungen und staatliche Differenzen der gemeinsamen Überzeugung – dass es eben eine einzige Welt gibt – ‚untergeordnet‘ werden. Als Axiom des gemeinsamen Handelns ordnet sich die negative Dimension von Identitäten (z.B. Opposition zu den anderen) der Affirmation (z.B. Entwicklung des Selben) unter (Badiou 2008b).

¹⁵¹ „Wenn man dagegen von denen, die in der Welt leben, verlangt, dieselben zu sein (z.B. über ‚Integration‘, etc.; Anm. D.L.), dann ist es die Welt, die sich schließt und als Welt von einer anderen Welt verschieden wird. Was unvermeidlich Trennungen, Mauern, Kontrollen, Verachtung, Tote und letztlich den Krieg vorbereitet.“ (Badiou 2008b: 68).

- Eine solche Politik benötige *Mut* als eine Tugend, „die sich in der Ausdauer im Unmöglichen manifestiert“ (ebd.: 78). Dieser Mut ist kein Zustand, sondern zeigt sich in Handlungen, die eine besondere Zeit konstruieren und keine Rücksicht auf die staatlichen Gesetze oder die diese stützenden Meinungen nehmen. Mut heißt nun nicht Wiederholung und Wiederaufbau dessen, was war, sondern die Hinwendung zu einem Punkt, der nicht da war und aus dem Unmöglichen gewebt ist (Badiou 2008b). Badiou betont daher, dass die Frage nach einer Politik ohne Partei auf der Tagesordnung stehe. Die heutigen Parteien sind staatsfixiert und unfähig zu innovativen Präskriptionen. Damit will Badiou aber keine unorganisierte Politik, sondern eine, „die von einer Disziplin des Denkens der politischen Prozesse her und nicht im Sinn einer auf den Staat bezogenen Form organisiert ist.“ (Badiou 2003c: 133). In der heutigen Welt politisch tätig sein zu wollen heißt, dem egalitären Axiom treu zu bleiben, „indem man für es Äußerungen findet, die der Zeit entsprechen.“ (Badiou 1997c: 60) Diese Äußerungen brauchen ein politisches Subjekt, welches in seiner Geschichte verschiedene Namen gehabt hat: BerufsrevolutionärIn, Rat/Rätin, Militante, etc. Diese Namen seine heute außer Kraft gesetzt, weshalb es nun u.a. darum ginge, einen solchen Namen zu erfinden (Badiou 1997c).

4.4 Diskussion und Fixierung

Diese postdemokratischen bzw. postpolitischen Verschiebungen werden, wenn überhaupt, zumeist als Bedrohung für die „Demokratie“ und/oder als Verlust von Souveränität – zum Beispiel gegenüber einer ‚globalisierten Wirtschaft‘ – rezipiert, womit die zeitlich vorhergehende Situation des politischen Feldes implizit als demokratisch(er) aufgefasst wird. Adäquater scheinen demgegenüber in der Nachfolge Derridas Versuche, auf den prinzipiell unvollkommenen Status von Demokratie aufmerksam zu machen: Indem die gegenwärtige Organisation von Politik bzw. Demokratie als beste aller Möglichkeiten zurückgewiesen wird, entsteht sowohl Raum für begriffliche Neufassungen als auch Raum für emanzipatorische, politische Praxis, die die Differenz zwischen der postdemokratischen bzw. postpolitischen Gegenwart und dem in den Begriff der Demokratie eingeschriebenen Impuls bearbeitet und am Leben erhält. Aus den Analysen von Mouffe, Rancière und Badiou zum Zustand des politischen Feldes in seinem Verhältnis zum Staat werden nun jene Ebenen als wesentliche Momente postpolitischer Gegenwart destilliert, die sowohl als zentral für das Verständnis der heutigen Situation erachtet werden, als auch die realpolitischen Bedingungen – gemeinsam mit der postmodernen Konjunktur der ideologischen Instanz (vgl. Kap. 2.5) – für *politische* Interventionen abgeben: konsensuelle Realpolitik (1), Abwesenheit von politischen Ereignissen (2), Polizei der Angst und Sicherheit (3), rassistische

Essentialisierungen (4), Kapitalismus als selbstverständlicher Hintergrund (5) und Objektivierungsstrategien (6).

(1) Konsensuelle Realpolitik

Die vorherrschende Realpolitik betont den Meinungs austausch, fördert Dialoge und individuelle Partizipation. Sie ist damit wesentlich postpolitisch, weil sie politische Kämpfe und Auseinandersetzungen, die notwendig kollektiven Charakter haben, negiert und durch rationale Konsensfindung ersetzen will. Es ist dieses Lob des Konsenses, den alle drei hier diskutierten Ansätze hervorstreichen und den alle als unpolitisch bezeichnen. Wirkliche Politik beinhaltet Agonalität, Kämpfe und Konflikte. Diese können auch nicht aufgehoben werden, sondern sind vielmehr ewig. Damit werden alle politischen Theorien bzw. alle ‚politischen Philosophien‘ verabschiedet, die auf die Etablierung eines solchen Konsenses abzielen oder darauf aufbauen. In diesem Sinn ist Geschichte natürlich die Geschichte von (Klassen-)Kämpfen (MEW 4: 462f), auch wenn die drei Ansätze eine theoretische Privilegierung der emanzipatorischen Kämpfe der ArbeiterInnenklasse zurückweisen.

Die konsensuelle Orientierung der postpolitischen Gegenwart drückt sich auf mehreren Ebenen aus: Die AkteurInnen des politischen Feldes rücken in der ‚politischen Mitte‘ inhaltlich wie organisatorisch zusammen und lassen damit ganze Bereiche unthematisiert, weil sie diese als selbstverständlich ansehen. Gleichzeitig beschneiden sich die gewählten PolitikerInnen selbst, indem sie ihre potentiellen Möglichkeiten an Gremien des ExpertInnentums oder an Ethikkommissionen auslagern. Diese Selbstbeschneidung verhindert aber gerade die Artikulation von klaren Trennungslinien innerhalb des politischen Feldes. Konsensuell sind die gegenwärtigen, politischen Praktiken weiters, weil sie sich alle einem Pragmatismus verschrieben haben. Politik wird mit Verwaltung gleichgesetzt, welche sich an die Konjunkturen kapitalistischer Verwertungsprozesse anzupassen habe. Konsensuelle Politik verzichtet weitgehend auf Mobilisierungen. Nur in Wahlgängen werden diverse Affekte über die Staatsapparate organisiert, die die herrschende Regierungspolitik wiederum mit Legitimität ausstatten sollen. Wie Badiou nun aber zeigt, können Wahlen nicht als politische Entscheidungen betrachtet werden, weil meistens jene Unentschlossenen und WechselwählerInnen über ihren Ausgang befinden, die sich innerhalb des Parteienspektrums nicht wirklich festlegen wollen. Auch beinhaltet zum Beispiel die Abwahl einer Regierung durch ihre Opposition keinen Bruch, was sich meist an den darauffolgenden, ähnlichen Praktiken der Regierung zeige.¹⁵²

¹⁵² In dieser Ablehnung der parlamentarischen Wahl steht Badiou Mouffe konträr gegenüber: Letztere – und darin muss ihr auch gefolgt werden – lehnt die klare Kontrastierung von Politik und Staat ab, weshalb eine Wahl sehr wohl als Element einer hegemonialen Strategie aufgefasst werden kann.

Bei der Postpolitik handelt es sich um einen Zustand, in dem – wie Rancière zeigt – das Auftauchen des *demos* bzw. eines ‚singulär Universellen‘ verhindert wird. Es gibt keine Verrechnung gesellschaftlicher Identitäten, die eben Voraussetzung für Politik und politische Subjektivierung wäre. Gesellschaftlichkeit wird mit Staatlichkeit identifiziert, weshalb es keine ‚Leere‘ bzw. kein ‚Supplement‘ mehr gibt. Der postpolitische Konsens harmonisiert die gesellschaftlichen Teile mit seinem Ganzen und weist ihnen je spezifische Funktionen zu. ‚Das Politische‘ verschwindet, weil es mit dem Ökonomischen, dem Sozialen oder dem Juridischen identifiziert wird. In dieser postpolitischen Ersetzung von Politik durch Verwaltung, ExpertInnentum, Dialog oder Interessensaushandlung verbleiben als einzige Quellen des Konflikts nur noch kulturelle, religiöse oder ethnische Spannungen/Spaltungen. Postpolitik ist eine Verleugnung ‚des Politischen‘, der jeder Gesellschaft inhärenten Konflikthaftigkeit.

Diese Fixierung auf den Konsens in den vorherrschenden Theorien als auch politischen Praktiken zeige sich auch dadurch, was diese ihrem Selbstverständnis nach ausschließen: den Populismus. Darunter werden in diffuser Weise nicht nur rechtspopulistische Bewegungen verstanden, sondern gleich alle Versuche, den liberalen Konsens zu unterminieren. Die Distanzierung von einem Populismus soll demgegenüber rationale Regierung ermöglichen: d.h. Regierung ohne den *demos*, Regierung ohne wirkliche Politik (Rancière). Wie Laclau (2005) ausführlich zeigt, beinhaltet aber jede politische Artikulation kollektiver Identitäten eine populäre Dimension. Populismus sei ein Weg Politik zu konstruieren.

Bei allen drei Diskussionen der postpolitischen Gegenwartssituation wird deutlich, woran es den konsensuellen Realpolitiken gegenwärtig mangelt: an politischen Konflikten, Kämpfen sowie politischen Ereignissen.

(2) Abwesenheit von politischen Ereignissen

Hinsichtlich dieser Ebene postpolitischer Gegenwart unterscheiden sich die diskutierten Ansätze gravierend: Die zentrale Herausstellung des Ereignisbegriffe bei Badiou und Rancière setzt klar andere Prioritäten als die Hegemonietheorie von Laclau Mouffe, wobei – so war eine Annahme dieser Arbeit (vgl. Kap. 3.4) – sich diese Ereignisse und die hegemoniale Transformationsarbeit sich nicht notwendigerweise widersprechen müssten. Die Praktiken der Transformation, d.h. die kollektive Etablierung eines hegemonialen ‚Blockes‘, könnten als Badiou’sche Treue zum Ereignis aufgefasst werden. Eine grundsätzliche Gegenüberstellung vom (jakobinischen) Ereignis und dem Hegemoniekonzept erscheint daher kontraproduktiv, sowohl theoretisch als auch strategisch. Jedenfalls zeichnen sich die postpolitischen Zustände durch die Abwesenheit und Verleugnung politischer Ereignisse aus. Grundlegende Änderungen werden als utopisch, unmöglich, unverwirklichbar und auch gefährlich abgetan. Hier spielt die neoliberale

Selbstpräsentation als beste aller Welten ebenso eine Rolle wie die nach 1989 vorherrschenden Vorstellungen eines „Endes der Ideologien.“ Diese Verdrängung des Ereignisses klammert sich damit automatisch an einen Pragmatismus der Realpolitik und unterdrückt dadurch sowohl politische Alternativen als auch das bloße Denken daran. VerteidigerInnen einer Konzeption des Ereignisses – sei es als Revolution, Revolte oder Verdichtung eines Konfliktes, der weitreichende Effekte auf soziale Strukturen hat – werden mit einem Generalverdacht belegt: totalitärer Zugang, Aufdrängung einer partikularen Wahrheit, potentielle Unterdrückung vom Pluralismus, Disziplinierung der Mannigfaltigkeiten, etc. Diese vorherrschende Verleugnung des Ereignisses kettet sich damit aber an die gegenwärtige Ordnung der Realpolitik, die nur das Mögliche zulässt und das Unmögliche verwirft. Dieses Unmögliche ist nun aber – so Badiou – gerade Gegenstand echter Politik: Das politische Wahrheitsereignis kann nur aus der Perspektive der gegenwärtigen, staatlichen Ordnung als unmöglich bezeichnet werden. Nach seinem Auftauchen erscheint es durchaus als selbstverständlich, eben weil es wesentliche Spuren in der Ordnung des Wissens hinterlassen hat: Die Wissenschaft der Physik kann zum Beispiel nicht mehr vor Einsteins Relativitätstheorie zurück. Die Wissenschaft kann nicht mehr vor Marx‘ ‚Kapital‘ zurück. Die Politik kann nicht mehr vor das Ereignis der französischen Revolution zurück, eben weil diese Ereignisse ihre Bereiche entschieden verändert haben. Diese Wahrheitsereignisse sind nun weiters wesentlich an *Konflikte* und *Entscheidungen* gebunden. An beiden mangelt es der postpolitischen Situation ebenso. Das politische Ereignis ‚locht‘ bei Badiou die vorherrschende Ordnung des Wissens. Es ist ein Bruch, der sich nur in der Distanz zum Staate sein egalitäres Axiom entfalten kann. Deshalb ist das Ereignis wesentlich an den Konflikt – Auftauchen der Wahrheit vs. staatliche, alte Ordnung – gebunden. Ebenso braucht das Ereignis bei Rancière immerzu eine Konfrontation zwischen der Politik bzw. der Gleichheit und der vorherrschenden Ordnung der Polizei. Beide Male beinhaltet dieses politische Wahrheitsereignis eine Entscheidung des darüber angerufenen politischen Subjekts – dafür oder dagegen zu sein. Politische Ereignisse kristallisieren sich an einem Ort bzw. einem Punkt und entscheiden das Unentscheidbare. Das Ereignis ordnet als Herrensifikant die atonale Welt des ‚demokratischen Materialismus‘. Gegenüber diesen Ereignissen verhält sich die postpolitische Welt feindlich: Sie lehnt sie als ‚Fixierungsgewalt‘ ab oder als Versuch, die mannigfaltigen Ausdrucksformen der Körper und Sprachen zu unterbinden. Das Ereignis verhalte sich aus dieser Perspektive wesentlich intolerant gegenüber der vorherrschenden Form des Pluralismus. Die postpolitische Gegenwart vergisst dabei aber, dass sie selbst die Spuren vergangener Ereignisse (z.B. der frz. Revolution, des Mai 68) in sich trägt und dass diese durchaus, auf erneuerter Ebene, reanimierbar sind. Durch diese Verleugnung des Ereignisses bindet die postpolitische Welt ihre Subjekte damit wesentlich an ihre Gegenwart: Zukünftige Möglichkeiten werden per se

unter Ideologieverdacht gestellt. Zwar sollen sich die postmodernen Subjekte ständig ändern („bricolage“) und auch der Kapitalismus baut auf permanenter Selbstrevolutionierung auf. Der Rahmen dieser Welt, die liberaldemokratischen Institutionen und die kapitalistischen Verwertungsprozesse selbst, dürfe aber eben nicht mittels politischer Ereignisse verändert werden. Alles andere sei kontingent. Ähnlich verhält es sich mit der Entscheidung: Sowohl bei Laclau als auch bei Badiou ist jede wirkliche Politik als auch jede Subjektivierung an eine Entscheidung gebunden. Bei Badiou ist dies sogar eine binäre Entscheidung, die die Wahl zwischen einer Bejahung des Ereignisses oder dessen reaktionäre Verleugnung lasse. Diese Verdichtung, die mit jedem Ereignis einhergeht – ja oder nein – fehlt gerade im „demokratischen Materialismus“, welcher zwar vielerlei Möglichkeiten der Performanz und Entscheidungen (Waren, Lebenswelten, etc.) lasse, aber jede Verbindlichkeit bzw. Treue zu einer wirklichen Entscheidung diskreditiert. Dieser Mangel an politischen Ereignissen und damit wirklichen Entscheidungen zeigt sich deutlich in den gegenwärtigen politischen Feldern.

(3) Polizei der Furcht und Sicherheit

Es wurde schon erwähnt, dass der postpolitische Konsens die politischen Leidenschaften, das demokratische *ethos* bzw. das Auftauchen des *demos* als archaisch bzw. vormodern zurückweist. Stattdessen solle Politik als Interessens- oder Meinungs austausch verstanden werden, weshalb die vorherrschende, liberale Theorie Politik entweder als Konflikt zwischen prästabilisierten, ökonomischen Interessen oder als dialogische, kommunikative Vernunft denkt. Werden diese Affekte und Leidenschaften – wirkliche Politik ist bei Badiou von Enthusiasmus geprägt (Badiou 2009: 77) – rationalistisch verdammt, tauchen diese in anderer Weise im politischen Raum auf, zum Beispiel als Furcht.

Diese *Furcht* ist zum einen – wie Badiou deutlich zeigt – eine negative Furcht vor dem sozialen Abstieg, vor der Jugend, vor den anderen, dem Volk und vor den Armen. Diese konservative Furcht bindet sich in ihren Ängsten an einen Herren, der sich ihrer in Form der repressiven Staatsapparate annimmt und die Bekämpfung der Furcht verspricht. Der Staat, seine Sicherheitseinrichtungen und die Furcht werden so zu kongenialen Partnern, wobei sich eine Dialektik von Repression und Sicherheitsbedürfnissen etabliert, die die Individuen umso fester an den Staat und die negative Furcht bindet: Der Staat verspricht die Ängste zu bearbeiten, verbreitet darüber aber umso mehr Ängste, welche wiederum seine eigene Stellung festigen. Es gibt nie genug Sicherheit.¹⁵³

¹⁵³ Das fängt in postpolitischen Umständen schon auf scheinbaren Nebenschauplätzen an: Regierungen agieren mittels Verboten (fettes Essen, PC-Killerspiele). Damit können sie die „begründeten Ängste und Empörungen der Bevölkerungen auf Nebenschauplätzen umlenken, von ihrer eigenen zunehmenden Ohnmacht, Willfährigkeit und Passivität gegenüber dem transnationalen Kapital ablenken – und nicht zuletzt auch testen, wie viel die Leute sich eigentlich, ohne

Dieses Sicherheitsbedürfnis etabliert ein reaktionäres Setting, in dem für egalitäre Politik oder positive Leidenschaften kaum mehr Platz ist. Das allgegenwärtige Sicherheitskalkül steht dem politischen Wagnis, d.h. dem Risiko, das mit einer wahrlich politischen Entscheidung einhergeht, strikt gegenüber. Dieses Sicherheitskalkül ist heute nun aber weniger eine fixierende Disziplinargesellschaft, sondern eine frei bewegliches Dispositiv, welches die Körper an sich bindet: Überwachung (in) der Beweglichkeit. Das heißt nun auch, dass die postpolitische Realpolitik alles andere als inaktiv ist. Beweglichkeit und Veränderung(swille) sind ihr wesentliche Werte. Die heutige „Politik“ tut vielmehr ständig etwas: Es werden Tagungen veranstaltet oder sonstiger Meinungsaustausch mit ExpertInnen organisiert. Politische Aktivität wird mittels Verboten und Erlässen auch in Themenbereichen signalisiert, die vor 30 Jahren nicht ansatzweise von Relevanz für das politische Feld gewesen wären, was als „Pseudopolitik“ (Pfaller 2008: 15f) aufzufassen ist.¹⁵⁴ Postpolitische, politische Praxis ist ständig aktiv, um gerade über diese Aktivität wesentliche Bedingungen ihrer selbst unverändert lassen zu können.

Gleichzeitig gibt es eine davon abgeleitete Furcht vor dieser reaktionären Furcht, die mittels moralischer Begrifflichkeiten letztere verurteilt und sich über diese Verurteilung in ihrem liberal-demokratischen Selbstverständnis bestätigt fühlt. Moral ersetzt Politik. Aus dieser Furcht vor der Furcht sind größtenteils zum Beispiel sozialdemokratisch-liberale Zugänge zu ‚rechtspopulistischen‘ Bewegungen gestrickt. Diese Furcht vor der Furcht ist aber ebenso unpolitisch und verstärkt mitunter über diese Moralisierung jene Praktiken, die sie als ‚Populismus‘ zu fassen glaubt. Indem diese Furcht zweiter Ordnung die Ursachen ihrer Furcht – z.B. charismatische, autoritäre Figuren – über moralische Kriterien beurteilt und diese mitunter als ‚Bedrohung‘ des ‚demokratischen Gemeinwohls‘ perzipiert, ist sie wesentlich postpolitisch: Sie transformiert erstens die für ‚das Politische‘ zentrale Wir/Sie-Beziehung in eine moralische Verurteilung eines ‚Bösen‘. Zweitens bezieht sich diese Furcht vor der Furcht auf einen kollektiven Rahmen, einen Konsens, den sie für bedroht hält. Damit übersieht sie aber, dass der Antagonismus jedem Sozialen inhärent ist und eben solcher kollektiven Fixierung zum Beispiel einer ‚demokratischen Wertegemeinschaft‘ zuwiderläuft. Dadurch läuft sie aber Gefahr, selbst ein authentisches Miteinander zu postulieren bzw. zu begründen und damit implizit genau jene Operation zu vollführen, die gerade Kern jeder rechten Politik ist: Die Fixierung und Sicherstellung einer partikularen Identität.

aufzumucken, gefallen lassen.“ (Pfaller 2008: 56) Diese Verbote seien Testballons einer Kontrollgesellschaft, die mit Aufrüstungen der repressiven Staatsapparate korrespondieren (Pfaller 2008).

¹⁵⁴ Als ein typisches Beispiel für „Pseudopolitik“ nennt Pfaller die Debatte um Rauchverbote, in der herrschende politische Praxis von ihrer Selbstaufgabe in relevanten Bereichen – diese werden den Märkten überlassen – ablenkt, indem auf Nebenschauplätzen Aktivität demonstriert wird: „Selbst wenn ihre dort getroffenen Maßnahmen vernünftig werden (...), müsste die Gesellschaft ihnen darum Widerstand entgegensetzen – um dessen willen nämlich, was ihr durch eben dies Maßnahmen vorenthalten wird.“ (Pfaller 2008: 15)

Diese Furcht und die zweite Furcht davor sind weiters postpolitisch, weil sie eben keine positiven Leidenschaften mobilisieren, die mit jeder wirklichen Politisierung oder hegemonialen Artikulation einhergingen. Während die reaktionäre Furcht ihren Sinn gerade über die staatlich-polizeiliche Zuteilung von Körpern, Sprachen und Funktionen sucht und findet, übersieht die Furcht vor dieser Furcht gerade die Möglichkeit, aus diesem Verhältnis auszubrechen: den notwendigen universellen Charakter jeder wirklichen Politik. Nur die Universalität jedes politischen Denkens (Badiou) ermöglicht ein Ausbrechen aus dem staatlich-polizeilichen Zusammenspiel von Identitäten, Körpern, Funktionen und Sprachen. Nur darüber lässt sich auch rassistischen Essentialisierungen entgegenwirken.

(4) Rassistische Essentialisierungen

Alle drei hier vorgestellten Theorien beobachten seit den 1980er Jahren bzw. nach 1989 ein verstärktes Auftauchen rassistischer Essentialisierungen innerhalb gesellschaftlicher Arrangements und der ideologischen Instanz. Diese Fixierungen zum Beispiel ethnischer, religiöser oder ‚kultureller‘ Identitäten zeigt sich zum einen in der verstärkten Präsenz rechtsextremer bzw. rechtspopulistischer Bewegungen, die den der Gesellschaft inhärenten Antagonismus – wie Laclau und Mouffe sagen würden – nicht anerkennen bzw. auf eine essentialisierte Gegenüberstellung eines „Wir“ zu einem (fremden, bedrohlichen, bösen) „Sie“ verschieben. Zusätzlich – und darauf insistieren besonders Rancière und Badiou – werden diese rassistischen Teilungen als *nomos* (Bourdieu) gesellschaftlich durchgesetzt und symbolisch reproduziert durch staatliche (Badiou) und/oder polizeiliche (Rancière) Praktiken und Institutionen. Deren Kennzeichen – als vorherrschende Teilung, Einteilung und Zuteilung – ist es unter anderem, dass sie verschiedene Teile inegalitär adressiert: ‚Fremdengesetze‘ zeugen von dieser Ungleichbehandlung, die darüber diese Ungleichheit staatlich fixieren, weshalb durchaus von staatsrassistischen Strukturen gesprochen werden kann. Dieses Sprießen partikularer, ethnischer wie religiöser Identitäten lässt sich – so sind sich alle AutorInnen einig – nicht mit dem Hinweis auf vergangene, archaische Fixierungen erklären, denen man sich etwas über Modernisierungsprozesse entledigen könnte – wie liberale Ansätze einbringen würden. Stattdessen ist ein zentraler Mitgrund dafür, dass das Volk nicht als *demos*, sondern vermehrt als ethnische Selbstidentität auftritt, die Abkehr von der ‚Figur des Arbeiters‘ (Badiou) bzw. die Ersetzung derselben durch die ‚Figur des Einwanderers‘, die eben nicht als gemeinsamer Mitstreiterin in politischen Kämpfen fungiert, sondern als ‚grundsätzliche Andersartigkeit‘ verfolgt, unterdrückt und fixiert wird. Die Härte, mit der ethnische und religiöse Konflikte auftauchen sei daher auch ein Symptom dafür, dass in der konsensuellen Ausrichtung des herrschenden, liberaldemokratischen Konsenses kein Platz mehr für politische Antagonismen bzw. grundlegende Alternativen mehr ist. Durch die breiten Akzeptanz der kapitalistischen Rahmenbedingungen und der

liberaldemokratischen Institutionen als die beste aller Welten sind vormals progressive Bewegungen/Parteien in die politische ‚Mitte‘ gerückt. Durch die damit einhergehende Abkehr von Ideen, Zielen und auch Utopien (Gleichheit, Umverteilung, Revolten) verschieben sich die potentiell politischen Leidenschaften in aggressive, negative Ressentiments gegenüber einem essentialisierten ‚Sie‘.

Damit kommt es auch zu einer Kulturalisierung sozialer Antagonismen. Identitätspolitik verdrängt nicht nur traditionelle (ökonomische) Interessenspolitik, sondern negiert auch die ‚relative Autonomie‘ jeder wirklichen Politik. Die postpolitische Abkehr von der Möglichkeit des Auftauchens des *demos* bzw. der Erscheinung eines ‚Streihandels‘ führt zu einer Wiederkehr eines ethnischen, selbstidentischen Volkes, das seine Grenzen verteidigt sehen will (Rancière). Dort, wo es zu keiner politischen Konfrontation mehr kommen kann, wird der politische Raum von anderen Koordinaten bzw. Differenzen (Kultur, Ethnizität, Religion) wesentlich strukturiert. Wir haben es daher mit einer postpolitischen Realpolitik der Differenz und Toleranz zu tun, die Žižek und Badiou u.a. auf das Vorherrschen einer apolitischen ‚Ethik der Differenz‘ zurückführen: Der vorherrschende, ‚multikulturalistische‘ Konsens zielt auf die Anerkennung und Toleranz einzelner Partikularismen ab, die er als gleichberechtigt innerhalb seines Settings einschreiben will. Dieses Denken der Anerkennung und Toleranz ist nun aber über jede weitergehende Differenz entsetzt, wobei an dieser Stelle Toleranz in polizeiliche Praktiken der Intoleranz bzw. in aggressive Assimilation oder Bekämpfung umschlägt. Wenn die multikulturalistische Vision und Praxis von einer ‚Einheit im Unterschied‘ – alle sind gleich, alle sind verschieden – geleitet wird, bestehe die einzige Möglichkeit, in diesem Universum einen Unterschied zu markieren, in der ‚Erhöhung‘ eines kontingenten Anderen zu einer absoluten Andersheit – mit den ausschließenden und gewaltsamen Folgen(vgl. Kap. 2.5.1).

Wir haben es daher schlichtweg mit einer falschen Opposition zu tun. Kulturalistische, liberale Ansätze und deren Gegenüber – ‚terroristische‘, ‚fundamentalistische‘ Identitäten – basieren wesentlich auf derselben Voraussetzung: der Annahme einer authentischen, partikularen Identität. Der liberale Kulturalismus will zwischen diesen (immer auch fluiden) Identitäten eine neutrale Toleranz errichten. Der fundamentalistische Terrorist bezieht aus der postulierten Authentizität seiner partikularen Identität – und deren angenommener Bedrohung – die Ressource für sein Handeln. Was es angesichts dieser ‚Ethik der Differenz‘ brauche, sei stattdessen eine Politik, die bei Žižek und Rancière nur den Prozess einer ‚universellen Singularität‘ annehmen könne: es braucht den ‚Anteil der Anteillosen‘ der sich in einer – für die Polizei – anmaßenden, politisierenden Geste mit dem Ganzen gleichsetzt und darüber Gleichheit in die herrschenden, staatlichen Ungleichheitsstrukturen einschreibt.

Indem Postpolitik kaum Orte und Plätze dieser Politisierung zulässt, negiert sie Politik über die Identifizierung von Staat und Gesellschaft.¹⁵⁵

(5) Kapitalismus

Ein wesentliches Kennzeichen postpolitischer Umstände ist die weitgehende Akzeptanz kapitalistischer Vergesellschaftung. In wesentlichen, theoretischen Gegenwartsströmungen wird die Differenz zwischen ‚Links‘ und ‚Rechts‘ als antiquiert zurückgewiesen. Politische Praktiken unterscheiden sich in der Art und Weise, wie sie sich den Konjunkturen des globalisierten Weltmarktes anpassen: Neokonservative bzw. –liberale Praktiken affirmieren diesen in ihrem Fokus auf eine autoritäre ‚Standortpolitik‘, während sozialdemokratische Praktiken über keynesianische Wachstumspolitik zumindest Anteile des Mehrwerts verteilen würden. Der Kapitalismus selbst, d.h. auch jene Eigentums- und Produktionsverhältnisse, die für die Reproduktion gesellschaftlicher Ungleichheitsverhältnisse wesentlich verantwortlich sind, steht nicht zur Debatte. Gibt es aber kaum mehr politische Auseinandersetzungen über die Organisation der Ökonomie, so situieren wir uns auf dem bereits beschriebenen Terrain alternativenloser, konsensueller Postpolitik. Rancière fügt noch hinzu, dass sich heute die Regierungen zusehends gerade über ihre Ohnmachtsbekundungen gegenüber den kapitalistischen Weltmarkt zu legitimieren versuchen.

Allen hier beschriebenen Ansätzen ist klar, dass der Kapitalismus einer ‚radikalen Demokratisierung‘ (Laclau/Mouffe) bzw. dem ‚generischen Kommunismus‘ (Badiou) konträr entgegensteht, weil dieser das ‚egalitäre Axiom‘ (Badiou) nicht zulässt. In der Art und Weise, wie dieser Kapitalismus politisch adressiert werden kann und welche Rolle der Staat dabei einnimmt, unterscheiden sich die drei Analysen jedoch deutlich, wobei Rancière eine Mittelposition zwischen Laclau bzw. Mouffe und Badiou einzunehmen scheint. Für Badiou gibt es Politik als kollektive Wahrheitsprozeduren nur jenseits kapitalistischer Staatlichkeit, wobei die vorherrschenden, liberaldemokratischen Institutionen und deren ‚Demokratie‘ abgelehnt werden. Badiou bleibt somit der Vorstellung eines jakobinischen Bruches treu. Bei Mouffe und Laclau wiederum sind staatliche Apparate und Institutionen sehr wohl sowohl Ergebnis vergangener, hegemonialer – und damit politischer – Artikulationen, als auch mögliche Ausgangspunkte zur Umsetzung ‚radikaler Demokratie‘.

¹⁵⁵ Bei Badiou hat diese Politisierung, die (in-)direkt immer eine Bekämpfung rassistischer Strukturen und Praktiken ist, die Zahl 1, d.h. es geht der Politik darum, entlang des ‚egalitären Axioms‘ das Selbe herzustellen, wobei diese universalistische Aufgabe unendlich ist. Mit Laclau und Mouffe lässt sich eine etwas anders gelagerte Form der Bekämpfung rassistischer Beziehungen vorstellen: Eine vorherrschende, ethnisierte Differenz muss desartikuliert werden, was z.B. über die Organisation einer ‚Äquivalenzkette‘ zwischen *diesen* Differenzen funktionieren kann, wobei es zur Fixierung einer neuen, *politischen* Differenz natürlich wiederum ein Außen (z.B. der neoliberalen, neokonservativen Block) braucht.

Die klare Trennung zwischen Politik und Staat müsse aus dieser Perspektive verworfen werden.

Trotz dieser Unterschiede zeichnen sich alle drei theoretischen An- wie Einsätze durch die Abwesenheit wirklicher Analysen kapitalistischer Vergesellschaftung aus. Die Marx'sche ‚Kritik der politischen Ökonomie‘ hat hier kaum mehr einen Platz, auch weil die drei Zugänge zu sehr darauf bedacht sind, die Eigentümlichkeit der Politik gegenüber der Ökonomie bzw. des Politischen gegenüber dem Sozialen herauszuarbeiten.¹⁵⁶ Detaillierte ökonomische wie sozialwissenschaftliche Analysen der gegenwärtigen Konjunktur des Kapitalismus würden von Badiou und Rancière wahrscheinlich als zu soziologisch, als zu objektivistisch betrachtet werden. Mouffe und Laclau wiederum fehlen auf Grund ihrer Verortung innerhalb einer linguistischen Problematik (Artikulations- bzw. Diskursbegriff) die nötigen begrifflichen Voraussetzungen, um zum Beispiel auch kapitalistischen Funktionalitäten denken und analysieren zu können. Trotz dieses Fehlens wirklicher Analysen kapitalistischer Vergesellschaftung, ist die Notwendigkeit deren Bekämpfung aus emanzipatorischer Perspektive allen Theorien klar: Bei Badiou kann die Abschaffung der Marktarchitektur und die radikale Neuorganisation der Produktion nur wesentliches Ziel emanzipatorischer Politik sein. Bei Laclau und Mouffe ist die Transformation der Ökonomie bzw. der Klassenverhältnisse *ein* Element in der Durchsetzung des hegemonialen Projekts einer ‚radikalen Demokratie‘. Bei Rancière steht die kapitalistische Ordnung der Ungleichheit und deren ökonomischer Reproduktion einem demokratischen Ereignis klar gegenüber. Demokratie delegitimiert jede Regierung bzw. Machtausübung basierend auf Eigentum oder Einkommen. Indem alle die gegenwärtige Situation der Postpolitik im Wesentlichen als eine oligarchisch verfasste Herrschaftsausübung auffassen, beinhaltet Politik (Badiou, Rancière) bzw. ‚radikale Demokratie‘ (Laclau/Mouffe) die Abkehr von einer kapitalistischen Ökonomie bzw. die organisierte Überwindung derselben.

(6) Objektivierungsstrategien

Diese letzte Ebene postpolitischer Gegenwart wird v.a. bei Rancière und Badiou deutlich. Sie besteht darin, dass das gegenwärtige politische Feld keine politischen Subjektivierungen zulässt. Politische Subjekte sind in beiden Theorien unmittelbar an politische Konflikte, Entscheidungen und Alternativen gebunden. Politische Subjekte sind eben keine Repräsentationen präkonstituierter Interessen, sondern werden über politische Wahrheitsereignisse induziert (Badiou) oder beinhalten eine Ver-Rechnung bzw. Überschneidung gesellschaftlicher Identitäten (Rancière). Es gibt keine politischen Subjekte

¹⁵⁶ Gerade diese Ausblendung der Ökonomie und der kapitalistischen Prozesse kritisiert Žižek an den französischen TheoretikerInnen der ‚reinen Politik‘ (Badiou, Rancière, Laclau, Balibar): Darin gebe es keinen Platz mehr für die Marx'sche ‚Kritik der politischen Ökonomie‘, das ökonomische Feld könne eben nicht auf Politik oder dessen Effekte reduziert werden (Žižek 2006).

vor der Politisierung und damit vor der politischen Auseinandersetzung. Das gegenwärtige Universum der Postpolitik lässt diese politischen Subjekte – Politik ist immer ein subjektives Denken (Badiou) – auf mehreren Ebenen nicht zu:

- Die Eigentümlichkeit bzw. Spezifität von demokratischer Politik gegenüber dem Staat, der Ökonomie oder der Juristerei wird nicht akzeptiert bzw. verleugnet. Politik wird zu einem Praxismodus unter anderen. Hierunter fallen soziologischen Objektivierungen politischer Auseinandersetzungen (z.B. Bourdieus Soziologie) ebenso wie die Praxis der Meinungsforschung im politischen Feld, die über permanente Klassifizierung Identitäten/Teile fixiert, das Volk als selbstidentisch aufruft und darüber eben keinen Platz für politische Subjektivierung, für den *demos* lässt. Politik wird zu einem Teil von Gesellschaft oder gar mit dieser identifiziert. Ihre ‚relative Autonomie‘ verschwindet.
- Objektiviert wird Politik auch dann, wenn man ihr aus der Perspektive der ‚politischen Philosophie‘ fixe Aufgaben, Lebensweisen oder Bedingungen zuweist. Philosophie ist in diesem Fall nicht mehr von Politik bedingt – worauf v.a. Badiou beharrt –, sondern gibt der Politik Regeln, Orte oder Erscheinungsformen vor. Damit wird aber politische Subjektivierung gerade verhindert.
- Politik ist bei Badiou ein subjektives Denken, eine militante, kollektive Tätigkeit, in der die Differenz zwischen Theorie und Praxis verschwindet. Die postpolitische, polizeiliche Zählung der Teile ist nun dem positiven Setting des Wissens und der Enzyklopädie zuzuordnen. Hier gibt es kaum Wahrheitsprozeduren, welche aber für die Herausbildungen eines politischen Subjekts Voraussetzung wären. Indem das Wissen das Wahrheitsereignis als unmöglich bezeichnet, bindet sie mögliche Politik an den objektiven Zustand des politischen Feldes.
- Eine weitere Objektivierung der Politik findet über deren Verstaatlichung statt. Der politische ‚Streithandel‘ (Rancière) wird als Problem recodiert, welches nach einer staatlichen Behandlung rufe. Eine Politisierung wird dadurch im Keim erstickt. Eine Form dieser Objektivierung besteht darin, dass politische Auseinandersetzungen als juridische Konflikte ausgetragen werden.
- Rancière insistiert – was ihn wesentlich von Laclau und Mouffe unterscheidet – auf einer begrifflichen Trennung von Identität/Identifizierungen und Subjekt/Subjektivierungen. Erstere sind der Logik der Polizei zuzuordnen. Diese identifiziert, legt fest, weist Körpern Sprachen und Funktionen zu und fixiert. Subjekte hingegen existieren wesentlich in der Überschneidung bzw. Ver-Rechnung dieser Identitäten. Politische Subjekte werden zu solchen, gerade weil sie sich über Konfrontationen mit der polizeilichen Ordnung ent-identifizieren und über eine ‚anmaßende‘ Praxis neu konstituieren. Politische Subjekte brechen mit objektiven/objektivierten Identitäten.

Diese sechs Ebenen postpolitischer Gegenwart sind in den drei hier vorgestellten theoretischen Ansätzen mal mehr, mal weniger anwesend, stimmen aber in ihren grundlegenden Analysen weitgehend überein, auch wenn die daraus resultierenden Konsequenzen für politische Praxis vor allem zwischen Badiou und Laclau bzw. Mouffe völlig divergieren: In der Konsensorientierung fehlt es an politischen Ereignissen und mobilisierten Konfrontationen. Positive, enthusiastische Leidenschaften der egalitären Politik sind rar gesät, während eine administrative Polizei sich über Furcht und Sicherheitskalküle direkt mit einem staatlichen Volk verknüpft. Die Abkehr von kollektiven Mobilisierungen und Aktanten lässt eine Leere, die von partikularen Essentialisierungen und rechtsextremen Bewegungen reaktionär gefüllt wird. Diesen wird weniger wirkliche Politik, sondern meist Moral ‚entgegengesetzt‘. In der Postpolitik treffen sich schließlich die politischen AkteurInnen in einer vorgestellten Mitte, worüber kapitalistische Vergesellschaftungsmechanismen nicht (mehr) Gegenstand von Konflikten sind. Letztlich verhindert Postpolitik politische Subjektivierungen, weil sie diese einersetzt, ‚sozialwissenschaftlich‘ unterstützt, objektiviert und auf deren Bedingungen zurückführen will. Andererseits wird politisches Denken, auch als militante Tätigkeit der Gleichen, in staatliche und juristische Prozeduren integriert und damit verhindert.

Hier wird auch deutlich, wie weit diese Bestimmungen postpolitischer Gegenwart von dem eingangs dieser Arbeit skizzierten Politikverdrossenheitsdiskurs entfernt sind. Postpolitik beinhaltet zwar auch eine Abkehr der Personen von den traditionellen, politischen Prozeduren, den Parteien und Legitimationsprozessen, im Gegensatz dazu versuchen die drei hier vorgestellten Zugänge aber gerade nicht die normativen Voraussetzungen liberaldemokratischer Realpolitik zu stärken – über Integration, Einbindung, politischer Bildung, Partizipation. Ihre Analysen zur Postpolitik sind stattdessen wesentlich durch ein anderes Politikverständnis grundiert als das vorherrschende: Politik bei Laclau und Mouffe, Rancière und Badiou ist eben nicht der staatliche vermittelte Meinungs-austausch und Interessensausgleich von Parteien. Darüber hinaus haben die sechs Ebenen der Postpolitik eine größere Reichweite: Sie umfassen gesamtgesellschaftliche Entwicklungen und benennen nicht eine einfache Abkehr von den vorherrschenden Institutionen und deren politischer Praktiken, wie dies der Diskurs über Politikverdrossenheit tut.

5. Schlussfolgerungen und Konsequenzen

Statt einer Zusammenfassung werden in diesem Kapitel einzelne thematische Stränge der Arbeit nochmals aufgegriffen und diskutiert. Problematische Zugänge und Gedanken werden kritisiert und manche Konzepte auf die gegenwärtige Verfassung des politischen Feldes

umgelegt. Manche Positionen dieser Arbeit werden dabei wiederholt und verdeutlicht. Folgende sechs Themengebiete bieten sich dafür an: die Seltenheit von Politik (Kap. 5.1), das Verhältnis von Gleichheit und Universalität (Kap. 5.2), Parteilichkeit (Kap. 5.3), das Verhältnis von *Politik* und Sozialwissenschaft (Kap. 5.4), eine mögliche Konzeption von Klassenkampf (Kap. 5.5) und eine nötige Abkehr von postmodernen Formen der Selbstverwirklichung (Kap. 5.6).

5.1 *Politik* ist selten – Bruch und Ereignis

„Therein resides the effect of a true political act: it renders the unthinkable thinkable.“ (Žižek 2008: 106)

Diese Arbeit hat mit Badiou und Rancière die Dimension des Bruches und des Ereignisses betont, die jede wirkliche *politische* Prozedur beinhaltet. In der Hegemonietheorie von Laclau und Mouffe spielt diese Dimension keine Rolle. Ein zentraler Bruch, z.B. in Form einer jakobinischen Revolution, wird als unmöglich und als heute inadäquat von beiden zurückgewiesen. Emanzipatorische Politik könne ‚nur mehr‘ die Form einer hegemonialen Ausweitung einer ‚pluralen und radikalen Demokratie‘ annehmen. Emanzipatorische Politik umfasst hegemoniale Anstrengungen in der Konstruktion eines Blockes, der diese ‚radikale Demokratie‘ vorantreiben und gleichzeitig ermöglichen soll. Die Frage, wie dieser permanente, hegemoniale ‚Stellungskrieg‘ das Ereignis und/oder den Bruch denken kann, bleibt offen. Dieser Politikbegriff ist um einiges weiter gefasst als bei Badiou und auch Rancière: Letztere denken Politik exzeptionell, entweder als ‚Wahrheitsereignis‘ oder als temporäre Konfrontation zwischen Gleichheit und Polizei. Während sich mit Laclau und Mouffe Fragen der Strategie leichter fassen lassen, kann durch den exzeptionellen Status, den Badiou und Rancière Politik zuschreiben, der normale, unpolitische Zustand von Welt wesentlich als von Ökonomie, Staatlichkeit und/oder Polizei beherrscht gekennzeichnet werden. Die Annahme, dass die gegenwärtigen politischen Felder und auch Gesellschaft wesentlich postpolitisch sind (vgl. Kap. 4), lässt sich nur dann sinnvoll aufrecht erhalten, wenn man die Seltenheit von politischen Ereignissen bzw. – in unserer Konzeption – *politischen* Prozeduren betont. Politische Interventionen ereignen sich daher in der Form des Bruches mit dem vorangegangenen Status Quo und verschieben dessen Koordinaten. Oder, um es in Badiou'scher Terminologie zu sagen: „Truths exist as exceptions to what there is.“ (Badiou 2009: 4) Aus der postpolitischen 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. „Das Ereignis gewinnt seine paradoxe Neuheit aus dem, was mit Wieder-Gesagtem zusammenhängt, mit außerhalb des Kontexts, an unrechter Stelle Gesagtem, einer Untauglichkeit des Ausdrucks, die zugleich eine ungebührliche Überlagerung der Zeiten ist. Das Ereignis besitzt die Neuheit des Anachronistischen.“ (Rancière 1994: 50) Es ist daher von zentraler Bedeutung, der *Politik* Ereignischarakter zuzusprechen. Mit diesem Ereignis immerzu verknüpft ist auch die in dieser Arbeit so betonte Konstitution eines politischen Subjekts. die „Verbindung einer Menge von Tatsachen und einer Subjektivierung, von der diese Tatsachenmeinung als ein spezifisches Ereignis bezeichnet wird“ (Rancière 1997c: 125) Das Ereignis kann nicht empirisch nachgewiesen bzw. 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 Ereignis, die über dieses als politisches Subjekt induziert werden. „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.“ (ebd.: 129) Das politische Ereignis bricht mit jeder Realpolitik und tritt als Gestalt des Realen auf, d.h. im Sinne Lacans als etwas, das seiner Symbolisierung bzw. Definition widersteht und trotzdem eine massive Präsenz habe. Der politische Konflikt ist daher auch eine Konfrontation einer Politik des Realen mit einer postpolitischen Realpolitik. Wenn der Realismus „die Absorption aller Wirklichkeit und aller Wahrheit in der Kategorie des einzig Möglichen.“ (Rancière 2002: 141) ist, dann muss eine emanzipatorische Konzeption von *Politik* auch realistische, sozialwissenschaftliche Zugänge und Beschreibungen als unzureichend zurückweisen.¹⁵⁷

Um einer Fetischisierung des exzeptionellen, politischen Aktes aus dem Weg zu gehen, hat die in dieser Arbeit vorgenommenen Definition von *Politik* versucht, die transformatorische Arbeit an gesellschaftlichen Strukturen basierend auf Gleichheit – ausgehend vom politischen Ereignis – zu integrieren. Die Treue zum Ereignis, so könnte man Badiou deuten, müsse sich in politische Transformationsarbeit umsetzen, wobei der egalitäre Impuls des Ereignisses über dessen permanente – und auch unendliche – Einschreibung in

¹⁵⁷ *Politik* bricht daher mit der Realpolitik und damit mit einem Liberalismus, in dessen Selbstverständnis eine antiideologische und antiutopische Haltung zentral eingeschrieben sind. Grundiert in einer negativen Anthropologie und einer ‚Politik des kleineren Übels‘ plädiere liberale Realpolitik für eine Trennung von ‚Politik‘ und ethischen/moralischen Idealen: „Der Liberalismus (...) strebt eine Gesellschaft an, die ‚so schlecht wie möglich‘ ist, und glaubt dadurch größeres Übel zu verhindern, weil für ihn jeder Versuch, ein positives Gutes direkt durchzusetzen, die ultimative Quelle allen Übels ist.“ (Žižek 2009: 59) Eine auf ethischen und/oder moralischen Idealen basierende Politik würde, so die liberale Vermutung, auf eine totalitäre Aufoktroierung hinauslaufen und die je individuelle Freiheit unterminieren.

gesellschaftliche Ungleichheitsstrukturen am Leben gehalten wird. Diese transformatorische Praxis beinhaltet daher sehr wohl Kampf um Hegemonie. Die grundlegende Aufgabe besteht daher in der Wiedereinführung einer *politischen* Prozedur, die sich über das Ereignis und der darauffolgenden, transformatorischen ‚Praxis der *Politik*‘ aufspannt. Dies setzt eine Eigentümlichkeit der *Politik* voraus, die sich von ökonomischen, soziologischen und juristischen Semantiken wie Voraussetzungen abgrenzt. Die Position der ‚relativen Autonomie‘ ent-stellt die *Politik* gegenüber Gesellschaft in einen – immer prekären – Ort, der aber immer nur in Bezug auf gesellschaftliche Verhältnisse existiert. Es gibt daher keine Politik der Politik: Politik kann sich selbst nicht zu Ziel oder zum Gegenstand haben.¹⁵⁸ Stattdessen existiert sie immer nur im Modus der *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. *Politik* gibt es nur als Bezugnahme auf soziale Verhältnisse. In diesem Sinne ist auch ihre ‚relative Autonomie‘ zu verstehen: Zwar ist *Politik* immer auch selbstreferenziell, sie knüpft an sich selbst an und hat eine eigene Qualität, Zeitlichkeit und umfasst ihr eigene Dimensionen. Diese kann sie aber nur innerhalb und gegenüber sozialen Verhältnissen entfalten. Aus diesem Spannungsverhältnis kommt *Politik* nicht heraus, dieses konstituiert sie geradezu.

5.2 Universalität und Gleichheit

„Gehörte es zu den Lektionen des 20. Jahrhunderts, dass Universalismus von oben scheitert, könnte es zum Stigma des 21. Jahrhunderts werden, die rechtzeitige Ausbildung eines Sinns für gemeinsame Situationen von unten nicht rechtzeitig zu schaffen.“ (Sloterdijk 2006: 289) Genau an diesem Punkt scheint Badiou Begriff vom politischen Denken, das als universell und offen entlang des egalitären Axioms konzipiert wird, von zentraler Relevanz zu sein. Ebenso versucht Rancière über seine Konzeption des ‚Anteils der Anteillosen‘, der sich mit dem Ganzen selbst in einer politischen Geste gleichsetzt, eine Dimension von Universalität zu betonen. Und auch bei Laclau und Mouffe, auch wenn beide in dieser Hinsicht sowohl Badiou als auch Rancières Form der Universalität widersprechen würden, gibt es die Vorstellung, über hegemoniale Politik verschiedene, partikuläre Forderungen über eine ‚Äquivalenzkette‘ gemeinsam zu artikulieren. Ebenso betont auch Žižek, hier Rancière folgend, die Notwendigkeit der Präsenz eines ‚singulär Universellen‘ für die Konstitution eines emanzipatorischen Subjekts. Der Zeitpunkt eines politischen Bruches sei das

¹⁵⁸ Deshalb verhalten auch sämtliche Versuche von Regierenden, die „BürgerInnen“ zu mehr Partizipation, Teilhabe an Entscheidungen oder thematischer Mitsprache auffordern, so wirkungslos. Sie haben vielmehr reinen Legitimierungscharakter.

Auftauchen von Universalität ausgehend von partikularen Lebenswelten: „The authentic moment of discovery, the breakthrough, occurs when a properly universal dimension *explodes from within a particular context and becomes ‘for-itself’, and is directly experienced as universal.*“ (Žižek 2008: 129) Diese Universalität ist nun eben nicht über den Partikularitäten oder jenseits davon angesiedelt, sondern ist in diese eingeschrieben und verändert diese von innen. „It is not only that every universality is haunted by a particular content that taints it; it is that every particular position is haunted by its implicit universality, which undermines it.“ (ebd.: 132) Universalität heißt für emanzipatorische Kämpfe nicht, dass differente Kulturen bzw. partikulare Identitäten jenseits davon gleiche ‚Werte‘ teilen würden.¹⁵⁹ Vergegenwärtigte Universalität aktualisiere sich als 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 civilizations, but a pact of struggles which cut across civilizations, a pact between what, in each civilization, undermines its identity from within, fights against its oppressive kernel. What unites us is the same struggle.“ (ebd.: 133) Nur weil jede partikulare Identität immer schon von sich selbst unterschieden ist, kann es Universalität geben.

Gleichheit wurde in dieser Arbeit als wesentliches Kennzeichen emanzipatorischer Politik bestimmt. Das egalitäre Axiom konfrontiert gleichsam diese *Politik* mit vorherrschenden Ungleichheitsstrukturen. Gleichheit darf dabei nicht einfach als Illusion oder ideologische Phantasie 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 ‚dahinterstünde‘, ist in diesem Sinn auch nicht materialistisch. Unpolitisch ist dieser Zugang sowieso, weil er die ‚relative Autonomie‘ jeder *Politik* gegenüber dem Ökonomischen nicht anerkennt.

Beide, die Gleichheit und die Universalität, können daher miteinander verknüpft Grundlagen und Ansatzpunkte für ein repolitisiertes Verständnis von emanzipatorischer Politik bilden.

5.3 Lob der Parteilichkeit

¹⁵⁹ Auch die „allgemeinen Menschenrechte“ wurden erklärt und sind in ihrem universellen Charakter eine Entscheidung, ein gesetztes Axiom. Sie lassen sich eben nicht aus einer wie immer gearteten Natur des Menschen begründen (Žižek 2006: 414).

Eine politische Praxis, die zur Verteidigung und Akzeptanz von Heterogenität und Vielfalt antritt – auch unter dem Banner der Toleranz – kann keine emanzipatorischen Effekte entfalten, weil es ihr an den in dieser Arbeit herausgestellten Dimensionen der Gleichheit, der Universalität, der Kollektivität und des Bruches mangelt. Wenn in jeder *politische* Prozedur, in unserem Sinne, der Bruch/das Ereignis zentral sind, und jedes wirkliche politische Ereignis eine Entscheidung erfordert, sollte klar geworden sein, dass diese ‚Praxis der *Politik*‘ nur parteiisch sein kann. Ein postmodernes Plädoyer für Mannigfaltigkeit und Vielfalt ist eben nicht parteiisch, sondern positioniert sich auf einem neutralen Beobachtungsposten. Eine *politische* Intervention in und Transformation von gesellschaftlichen Verhältnissen entlang von Gleichheit ergreift hingegen Partei in mehrerer Hinsicht:

- „There is no way of taking passion out of politics.” (Rancière 1995: 105) Die politische Affirmation des Ereignisses bzw. die politische Entscheidung beinhalten kollektive Affekte, die sich vom postpolitischen Bespielen der Angst und Furcht grundlegend unterscheiden. Die ‚Praxis der *Politik*‘ erzeugt einen Enthusiasmus der Egalität: in den Versammlungen, Demonstrationen und Debatten. Diese kollektiven Affekte des Auf- und Umbruchs, die mit der Installierung eines egalitären politischen Raumes einhergehen, stoßen gegenwärtig nicht nur auf eine staatliche Dialektik von Sicherheit und Furcht (s.o.), sondern werden auch vom liberalen Mainstream als potentiell populistisch zurückgewiesen: Politische Debatten sollen um das bessere Argument bemüht sein und in ihrer Rationalität Leidenschaftlichkeit vermeiden (vgl. Kap. 1). Wie Mouffe (2007) betont, ist es gerade das demokratische *ethos* und die Bildung kollektiver Identitäten, die von den postpolitischen, hegemonialen Theorien z.B. als archaisch zurückgewiesen werden. Durch die Ausklammerung von politischen Leidenschaften und deren liberaler Verdammung als ‚Populismus‘ ‚überlässt‘ man die politischen Leidenschaften gerade jenen ‚rechtspopulistischen‘ politischen Praktiken, die über das Ressentiment und kulturellen Rassismus polizeilich agieren: „Der Populismus gibt den Saubermännern die seltene Gelegenheit, gerade in ihrer Sauberkeit einmal so richtig schmutzig zu sein. Als finstere Rassisten, als dumpf murrende Sozialneider, als Feinde von Kultiviertheit und Urbanität können sie so richtig ‚tief‘ werden und sich, in der Gemeinschaft von Gleichgesinnten, einmal wenigstens zeitweise abkoppeln von jenen gesellschaftlichen Idealen und Zielen, die sie selbst gleichwohl anerkennen und nicht in Frage stellen.“ (Pfaller 2008: 185) ‚Populismus‘ ist daher karnevalesk, ein in Raum und Zeit begrenzter Rausch. Seine charismatischen Führer brauchen obszöne Merkmale und leben von der eigenen Regelverletzung (Pfaller 2008), d.h. eben jener Zurückweisung der akzeptierten, liberalen Standards von Gesellschaft, die zurückzuweisen eine progressive, emanzipatorische *Politik* sich nicht getraut. Eine sinnvolle Bekämpfung rechtspopulistischer Bewegungen muss daher eine Parteinahme für eine andere *Politik* beinhalten, eine ‚Praxis

der *Politik*‘, die positive, enthusiastische Leidenschaften beinhaltet *und* die liberale Betonung affektloser, neutraler Institutionen bzw. Rahmenbedingungen zuerst mal zurückweist.¹⁶⁰

Diese Parteilichkeit jeder *Politik* muss auf einer zweiten Ebene unterstützt werden: Der *Politik* kann es nicht um die Integration einzelner Elemente in einen angeblich neutralen, vorgegebenen Rahmen gehen – sei es das juristische Setting von Rechtsstaatlichkeit oder die funktionale Zuteilung von Positionen innerhalb der polizeilichen Ordnung der politischen Ökonomie. Das scheinbar Neutrale ist immerzu akkumulierter, geschichtlicher (Klassen-)Kampf und als solches nie neutral gegenüber einzelnen Positionen. Darauf machen Laclau und Mouffe aufmerksam, wenn sie betonen, dass jede hegemoniale Politik auf einem vorstrukturierten Terrain stattfindet. Eine politische Intervention muss daher den neutralen Raum des vorherrschenden Gesetzes (vgl. Žižek 2001b: 81) ‚suspendieren‘: „Der eigentliche politische Akt (die Intervention) ist nicht einfach etwas, was innerhalb des Rahmens der existierenden Verhältnisse gut funktioniert, sondern etwas, *was gerade den Rahmen verändert, der festlegt, wie die Dinge funktionieren.* (...) Echte Politik ist (...) die Kunst des *Unmöglichen*: Sie verändert gerade die Parameter dessen, was in der existierenden Konstellation als ‚möglich‘ betrachtet wird.“ (Žižek 2001a: 273f) Ein solch politischer Akt ist parteiisch und weist den vorgegebenen, neutralen Akt 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 2001b: 83f) In diesem Sinne gilt es auch die liberale Gleichsetzung von linker wie rechter Außerkraftsetzung des neutralen Rahmens, der in Gefahr laufe, totalitaristischen Charakter anzunehmen, zurückzuweisen.

- Auf einer dritten Ebene hat jede *politische* Intervention parteiischen Charakter, weil sie an einem bestimmten Ort über ein bestimmtes politisches Subjekt ein gesellschaftliches Unrecht markiert, d.h. einen Punkt setzt. 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 Rahmen der Gesellschaft. Eine *politische* Entscheidung muss spalten und gleichzeitig in ihrer Universalität das egalitäre Axiom zur Geltung kommen lassen – als unendliche Prozedur. Über diese parteiliche Intervention affirmiert die ‚Praxis der *Politik*‘ das egalitäre Ereignis und versucht in Treue zu diesem transformatorische Arbeit zu leisten. Dies erfordert

¹⁶⁰ „Es wird auch wenig hilfreich sein, ausschließlich gegen den Rassismus zu kämpfen. Wir müssen alternative Möglichkeiten der Artikulation von Unzufriedenheit und der politischen Mobilisierung finden, die denen, die von den Populisten manipuliert werden, Konkurrenz machen und sie in Frage stellen.“ (Crouch 2008: 151)

parteiliches Eingreifen, nicht Praktiken des Widerstands oder distanzierte Kritik. Über diese Parteilichkeit bricht die *politische* Intervention auch mit den in Kap. 2.5 skizzierten postmodernen Momenten (vgl. Kap. 3.4.3). Es mangelt heutzutage nicht an Kritik sondern an parteiischem Einsatz. Diese Intervention braucht auch einen Signifikanten, einen Namen, der wesentlich für die über diese *politische* Entscheidung stattfindende Subjektivierung ist.

- Es sollte, viertens, schon klar geworden sein, dass diese Parteilichkeit eben nicht die Parteinahme für eine partikulare Identität bedeuten kann. In ihrem universellen Charakter unterminiert jede egalitäre *Politik* „Ethiken der Differenz“ (Badiou) und verhindert gerade, dass sich partikulare Identitäten als abgeschlossene fixieren. „Was notwendig ist, ist eine Veränderung des gesamten Feldes durch die Einführung eines ganz anderen Allgemeinen, des Allgemeinen eines antagonistischen Kampfes, der nicht länger zwischen partikularen Gemeinschaften stattfindet, sondern stattdessen jegliche Gemeinschaft von innen her spaltet und dadurch die ‚transkulturelle‘ Verbindung zwischen den verschiedenen Gemeinschaften zu der eines gemeinsamen Kampfes macht.“ (Žižek 2009: 80)

- Letztlich ist diese Parteilichkeit politischer Subjekte von eminenter Bedeutung, weil eine neutrale, moderierende Position, d.h. die oberflächliche Verleugnung des Antagonismus, zurückgewiesen wird. Parteilichkeit ist unmittelbar verknüpft mit Subjektivierung, Leidenschaftlichkeit und auch „Wahrheit“, kann doch im politischen Akt dieser selbst von den Beteiligten niemals als einfache Meinung (unter anderen) bezeichnet werden. Diese parteiische, praktische Logik von einer *politischen* Prozedur ist deshalb mit liberalen Politikdimensionen nicht vereinbar.¹⁶¹

5.4 *Politik* und Sozialwissenschaft

Die vorliegende Arbeit hat versucht, eine Differenz zwischen *Politik* und politischer Praxis aufzumachen. Mit dieser Differenzierung einher ging der Versuch, sozialwissenschaftliche Praxis – bezüglich der Forschung am politischen Feld als Beobachtung, Analyse und auch Kritik der politischen Praktiken, Prozesse und Strukturen bestimmt – von *Politik* analytisch zu trennen (vgl. Kap.2.2). Beide bearbeiten auf je spezifische Weise Gesellschaft: *Politik* instituiert Neues, indem ein kollektives, politisches Subjekt gegenwärtige soziale

¹⁶¹ Vielmehr kann es solche auch nicht geben, besteht doch der Liberalismus wesentlich in der individualistischen Kritik an Politik. Er selbst kann keinen positiven Politikbegriff formulieren (vgl. Schmitt in Kap. 2.1), sondern löst jede wirklich politische Situation in eine ökonomische Marktsituation auf, in der die liberale Position jene moderierend-beschwichtigende Position einnimmt, die sie im Ordnungsstaat des Kapitalismus zu finden glaubt. Oder der Liberalismus versucht der *Politik* mittels Domestikation beizukommen, indem er Diskussionsrunden, in denen Individuen um das vernünftige Argument bemüht sein sollen, an die Stelle politischer Auseinandersetzungen setzt. Eine völlige Involvierung, eine Treue zum politischen Ereignis, kann einer liberalen Position nur als Frühstadium ‚totalitärer‘ Anmaßungen erscheinen.

Verhältnisse mit Gleichheit konfrontiert und davon ausgehend auch transformiert. Sozialwissenschaftliche Praxis hingegen beobachtet, analysiert und kritisiert bestehende und/oder vergangene politische Strukturen und Praktiken. Diese verschiedenen Praxisarten beinhalten – so diese Arbeit – auch verschiedene Subjektivierungsmodi, d.h. verschiedene Anrufungen von Individuen: *Politik* als Ereignis ruft die kollektiv involvierten Individuen mittels Ver-rechnung sozialer Identitäten zu einem politischen Subjekt an, das über transformatorische Praxis, d.h. der Einbringung und Abarbeitung des Gleichheitsaxioms, existiert. Dieses Subjekt greift ein, konstituiert sich über temporäre Ergriffenheit in einem politischen Konflikt. Es geht im ‚praktischen Sinn‘ (Bourdieu 1993) von *Politik* auf. Das Subjekt sozial- bzw. politikwissenschaftlicher Praxis hingegen zeichnet diese Konflikte nach, analysiert politische Praktiken und Prozesse im politischen Feld in dessen Koppelung an Staatlichkeit. Nur in der Distanznahme zur *Politik* selbst können Bedingungen politischer Praktiken und politische Strukturmechanismen zugänglich werden. Während *Politik* den geschichtlichen Lauf verändert und eine Demarkationslinie zwischen dem Vorher und Nachher zieht – womit ihr Ereignischarakter erst deutlich wird und sich Subjekte in ihrer ‚Treue‘ darauf beziehen können –, analysiert Sozialwissenschaft politische Praktiken und Felder in ihrer historischen Veränderung. Der der *Politik* inhärente Bruch und ihre ‚Unmöglichkeit‘ muss dabei übersehen werden. Wir haben es daher mit zwei unterschiedlichen Subjektivierungsmodi und Praxisarten zu tun, wobei *Politik* gerade jener kollektive Akt ist, der sich einer sozialwissenschaftlichen Fixierung als politische Praxis entzieht (vgl. Kap. 2.2). Für politikwissenschaftliche Praxis bzw. Praktiken der politischen Soziologie lassen sich daher folgende Möglichkeiten angeben, zumindest dem egalitären Einbrechen von *Politik* in gesellschaftliche Strukturen gerecht zu werden:

- Die marxistische Tradition lehnt die hier skizzierte Dichotomie ab. Sozialwissenschaftliche Praxis soll darin Element transformatorischer Umgestaltung kapitalistischer Vergesellschaftung sein. Nur in ihrer Parteilichkeit könne sie Wahrhaftigkeit beanspruchen. Sozialwissenschaftliche und politische Praxis setzten sich wechselseitig voraus und fallen potentiell in eins.
- Eine weitere Möglichkeit besteht darin, der hier beschriebenen Differenz zu folgen und die sozialwissenschaftliche Aufmerksamkeit auf die politischen Konflikte (Polizei vs. Gleichheit), die Ereignisse und die daraus folgenden Effekte (Eröffnung neuer Handlungsräume, Etablierung demokratisch-egalitärer Aushandlungen, Verschiebung herrschender Koordinaten, etc.) zu legen.
- Als wesentliche Einsicht poststrukturalistischer Konzeptionen von Politik wurde herausgestellt, dass diese eben nicht mit dem Staat, dem politischen Feld oder auch Parteien gleichgesetzt werden könne. *Politik* kann überall auftreten. Kritische Sozialwissenschaft kann sich daher diesen Identifizierungsprozessen entgegensetzen und auf dem prioritären

Charakter des Politischen – gegenüber dem Juridischen, dem Ökonomischen und dem Sozialen – beharren.

- Es macht durchaus Sinn den Begriff der politischen Praxis als ‚Grundelement‘ politikwissenschaftlicher Forschung zu wählen. Neben der theoretischen Anschlussfähigkeit lässt sich darüber ‚Politik‘ als ‚Mikropolitologie‘ (vgl. Nullmeier et al. 2003) zum Beispiel ethnographisch beforschen. Indem der Begriff sozialer Praxis die Körperlichkeit von Praktiken, die Zentralität von materiellen Artefakten und den impliziten Charakter von Wissen betont, können Missverständnisse bzw. theoretische Kurzschlüsse, die mit dem Gebrauch von Artikulation oder Diskurs (u.a. Laclau/Mouffe 2000) als Basiskategorien einhergehen können, vermieden werden. Gleichzeitig können politische Praktiken nur dann adäquat erfasst werden, wenn diese in ihrem reziproken Verhältnis zu politischen Strukturen analysiert werden. Die Verknüpfung mit dem Begriff des politischen Feldes (Bourdieu 2001a), einer ‚positiven‘ Machtkonzeption (Foucault 2005) und einer Theorie kapitalistischer Staatlichkeit (u.a. Poulantzas 2002) erscheinen diesbezüglich sinnvoll bzw.entwicklungsfähig.

- Für politikwissenschaftliche Praxis bzw. eine Soziologie politischer Praktiken besteht die kontinuierliche Gefahr, dass diese den Ereignischarakter von *Politik* verkennen, diesem nicht gewahr werden und damit auch ihre Praktiken wie Ergebnisse in den Dienst von polizeilich-staatlichen Regierungsmechanismen stellen. Eine sozialwissenschaftliche ‚Treue‘ zum *politischen* Ereignis wird sich daher auch auf deren Praktiken selbst, d.h. ihrer Methoden, auswirken: Basierend auf einem herrschafts- wie ideologiekritischen Zugang kann sozialwissenschaftliche Praxis den Ungleichheitscharakter gesellschaftlicher Strukturen mittels verschiedenster Methoden nachweisen und auch Veränderungsoptionen aufzeigen.

- Will sozialwissenschaftliche Praxis der Un-/Möglichkeit von *Politik* gerecht werden, hat sie die Rezeption ihrer Ergebnisse zu berücksichtigen und ihr Wissen um gesellschaftliche Machtzusammenhänge vorrangig jenen zur Verfügung zu stellen, die aus diesen Machtzusammenhängen als Unterdrückte hervorgehen und/oder dagegen aufbegehren. Sozialwissenschaft kann daher keine beratende Tätigkeit für Regierende sein. Eine Wissenschaft von der *Politik* wiederum kann es nicht geben, würde dies doch den prioritären Charakter von *Politik* negieren. Auch kann Wissenschaft mit *Politik* nicht vernäht werden, wie Badiou sagen würde. Das heißt nun nicht, dass es nicht auch Zeugnisse von *Politik* (Reden, Manifeste, Programme, Demonstrationen, etc.) gibt, welche wiederum sozialwissenschaftlich aufgearbeitet werden können. Auch kann Politikwissenschaft die Folgen und Effekte politischer Ereignisse beforschen und die davon ausgehenden Transformationen analysieren. Eine Wissenschaft von der *Politik* muss aber von jenen als Affront zurückgewiesen werden, die im demokratisch-egalitären Akt der *Politik* jede

Herrschaft und/oder Anmaßung zur Macht basierend auf Wohlstand, Ethnizität, Alter, Geschlecht, Religion – und auch Wissenschaft – unterminieren.

5.5 Zur Klasse und ihrem Kampf

Indem diese Arbeit ein zentrales Merkmal marxistischer Politikbegriffe – das es eben keine Politik jenseits der Auseinandersetzungen um Klassen- bzw. Eigentumsverhältnisse gebe – affirmativ integriert hat, muss davon ausgehend die Unzulänglichkeit vieler politischer Praktiken bemängelt werden: Es genügt nicht, zum Beispiel mittels einer ‚Äquivalenzkette‘ eine Vielzahl partikularer Forderungen zu einem hegemonialen Block zusammenzufügen, wenn der globale Prozess der Kapitalverwertung intakt bleibt bzw. unangesprochen akzeptiert wird (vgl. Žižek 2001b: 81). Damit soll keinem „Ökonomismus“ das Wort geredet werden, der ideologische wie politische Praxen angeblich vollständig determiniere. Gleichzeitig muss aber der zentrale Stellenwert der ökonomischen Instanz für eine Gesellschaftsformation verteidigt werden. Der Kapitalismus bedingt bestimmte gesellschaftliche Entwicklungen. Dies bedeutet nun keineswegs, dass *politische* Prozeduren in unserem Sinne vorherbestimmt sind bzw. ihr Inhalt festgelegt sei. Ansätze, die mit Hilfe von Žižek das Primat der Ökonomie bzw. des Klassenkampfes in Laclau und Mouffes Theorie der ‚radikalen Demokratie‘ einzuschreiben versuchen und diese dadurch weiterzuentwickeln, erscheinen deshalb verfolgenswert (Bruell/Mokre 2009).

Wenn den Diskussionen in dieser Arbeit und unserer vorgenommenen Definition von *Politik* gefolgt wird, so kann ein orthodoxer Marxismus, der Politik als Widerspiegelung ökonomischer Interessen betrachte, den politischen Konflikt als Ausdruck des Klassenwiderspruchs denkt und/oder geschichtliche Prozesse als teleologischen Gang hin zur kommunistischen Aufhebung aller Entfremdung fasst, nur verworfen werden. Die ArbeiterInnenklasse als positive, soziale Entität kann nicht mehr als *die* privilegierte politische Akteurin oder *das* politische Subjekt gedacht werden. Die meta-politische Diskreditierung der Politik in orthodoxen, marxistischen Zugängen – Politik als Schattentheater, das die ökonomische Grundierung von Gesellschaft verkenne – liegt falsch. Viel eher gilt es die im Marxismus ebenso angelegte Geste zu stärken, die die Politik ins Innerste der Ökonomie einführt: „Der Klassenkampf *drückt* nicht irgendwelche objektiven ökonomischen Widersprüche *aus*, sondern er *ist* die *Existenzform* dieser Widersprüche.“ (Žižek 2001b: 32)

Die Vorstellung, dass ökonomische Prozesse apolitisch sind und sich entlang einer endogenen Logik entfalten, bildet vielmehr eine der zentralen ideologischen Annahmen unserer Zeit. Wenn die postpolitische Entpolitisierung des politischen Feldes gegenwärtig

mit dieser Entpolitisierung der Ökonomie korrespondiert, die darüber hinaus ihre politischen Praktiken meist nur als Anpassungsleistungen an kapitalistische Konjunkturen sieht, dann muss in einem ersten Schritt die „Ökonomie“ politisiert werden und als zentrales Feld der Auseinandersetzungen begriffen werden. Die ‚Praxis der Politik‘, d.h. jene von uns herausgestellte *politische* Prozedur, die sich über die kollektive Intervention in und Transformation von gesellschaftlichen Verhältnisse entlang von Gleichheit aufspannt, kann dies leisten, weil die kapitalistischen, ökonomischen Strukturen wesentlich an der Reproduktion sozialer Ungleichheitsstrukturen beteiligt sind. Zum anderen hat diese Arbeit den begründenden, prioritären Charakter von *Politik* gegenüber dem Juridischen, dem Sozialen als auch dem Ökonomischen betont, womit *Politik* auch jede Ökonomie ändern kann bzw. zu verändern hat.

Wie kann aber nun mit dem Begriff der Klasse und ihrem Kampf umgegangen werden, ohne den hier vertretenen Dimensionen von *Politik* völlig zuwiderzulaufen? Hinweise dazu liefert vor allem Rancière in seiner Kritik am objektivierenden Gestus der Sozialwissenschaften und seiner Konzeption des *Proletariats* als einen Namen für eine politische Subjektivierung, welcher die Kriterien des ‚singulär Universellen‘ erfülle. „Das Proletariat ist nicht eine Klasse unter anderen, sondern die Auflösung der Klassen, und darin, wird Marx sagen, besteht seine Universalität.“ (Rancière 2002: 31) Das Proletariat ist eben keine soziologische, klar abgrenzbare Ansammlung von Personen bzw. eine positiv beschreibbare Entität, sondern der Name für eine kämpfende Politisierung, in der sich eine gesellschaftliche Klasse als universelle Klasse setzt und darüber an ihrer Selbstabschaffung als Klasse – und damit aller Klassen – arbeitet. Deshalb ist auch die ArbeiterInnenklasse nicht ident mit dem Proletariat¹⁶²: Proletarier bezeichnet, nach Rancière, den Abstand zur polizeilichen Zuteilung als Arbeiter, d.h. als ProduzentInnen und ReproduzentInnen im gesamtgesellschaftlichen Akkumulationsprozess. Das Proletariat ist mehr als die soziologisch fassbare ArbeiterInnenklasse, weil es das ihr angetane Unrecht als allgemeines Unrecht und sich selbst als universelle Klasse setzt, die mit die Revolution die alten Produktionsverhältnisse und damit die Existenzbedingungen des Klassenwiderspruches bzw. die Klassen überhaupt aufhebt:

„Die Proletarier sind weder die manuelle Arbeiter noch die arbeitenden Klassen. Sie sind die Klasse der Ungezählten, die nur in der Erklärung selbst, durch die sie sich als die zählen, die nicht gezählt sind, existiert. Der Name des Proletariats definiert weder eine Gesamtheit von Eigenschaften (...), die gleichfalls einer Vielzahl von Individuen zukämen, noch einen Kollektivkörper, der ein Prinzip verkörpert, dessen Individuen die Teile wären. Er gehört einem Vorgang der Subjektivierung an, der identisch ist mit dem Vorgang der Ausstellung eines Unrechts. Die ‚proletarische‘ Subjektivierung

¹⁶² Deshalb trenne auch Marx in seinen Schriften zwischen einer ‚Arbeiterklasse‘, als beschreibenden Ausdruck, und eben dem ‚Proletariat‘ als politischen Akteur (Žižek 2001a: 186).

definiert über die Vielzahl der Arbeiter hinaus gleichzeitig ein Subjekt des Unrechts.“ (Rancière 2002: 49f).

Das Proletariat existiert daher nur in der Politisierung, d.h. in seiner Konstituierung als politisches Subjekt über einen ‚Klassenkampf‘ – ein Kampf, der immer auch eine Selbstabschaffung als Klasse beinhaltet. „Die Einrichtung der Politik geht in eins mit der Einrichtung des Klassenkampfes.“ (Rancière 2002: 30) „Was das Proletariat für diese Position qualifiziert (universelle Klasse zu sein, Anm.DL), ist letztlich eine *negative* Eigenschaft: Alle anderen Klassen sind (potentiell) in der Lage, den Status der ‚herrschenden Klasse‘ zu erlangen; das Proletariat kann dies nur erreichen, wenn es sich selbst als Klasse abschafft“ (Žižek 2009: 243) Das Proletariat ist damit ein Beispiel für jenen ‚Anteil der Anteillosen‘, der zwar zur Menge der Gesellschaft gehört, aber im sozialen Raum nicht sichtbar ist. Nur weil er nicht zur gesellschaftlichen Teilmenge gehört, nicht im Sozialkörper sichtbar ist, kann sein Ort unmittelbar universell sein. Dieser Anteil bricht mit der Repräsentationslogik von Partikularinteressen. Mit ihm dringt die Allgemeinheit direkt in die polizeilichen Zuteilungen ein, seine Präsenz ist egalitär-universell (Žižek 2009). Dieses gleichzeitige Eindringen jenes ‚Anteils der Anteillosen‘ in die polizeiliche, repräsentative Zuteilung des Sozialkörpers *und* dessen Verkörperung mit dem gesellschaftlichen Ganzen – das ist der zentrale Schritt der intervenierenden Politisierung und der eigentliche politische Konflikt (Politik vs. Polizei). Ob es nun der griechische Demos, der dritte Stand der frz. Revolution, das Proletariat oder die MontagsdemonstrantInnen („Wir sind das Volk!“) sind: Das leere Prinzip der Universalität, die anmaßende ‚Verkörperung‘ mit dem Ganzen steht offen. Demokratische Politik ist daher das (gewaltsame) Eindringen der egalitären Logik, die das hierarchische, soziale Gesellschaftsgefüge stört. Eben weil diese Gruppen keinen festen, zugewiesenen Platz in der sozialen Hierarchie haben und weil sie davon ausgeschlossen werden, stehen diese ‚Anteile der Anteillosen‘ für die Allgemeinheit, ist ihre Position universell.¹⁶³ Es ist diese Anmaßung der Universalisierung, die soziale/politische Praxis erst zu *Politik* macht. Weder liberale Politikkonzeptionen – diese oszillieren zwischen Meinungs- und Marktmodell und adressieren dabei jeweils das Individuum – noch soziologische Hinweise, dass jede neue Klasse wiederum nur andere Klassen unterdrücke, können die Exzessivität von diesem *politisierenden* Akt hinreichend begreifen. Das Proletariat als *politische* Klasse existiert daher nur über ihren Kampf. Der Klassenkampf ist daher weniger der Konflikt zwischen zwei positiv angebbaren sozialen Klassen, sondern vielmehr die Bewegung der Aufhebung dieser Differenz überhaupt.

¹⁶³ Diese Geste der proletarischen Ineinssetzung mit dem Ganzen können liberale Demokratievorstellungen eben nicht fassen: Diese beziehen sich zwar auch auf die Ausgeschlossenen, Diskriminierten und Benachteiligten und versuchen diese über Partizipation und Einbeziehung zu inkludieren, wobei Konsens- und Kompromissfindung im Zentrum steht. Der exzessive Überschuss jeder wirklichen Politisierung gehe aber hier verloren (vgl. Žižek 2009: 272).

Es ist diese politische, universalisierende Dimension in der Marx'schen Klassentheorie, die meist in der soziologischen Rezeption unter den Tisch fällt. Dahrendorf (u.a. 1957) zum Beispiel meint, dass das Werk von Marx in zwei inkommensurable Teile zerfalle: einem geschichtsphilosophischen, prophetischen Teil, der von der teleologischen Notwendigkeit der klassenlosen Gesellschaft ausginge. Diesen Teil müsse eine positive Wissenschaft zurücklassen. Der zweite, sozialwissenschaftliche Teil der Klassentheorie wiederum sei anschlussfähig für soziologische Forschung. Dahrendorf will nun beide Bereiche rigoros trennen. Er – und im Anschluss darin viele SoziologInnen – übersehen dabei aber die spezifische, politische Subjektivierung, die mit einer marxistischen Position einhergeht: *Politische Momente und sozialwissenschaftliche „Logiken“* verdichten und überschneiden sich darin (vgl. Fußnote 44 dieser Arbeit). Erstere sind manchmal mehr („Manifest“), manchmal weniger („Kapital“) präsent. Die Analyse von Gegenwärtigkeit in ihrer historischen Bedingtheit *und* deren politische Veränderung sind aber in einer marxistischen Position unmittelbar miteinander verknüpft. Einer liberalen Aufspaltung in zwei Bereiche muss eine marxistische Position wohl widersprechen.

Diese Konzeption des Klassenkampfes bei Rancière und Žižek (s.o.) und deren Verteidigung der universellen Dimension lässt sich mit Laclau und Mouffes Begriff des Antagonismus verbinden. Wenn der Antagonismus bzw. der Klassenkampf als der kapitalistischen Gesellschaft inhärentes Prinzip anerkannt wird, so wird die ideologische Umschreibung dieses Antagonismus, die faschistoiden Konzeptionen eigen ist, deutlich: Der Antagonismus wird darin essentialisiert und umgeschrieben in einen (kulturellen) Kampf zwischen einem organisch-ständischen Ganzen eines Gesellschaftsgefüges und demjenigen, das dieses von außen bedrohe (Juden, MigrantInnen, etc.). Der Antagonismus des Klassenkampfes wird im Sinne eines kulturellen Rassismus rekodiert. Darin besteht die reaktionäre Geste des faschistischen „Pseudoereignisses“ (Badiou). Während der Klassenantagonismus Gesellschaft von innen her dynamisiert und spaltet, ontologisiert die faschistoide Regression eine (kulturelle) Differenz zwischen einem Innen und einem Außen.¹⁶⁴ Während der marxistische Klassenkampf eben nicht als Konfrontation zwischen zwei selbstidentischen, positiven AkteurInnen aufgefasst werden kann, weil die universalisierende Geste – Aufhebung der Klassenverhältnisse *überhaupt* – auch das Proletariat als solches ‚abschafft‘, ziehen reaktionäre, politische Praktiken eine essentialistische Grenze, deren Fragilität sie

¹⁶⁴ Hier liegt auch der Fehlschluss der liberalen Zurückweisung und gleichzeitigen Gleichsetzung von ‚Klasse‘ und ‚Rasse‘ begründet: Das Proletariat als ‚universelle Klasse‘ hebt im Klassenkampf die Bedingungen seiner selbst (Kapitalismus) auf – und damit sich selbst –, während der kulturelle Rassismus sich selbst und sein ‚fremdes‘ gegenüber essentialisiert.

zurückweisen, womit auch ein gemeinsamer, symbolischer Raum zwischen den AkteurInnen bestritten wird. Mit all den verheerenden Folgen.

5.6 Selbstverwirklichung? Nein danke!

Die Selbst-Verwirklichung kann als das Alter Ego der Selbst-Erfahrung oder auch der Selbst-Reflexion betrachtet werden: Alles bezeichnet jeweils eine Aktivität, eine Zirkelbewegung, die um das Selbst kreist: Das Subjekt kreist um sich selbst. Wichtig ist, dass bei dieser Privilegierung des Selbst alles Äußere, Weltliche sofort mit Individualität verknüpft wird.¹⁶⁵ Es gebe keine vermittelnden Strukturen wie Instanzen zwischen der „Welt“ und dem individuellen Subjekt mehr. Erkenntnisse und Weisheiten werden sofort auf das Selbst bezogen oder gar dort verortet. So sind aber strukturelle Analysen unmöglich. Wenn es nur mehr darum geht, das, was man selbst erfahren hat, zu verwirklichen – im Modus der Präsentation –, dann erhalten wir jene monadischen Schicksalsberichte, die ihre „authentischen“ Berichte nicht mehr ansatzweise zu gesellschaftlichen Verhältnissen in Beziehung setzen können. Nun gibt es nach Rancière demokratische Politik nur in der Überblendung gesellschaftlicher Identitäten und einer „polemischen“ Ineinssetzung eines überzähligen Teils mit dem Ganzen – als ‚*singulär Universelles*‘. Postpolitische Zustände und eine postmoderne Ideologie, die nur das Authentische und Individuelle zulässt, stehen daher dieser *Politik* entgegen.¹⁶⁶ Nicht nur, dass das authentische Selbst – poststrukturalistisch betrachtet – als solches nur als Aufschub und als immer schon intern gespalten betrachtet werden muss. Der Rekurs auf das Authentische verhindert darüber hinaus auch Artikulations- und Organisationsformen, die jenseits der Selbst-Bezüglichkeiten angesiedelt sind und gesellschaftliche Strukturen in den Blick nehmen könnten.¹⁶⁷

Diese postmoderne, ideologische Fixierung auf das Selbst und dessen Veränderung wie Verwirklichung ist weitgehend kompatibel mit Pfallers (2008) Analysen zum vorherrschenden Narzissmus: Das postmoderne Subjekt lebt im Glauben an sich selbst. Es

¹⁶⁵ Diese Denkmuster finden sich zuhauf in gegenwärtigen spirituellen bzw. esoterischen Dienstleistungen. New-Age-Elemente werden darin verknüpft mit projektförmig organisierten Kursen, die alle den Geist des neuen Kapitalismus atmen (vgl. Lehner 2008).

¹⁶⁶ Rancière zeigt dies an Hand eines französischen Demonstrationsspruches 1968. Der Satz der politischen Subjektivierung – „Wir sind alle deutsche Juden“ – wäre heute unmöglich, weil die DemonstrationsteilnehmerInnen gegen die Ausweisung Cohn-Bendits in der Mehrzahl weder jüdisch noch deutsch waren. „Politische“ Forderungen werden heute stattdessen unmittelbar mit der Rechtmäßigkeit ihres Anspruches verknüpft: „Nun werden seit damals, sowohl von den Anhängern des Fortschritts als auch von denen der Ordnung, nur mehr Forderungen wirklicher Gruppen, die in ihrer Person das Wort ergreifen, um ihre Identität abzuleiten, als rechtmäßig anerkannt.“ (Rancière 2002: 135)

¹⁶⁷ Dieses Verhaaren auf dem Authentischen im Modus der Präsenz spricht nun nicht gegen authentische Transformation gesellschaftlicher Verhältnisse bzw. authentische Involvierung eines politischen Subjekts – im Sinne einer Verhinderung von Korruption.

muss alle Verhältnisse, Umstände und Ideen als Ergebnis einer, seiner Wahl ausgeben. Entscheidungen und Erscheinungen werden inkorporiert. Die performative Umschreibung seiner selbst geht dabei nie zu Ende.¹⁶⁸ Dieser permanente Selbstbezug ist nun erstens als Selbstdisziplinierung irrsinnig anstrengend. Er verhindert aber auch effektive politische Organisation, weil das Zusammengehen mit anderen, der gemeinsame Kampf von den narzisstischen Subjekten als Affront gedeutet wird: Als Verdacht, man könnte es nicht selbst schaffen. Das postmoderne Subjekt will ständig aus sich selbst herausgehen, weil es sich ständig zu ändern hat. Es hat Differenzen und Kontingenzen produktiv in seine Weltsicht einzuschreiben, wobei der Bezug zum Selbst in den Welterkundungen nicht verloren gehen soll – sonst droht Selbstentfremdung. Politisch gilt es daher in einem ersten Schritt Abstand vom Selbst zu nehmen und das gesellschaftliche Objekt (Strukturen, Muster) wieder zu fokussieren, natürlich ohne Subjektivität selbst zu vernachlässigen oder das Subjekt als einfaches Ergebnis struktureller Effekte zu marginalisieren. Theoretisch verlangt dies eine notwendige Abkehr vom Konstruktivismus hin zu strukturalen Analysen. Damit kann auch eine kurze Stilllegung in einem Umfeld erreicht werden, das als wesentlich Konstanten Dynamik, Alogik, Performanz und Veränderung vorgibt zu haben. Die politische Frage ist daher nicht, wie die einzelnen, authentischen Identitäten bzw. Subjekte sinnvoll (bzw. funktional) zueinander in Beziehung gesetzt werden können. Dies wäre zum Beispiel als Form von ‚diversity management‘ eine rein polizeiliche Maßnahme. *Politik* fängt ja erst dort an, wo die Selbstverständlichkeit des Mannigfaltigen, die Beobachtung von Differenzen hinter sich gelassen wird, um im politischen Akt entlang von Gleichheit (neue) Räume herzustellen. Die politische Gemeinschaft verwirklicht nicht das Wesen des Gemeinsamen. „Sie ist die Vergemeinschaftung dessen, was nicht als gemeinsam gegeben ist: zwischen Sichtbarem und Unsichtbarem, Nahem und Fernem, Anwesendem und Abwesendem. Diese Vergemeinschaftung setzt die Einrichtung von Verbindungen voraus, die das Gegebene an das Nicht-Gegebene, das Gemeinsame ans Private, das Eigene ans Uneigene anknüpfen.“ (Rancière 2002: 147) Diese politische Geste der Einbringung und Umsetzung des egalitären Versprechens ver-rechnet partikuläre Identitäten und unterminiert hierarchische Arrangements. Als solche bricht sie mit den Selbstverständlichkeiten einer positiven Ordnung ebenso wie sie mit den Selbst-Verständnissen involvierter AkteurInnen. *Politik* rekuriert in ihrer Konfrontation mit der herrschenden Ordnung immer auch auf das, was nicht ist. Ihr Ereignis kann daher von der positiven Ordnung des vorherrschenden, politischen Feldes nur als unmöglich beschrieben und damit auch diskreditiert werden.

¹⁶⁸ „Gerade aus dem Scheitern des identitätspolitischen ‚Sampling‘ beziehen die postmodernen Individuen narzisstischen Gewinn: keine Identität ist jemals ganz die ihre – somit können sie auch von keiner durch Forderungen gestresst werden. (...) In der Klage über dieses Scheitern steckt narzisstisches Genießen.“ (Pfaller 2008: 122f).

Als kollektive Transformation gesellschaftlicher Verhältnisse schafft *Politik* Neues, instituiert soziale Elemente und gesellschaftliche Strukturen. Sie kann daher nichts verwirklichen, was als ‚Essenz‘ oder Idee schon zum Beispiel in einer Gemeinschaft angelegt sei. *Politik* kann daher nicht – und dies ist eine wesentliche Einsicht poststrukturalistischer Zugänge – ‚Entfremdung‘ aufheben oder einen ‚verlorengegangenen‘ Zustand (z.B. vor der ursprünglichen Akkumulation) wieder aufleben lassen. *Politik* verwirklicht nichts ‚Ursprüngliches‘, sondern eröffnet Neues. Dies gilt nun sowohl für Makroprozesse als auch für individuelle Subjekte: In der politischen Praxis geht es eben nicht um Selbst-Verwirklichung, als ob gesellschaftliche Strukturen hauptsächlich die im Selbst als ‚Kern‘ angelegten Potentialitäten an deren Etablierung hindern würden. Es wird nicht etwas verwirklicht, was im Vorhinein angebar sei. Durch die ‚Praxis der *Politik*‘ konstituiert sich vielmehr ein politisches Subjekt neu. Das *politische* Ereignis ruft die involvierten Individuen als kollektives Subjekt an und etabliert dabei auch eine immer prekäre ‚Identität‘. Diese Anrufung ist dabei keine ideologisches Wiedererkennungs-/Verkennungsritual durch ideologische Staatsapparate, sondern eine singuläre Anrufung durch die Begegnung mit dem politischen Ereignis. Und dieses politische Subjekt braucht einen Namen, einen Signifikanten, der die Konfrontation der egalitären *Politik* mit der Polizei, das durch das politische Subjekt artikulierte Unrecht und den ‚Anteil der Anteillosen‘ ausdrückt wie etabliert. Dieser Signifikant benennt gleichzeitig eine Situation der politischen Auseinandersetzung und verknüpft die darin Involvierten. Er schreibt sich in die symbolische Ordnung ein und verschiebt im besten Falle deren Koordinaten.

Diese postmoderne Fixierung auf das (hybride) Selbst korreliert mit postpolitischen Mechanismen, die dieses mit dem Anderen anordnen wollen. Auf individueller Ebene soll das Verhältnis zwischen dem *Selbst* und dem *Anderen* über Toleranz und Anerkennung geregelt werden. Das ‚Eindringen‘ in andere Selbstentfaltungsmöglichkeiten soll vermieden werden. Einzelne Versuche, über den Rahmen des Selbst Vorschläge zu machen, fallen in den Verdacht, ‚fundamentalistische‘ Aussagen treffen oder diese gar anderen aufzwingen zu wollen. Zwischen den je individuellen Selbst etabliert sich ein postpolitisches Regelungsregime, das dem Selbst Entfaltungsmöglichkeiten einräumt, diese sogar einfordert und deren Grenzen dort ansiedelt, wo die Möglichkeiten anderer in deren Entfaltung bedroht sein könnten. Nicht von ungefähr korrespondiert mit dieser postpolitischen Mediation individueller Selbstansprüche ein neoliberales Politikmodell, das einen neutral verstandenen Staat individuelle Meinungen und Interessen aushandeln sehen will.

Wird dieses Verhältnis zwischen dem Selbst und dem Anderen auf die Ebene kollektiver Identitäten gehoben, werden jene rassistisch codierten Beziehungen zwischen dem *Eigenen* und dem *Fremden* deutlich, die von rechtsextremen AkteurInnen bespielt werden und von

Mouffe, Rancière und Žižek als wesentliches Kennzeichen postpolitischer Arrangements herausgestellt wurden: Ethnische, nationalstaatliche und/oder kulturelle Differenzen werden scharf artikuliert und essentialistisch fixiert. Diese Differenzen sollen als *nomos*, gepaart mit einem repressiven Diskurs (Schutz, Sicherheit, Abwehr, Angst, etc.), das politische Feld strukturieren und mittels polizei-staatlicher Praktiken Gesellschaft entlang dieser Differenzen restriktiv regieren: als Staatsrassismus, als kulturelles Apartheidsregime, etc. Während nun aber die kollektive Identität des kulturell ‚Eigenen‘ geschützt, fixiert und als legitimatorische Ressource genützt werden soll, lebt das postmoderne Selbst seine ‚bricolage‘ und permanente Selbstveränderung, d.h. Verknüpfungs- und Projektpraktiken, die den kulturellen Identitäten auf kollektiver Ebene wiederum als Gefahr erscheinen müssen. Das parallele Auftreten beider gegenwärtig vorherrschender Ebenen – die auf Dauer gestellte Selbstveränderung des postmodernen Subjekts *und* die kulturrassistischen Essentialisierungen – widerspricht sich nur auf dem ersten Blick. Stattdessen ist das Aufkommen beide Stränge seit den 1980er Jahren als Symptom einer Abwesenheit zu deuten: der Abwesenheit einer militanten und organisierten Politik, die nicht nur den Rahmen kapitalistischer Staatlichkeit transformieren will, sondern deren Anspruch weit über staatliche Verwaltungen oder realpolitischen Initiativen hinausginge.

Wenn sich der Kapitalismus nur durch permanente Selbstrevolutionierung, durch das ständige Überwinden seiner eigenen Grenzen reproduzieren kann, so erscheint schon ein Abfeiern nomadischer Subjektivität bzw. ein unreflektiertes Betonen von Differenzen als fragwürdig. Umso mehr aber, nachdem die KünstlerInnenkritik an der ‚organisierten Moderne‘ (Reckwitz) wesentlich in die Selbstbeschreibungen gegenwärtiger Ideologie integriert worden ist und deren Momente (Authentizität, Autonomie, Freiheit) – gemeinsam mit den Anforderungen der Projekt-Polis, den Kennzeichen des Netzwerkes und Rhizoms, der Vorrangigkeit von Kontingenz – wesentlich strukturbildend für gegenwärtige Subjektivierungen/Anrufungen sind. Eine Politisierung dieser sozialen Umstände hat einerseits aufmerksam zu machen auf das Gleichbleibende, das diese permanenten Selbstrevolutionierungen mitinitiiert, d.h. eben die kapitalistischen Verhältnisse (vgl. Žižek 2009: 216), wie darauf *politisch* zu reagieren im Sinne einer organisierten Affirmation des politischen Wahrheitsereignisses. Dazu braucht es keine Poetik des Widerstandes, kein Lob nomadischer Mobilität, sondern die kollektive Etablierung egalitärer Räume, in denen der demokratische Impuls aufrecht erhalten wird und von solch einem Ereignis Effekte auf soziale Strukturen wie Praktiken ausübt.

Neben diesen gegenwärtigen, postmodernen Verweisen auf das Selbst innerhalb der ideologischen Instanz hat diese Arbeit ansatzweise versucht, der positiven Konnotation des Kritikbegriffes partiell entgegenzuwirken, indem die *Kritik* der politischen Soziologie und

weniger der ‚Praxis der *Politik*‘ selbst zugeordnet wurde. Dies geschah deshalb, weil der Kritikbegriff offensichtlich seinen kritischen Charakter verloren hat. Der hegemoniale, kapitalistische Geist verlangt nach kritischen Subjekten. Er benötigt sie zu seiner permanenten Selbstrevolutionierung. Aus der omnipräsenten Kritik folgen aber kaum *politische* Entscheidungen, vielmehr schlägt die Kritik viel zu oft um in ein ironisches Kommentieren, das das kritische Subjekt scheinbar wissend mit seiner Meinung zurückbelässt, de facto aber einer Entpolitisierung nur Vorschub leistet. Zweitens beinhaltet Kritik eine Distanznahme zum Themenbereich, die einer vollständigen politischen Involvierung zuwiderliefe. Badiou's Begriff der Treue zum politischen Wahrheitsereignis, sein affirmativer Zugang, bietet hier den notwendigen Kontrapunkt zur Kritik. Nicht das die Kritik nun für sozialwissenschaftliche Analysen und Kommentare als irrelevant aufzufassen sei. Will sie aber Relevanz entfalten, muss sie aber eingehen in eine organisierte Transformation gesellschaftlicher Strukturen entlang des Gleichheitsaxioms. Was es daher angesichts postpolitischer Umstände braucht, ist die Etablierung politischer Ereignisse, die immerzu gekoppelt sind an politische Subjektivierungen: „Ein politisches Subjekt ist keine Gruppe, die sich ihrer selbst ‚bewusst wird‘, sich eine Stimme gibt, ihr Gewicht in der Gesellschaft einsetzt. Es ist ein Operator, der Regionen, Identitäten, Funktionen und Fähigkeiten zusammen- und auseinander bringt, der in der Gestaltung der gegebenen Erfahrung da ist“ (Rancière 2002: 52).

6. Resümee

Ausgehend von gegenwärtigen Theorien und Philosophien zur Politik hat die vorliegende Arbeit nicht nur Politikbegriffe verglichen, sondern auch für einzelne Dimensionen von Politik plädiert, die es angesichts der herrschenden ideologischen Formation – definiert als postmoderne Anrufungen der individualisierten Subjekte im Rahmen konnexionistischer Beziehungen und differenzierter Selbst-Bezüge – zu stärken gelte.¹⁶⁹ Dieses Plädoyer sollte dabei durchaus als Intervention gegenüber anderen Verständnissen von „Politik“ aufzufassen sein: *Politik* – kursiv geschrieben – sei *ein Ereignis kollektiver Intervention in und Transformation von gesellschaftlichen Verhältnissen entlang von Gleichheit*. Sie ist ein Modus kollektiver Praxis, die immer mit einer Konfrontation bzw. mit Kämpfen einhergeht und die involvierten Individuen über ein politisches Ereignis anruft, d.h. darüber als

¹⁶⁹ Die hier formulierte, strategische Kritik an der postmodernen Ideologie erhält durch die „Wirtschaftskrise“ 2008/09 Unterstützung, werden doch in deren Zusammenhang ‚diskursiv‘ verborgenen Selbstverständlichkeiten – Klassenantagonismus, kapitalistische Staatlichkeit – sichtbar. Die „Krise“ kann auch als Einbruch des ‚Realen‘ ins ‚Symbolische‘ der westlichen Ideologien gedeutet werden (vgl. Badiou 2008a).

temporäres, politisches Subjekt einsetzt. In ihrer Treue zu diesem Ereignis transformiert dieses Subjekt davon ausgehend gesellschaftliche Strukturen. *Politik* ist daher immer die aktivistische *Politisierung* von gesellschaftlichen Verhältnissen entlang des egalitären Axioms (vgl. Kap. 3.4).

Um nicht einer theoretischen Fetischisierung des politischen Aktes anheim zu fallen, wird in dieser Arbeit die Notwendigkeit einer „doppelten Negation“ betont. Eine Negation trägt nur dann zur Überwindung herrschender Ungleichverhältnisse bei, wenn sie parallel dazu letztere positiv transformiert.¹⁷⁰ Dieser Umbau kann nun aber nur mittels organisatorischer Aufbauarbeit vonstatten gehen, das politische Ereignis benötigt Hegemonie. „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) Wie kann die Einbringung der demokratisch-egalitären ‚Logik‘ in die polizeilich-staatlichen Hierarchien auf ‚Dauer gestellt‘ werden, d.h. der Moment der polizeilichen Zuteilung bzw. Normalisierung zumindest aufgeschoben, wenn nicht überhaupt suspendiert (‚generischer Kommunismus‘) werden? Einerseits hilft hier der Rekurs auf das politische Ereignis. In veränderten Umständen gilt es diesem ‚treu‘ zu bleiben, d.h. die Möglichkeit seiner Unmöglichkeit zu akzeptieren und auf dem kollektiven Akt der Gründung zu beharren. Dieser Rekurs ist niemals die Wiederholung vergangener politischer Sequenzen, sondern installiert das Neue entlang der hier herausgestellten Dimensionen von *Politik*. Zweitens erscheint hier wiederum auch eine Hegemonietheorie strategisch sinnvoll, die auf Laclau und Mouffe aufbauen kann, deren Zentralität dekonstruktivistischer Momente aber austauschen müsste gegen eine Theorie der „Sedimentierung“, die gesellschaftlicher Strukturierung, Kausalitäten und die kapitalistische Überdeterminierung von Gesellschaftlichkeit stärker ins Blickfeld nehmen könnte. Darüber gilt es jedoch den Ereignischarakter von *Politik*, den Rancière und Badiou so vehement betonen, nicht aus den Augen zu verlieren: Dieses Spannungsverhältnis zwischen einem Fokus auf das politische Ereignis/den politischen Akt und der Transformation gesellschaftlicher Macht- wie Herrschaftsverhältnisse gilt es ebenso aufrecht zu erhalten wie das Verhältnis zwischen *Politik* und Ökonomie: *Politische* Akte intervenieren immerzu in eine kapitalistisch überdeterminierte Gesellschaft. Sie setzen immer auch an ökonomisch induzierten Ungleichheitsstrukturen an und transformieren diese

¹⁷⁰ „Die erste Negation ist eine direkte Zerstörung, sie ‚negiert‘/zerstört gewaltsam den positiven Inhalt, dem sie entgegensteht, innerhalb des beiden gemeinsamen Feldes der Realität; die echte Subtraktion (Žižek reformuliert diesen Badiou’schen Begriff und identifiziert ihn mit der Hegel’schen, doppelten Negation; Anm. D.L.) dagegen verändert die Koordinaten ebendieses Feldes, in dem die Auseinandersetzung stattfindet.“ (Žižek 2009: 223f)

– als Repolitisierung der Ökonomie innerhalb postpolitischer Umstände.¹⁷¹ Gleichzeitig lässt sich aber *Politik* nicht aus kapitalistischen Reproduktionsmechanismen, dem Staatlich-Juridischen oder gar dem Wertgesetz ‚ableiten‘.¹⁷² *Politische* Ereignisse schreiben sich in herrschende, gesellschaftliche Verhältnisse ein und verändern diese über hegemoniale, transformatorische Praxis entlang von Gleichheit.¹⁷³ *Politik* begründet sich und setzt sich selbst ein, worin sich ihre Autonomie und ihr prioritären Charakter gegenüber dem Sozialen zeigt. Diese Autonomie – so wurde Althusser's Konzept ihrer Relativität gelesen – zeigt sich aber *nur* in der aktivistischen Bezugnahme auf Staatlichkeit, das Soziale und/oder die kapitalistische Vergesellschaftung. Darin liegt auch eine wesentlich Ebene der Konfliktdimension von *Politik* begründet, die durch diese ‚relative Autonomie‘ aufgespannt wird: in der Konfrontation der Polizei mit der Politik (Rancière) oder dem Konflikt zwischen dem politischen, subjektiven Denken in seiner Universalität und dem Staat bzw. dem ‚Status der Situation‘ (Badiou).

Dieses Politikverständnis wurde im Laufe der Arbeit entwickelt und begründet. Basierend auf der ebenfalls vorgenommen Definition des Verhältnisses von *Politik* zur politischen Soziologie/Politikwissenschaft bzw. zum Begriff der ‚politischen Praxis‘ lässt sich zweierlei sagen:

Erstens kann sich politische Soziologie/Politikwissenschaften nur in den seltensten Fällen (z.B. in teilnehmender Beobachtung, Einzelfalldarstellungen, Textanalysen) der *Politik* annähern.¹⁷⁴ Der ‚praktische Sinn‘ von *Politik* kann sozialwissenschaftlich kaum begriffen werden. Das Begreifen politischer Praktiken, politischer Prozesse und Strukturveränderungen des politischen Feldes in seiner Koppelung mit staatlich-

¹⁷¹ Gerade diese Repolitisierung der Ökonomie brauche es innerhalb unserer postpolitischen Rahmenbedingungen: „Auf diesem Weg gelangen wir von einer Politik des ‚Widerstands‘ oder des ‚Protests‘, die sich parasitär auf das aufpfropft, was sie negiert, zu einer Politik, die einen neuen Raum aufschließt, der außerhalb der hegemonialen Position *und* deren Negation liegt.“ (Žižek 2006: 433)

¹⁷² Bei Marx sind die Logiken der Ökonomie (im ‚Kapital‘ analysiert) und der Politik (antagonistische Kämpfe) weder einfach empirisch gegeben, noch lassen sie sich aufeinander reduzieren. Zwar verweisen beide aufeinander, aber es gibt keine „direkte Berührung“ im wechselseitigen Bezug: Politik ist keine Widerspiegelung ökonomischer Interessen sowie die Ökonomie keine Sedimentierung zugrundeliegender Politiken ist. Es gibt im Marxismus „im Grunde *kein Verhältnis zwischen Ökonomie und Politik*, keine ‚Metasprache‘, von der aus wir die beiden Ebenen von einem neutralen Standpunkt aus erfassen könnten, obwohl – oder vielmehr: *weil* – diese beiden Ebenen untrennbar miteinander verknüpft sind“ (Žižek 2006: 394) (Žižek 2006).

¹⁷³ Auch wenn die Sphäre der kapitalistischen Ökonomie unpolitisch erscheint und als solche auch nicht *politisch* ist, so bilde sie sowohl den Horizont als auch das Strukturprinzip politischer Kämpfe, weshalb Antikapitalismus Fluchtpunkt emanzipatorischer Politik sein solle: „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).

¹⁷⁴ Hier eignen sich Dokumente und Artefakte, die von der völligen Präsenz politischer Subjektivität/Subjektivierung zeugen wie z.B. Tagebucheinträge, Reden, Manifeste, Interventionen, etc., die alle von der notwendigen Parteilichkeit politischer Akte durchzogen sind.

institutionellen Ausformungen folgt einer anderen Logik als die mittels politischer Subjektivierung einhergehende Ergriffenheit durch *Politik*. Die politische Soziologie bzw. die Politikwissenschaft und deren Methoden kommen hier immer zu spät. Diese folgen einer anderen Logik.¹⁷⁵ Für eine *Politik* heißt dies im Umkehrschluss aber auch, dass sie mit sozialwissenschaftlichen Zugängen brechen muss. Geht es der Soziologie nach Durkheim darum, das Soziale durch das Soziale zu erklären (Durkheim 1984), so ist *Politik* geradezu das Symptom für die Unzulänglichkeit des Unterfangens, diesen Zugang auf eine ‚Praxis der *Politik*‘ selbst umzulegen.¹⁷⁶ *Politik* schafft Neues und instituiert soziale Elemente. Sie ist kollektive Gründung, die sich nicht mit dem Hinweis auf Soziales begründen lässt – auch wenn die politisch angerufenen, kollektiven Subjekte dies immerzu tun und auch tun müssen. *Politik* ist daher ein ‚Überschuss‘ sozialer Praxis und der Hinweis auf die Unabgeschlossenheit von Gesellschaft zugleich. Ähnlich verhält es sich mit der ‚politischen Philosophie‘: Diese verleugnet zumeist den Einbruch der *Politik* in die „normale“ Ordnung der weitläufigen Polizei und glaubt *Politik* über gemeinschaftliche Settings, anthropologische Konstanten, juristische Gerechtigkeitskonzepte oder institutionelle Prozesse fassen zu können. Doch der *politische* Akt muss der Philosophie ebenso wie der Soziologie entgehen.

Aus dieser Feststellung muss zweitens die volle Konsequenz gezogen werden: Indem die hier vorliegende Arbeit mittels sozialwissenschaftlicher Methoden verschiedene Politikbegriffe analytisch verglich, konnte sie nicht selbst *politisch* sein. Der Einsatz für einzelne Politik-Dimensionen interveniert zwar ins Feld von Theoretisierungen von „Politik“ und beabsichtigt auch auf die ideologische Formation der Gegenwart einzuwirken. Er selbst bleibt aber unpolitisch. Wird diese Trennung von *Politik* und sozialwissenschaftlicher Analyse von „Politik“ nochmals radikalisiert, müsste dies im Endeffekt heißen, dass diese Arbeit – als Produkt theoretischer Praxis – nichts über *Politik* aussagen kann. So weit wird dann aber doch nicht gegangen, würde dies doch nur jene narzisstische Fixierung am Scheitern unterstützen, die in vielen poststrukturalistischen Zugängen angelegt und innerhalb

¹⁷⁵ In Bezug auf die *Politik* kommt auch die Philosophie zu spät: „Nur wird dieses ‚Verspätung‘ von ihr als Unrecht der Demokratie gedacht. In Form der Demokratie ist die *Politik* bereits da, ohne ihr Prinzip oder ihre *Arche* abzuwarten, ohne den guten Anfang abzuwarten, der sie als Verwirklichung ihres eigenen Prinzips gebären würde.“ (Rancière 2002: 73) In ihrem Willen die wahre *Politik* zu verwirklichen verkennt die „politische Philosophie“ die Eigenart der *Politik* ebenso wie jene politische Soziologie, die *Politik* als Ausdruck spezifischer Machtinteressen innerhalb staatlicher Zusammenhänge fixiert sehen will.

¹⁷⁶ Genau deshalb kann sich der Ereignishaftigkeit von *Politik*, wenn überhaupt, nur mit qualitativen Methoden angenähert werden. Statistische Methoden, die über Wahrscheinlichkeiten operieren, scheitern hier, weil darin Erklärungen mittels positiver Gesetzmäßigkeiten gesucht werden. Darin liegt auch der Grund, weshalb die Nutzung von Meinungsforschung innerhalb des politischen Feldes mitverhindert, dass die dort prozessierenden politischen Praktiken *politisch* werden könnten.

der Projektkultur implizit als Forderung präsent ist, sich ständig zu verändern.¹⁷⁷ Dem gegenüber gilt es festzuhalten: Es (er-)gibt durchaus Sinn, es gibt auch Momente und Subjektivierungen völliger Präsenz.

Diese Differenz zwischen einer politischer Soziologie bzw. einer Politikwissenschaft und der in dieser Arbeit entwickelten *Politik* verdichtet sich im Verhältnis der dieser Untersuchung vorangestellten Zitate von Gramsci und Paulus: Der sozialwissenschaftliche Hinweis auf die Historizität jeder Wahrheitsauffassung beinhaltet die Gefahr, die für jede politische Subjektivierung notwendige Überzeugung und Parteinahme zu unterminieren. Die Ausblendung sozialer Bedingungen und eine Abkehr von einer soziologischen Herangehensweise im politischen Akt ist daher Voraussetzung jeder *Politik*. Das Paulus-Zitat aus dem Galaterbrief wiederum umreißt den notwendigen universellen Charakter von *Politik*: Nicht der Bezug der ‚Praxis der *Politik*‘ auf eine partikuläre Identität und/oder kulturelle Besonderheit (Nationalität, Schichtung, Ethnizität, Geschlecht) ist nötig, sondern die politische Aufhebung bzw. egalitäre Überwindung dieser polizeilich-staatlichen Teilungen selbst. *Politik* in ihrer Präsenz – „Hier *ist* nicht Jude noch Griechen“ – richtet sich an alle, ruft als Ereignis kollektiv involvierte Individuen zum politische Subjekt an und unterminiert herrschaftliche Fixierungen sowie identifikatorischen Zuschreibungen. Diese Prozedur ist offen und unendlich, wovon die Gefahr zeugt, die mit jeder Benennung dieses politischen Subjekts bzw. der politischen Gemeinschaft einhergeht.

Postpolitik?

In der Einleitung zu dieser Arbeit wurde die Frage gestellt, ob die mit dem Begriff der *Post-Politik* bzw. *Post-Demokratie* verbundenen Diagnosen die analytische Verwendung beider Begriffe rechtfertigen. Was nun für das politische Feuilleton sehr wohl gilt, muss für sozialwissenschaftliche Analysen aber bestritten werden: Zu unterschiedlich sind die in diese Begriffe eingehenden Annahmen, was sicherlich mit den verschiedenen Bedeutungen zu tun hat, die der Politik und der Demokratie implizit in den Ansätzen zugeschrieben werden. Zu ‚leer‘ sind die Signifikanten der Post-Demokratie und Post-Politik, als dass sich darüber zum Beispiel ein paradigmatischer Forschungsstrang etablieren könnte. Außer dem Hinweis auf eine Abwesenheit von Politik und/oder eine gegenwärtige Situation jenseits von Demokratie gibt es kaum Gemeinsamkeiten – zu unterschiedlich sind die jeweils mit dem meist impliziten Politikbegriff verknüpften Dimensionen oder Demokratievorstellungen. Trotzdem

¹⁷⁷ Das lustvolle Verharren am Scheitern innerhalb emanzipatorisch-kritischer Milieus kann vielmehr als Mitgrund für das Ausbleiben radikaler Politik ausgemacht. Die kritische Distanzierung schlägt viel zu oft in zynische Selbstgewissheit um, die gesellschaftliche Möglichkeiten als unmöglich denunziert und damit die Dinge belässt, wie sie sind. *Politik* ist aber nicht unmöglich. Sie muss vielmehr Unmögliches verlangen und den Bruch affirmieren.

lassen sich aus den Texten von Rancière, Mouffe, Žižek und auch Badiou – weniger von Crouch – als Charakteristika postpolitischer¹⁷⁸ Gegenwart fixieren: Verabschiedung elementarer, ideologischer Konfrontationen; Verleugnung des Ereignisses; expertInnengeleitete, pragmatische Realpolitik; Ersetzung politischer Kämpfe durch rationale Dialoge; Diskreditierung des Ereignisses als unmöglich; politische Praxis als Marktforschung; Konsensorientierung; Emergenz rassistisch-ethnischer Konflikte; Ersetzung der ‚Figur des Arbeiter/der Arbeiterin‘ durch jene des Migranten/der Migrantin; Kulturalisierung sozialer Antagonismen; Identitäts- statt Interessenspolitik; Realpolitik der Differenz und Toleranz; Subsumierung der Politik unter das Staatlich-Juridische und völlige Akzeptanz kapitalistischer Vergesellschaftung. Diese Kennzeichen postpolitischer Umstände gehen zum einen in vorherrschende Politikverständnisse auf und bestimmen zum anderen wesentlich die Organisation wie Selbstbeschreibungen des politischen Feldes. Als kollektives Ereignis transformatorischer Praxis gesellschaftlicher Verhältnisse entlang von Gleichheit findet *Politik* hier nur in den seltensten Fällen statt, wird verhindert und/oder als illusorisch negiert. Postpolitik liefert damit kaum den zentralen Signifikanten zur Benennung unserer gegenwärtigen Welt, noch bezeichnet sie eine zeitliche Situation *nach* der *Politik* – als wäre diese jemals ‚verwirklicht‘ und/oder installiert worden.¹⁷⁹ Postpolitik sei daher dreierlei: die Bezeichnung für die Verfasstheit des gegenwärtigen politischen Feldes, die Analyse einer Abwesenheit von *Politik* und gleichzeitig der Hinweis auf ihre potentielle Möglichkeit.

Ausblick

Notwendigerweise kann die reflexive Beschäftigung mit Politikbegriffen zu keinem Ende kommen. In diesem Sinne kann der Schluss dieser Arbeit nur vom Aufruf zur näheren Befassung mit insbesondere folgenden Themenbereichen gekennzeichnet sein:

- Es ist davon auszugehen, dass auf Grund mangelnder philosophischer Kenntnisse einzelnen AutorInnen und Philosophien teilweise Unrecht angetan wurde. Die argumentative Ausrichtung der Arbeit hat dazu geführt, dass einzelne Ansätze mehr gestreift als ausgiebig elaboriert worden sind. Der Vorwurf des *Eklektizismus* liege daher auf der Hand. Indem die einzelnen Einsätze der Theorien aber doch konsistent verknüpft worden sind und die

¹⁷⁸ Wenn Rancière Politik als demokratische Unterbrechung polizeilicher Regierung konzipiert und Politik damit weitgehend mit Demokratie identifiziert – ähnlich wie Badiou –, so kann ihnen folgend Postpolitik mit Postdemokratie gleichgesetzt werden.

¹⁷⁹ Gegenüber Crouch (2008), der sich in seiner Beschreibung postdemokratischer Zustände am Klassenkompromiss der 1970er Jahre zu orientieren scheint, gilt es darauf hinzuweisen, dass das politisch-egalitäre Ereignis per se ‚unverwirklicht‘ bleiben muss, weil es nur in der Konfrontation mit der polizeilichen Ordnung existiert und mit dieser bricht. Gleichzeitig gibt es – und wird es geben – diese *Politik* als ‚exzessiven Überschuss‘ sozialer Praktiken und es liegt an den darin Involvierten diesen Ereignissen treu zu bleiben und den egalitären Impuls in transformatorische, hegemonialisierende Praktiken umzusetzen.

jeweiligen Intentionen der Ansätze deutlich wurden, kann dieser entkräftet werden. Eine detailliertere Befassung mit den drei hier zentral vorgestellten Theorien müsste sicherlich deren theoriegeschichtliches Verhältnis zum Marxismus bzw. dessen Neufassung durch Althusser detaillierter nachzeichnen und die einzelnen Brüche bzw. Kontinuitäten näher darstellen.

- Zweitens erscheint eine nähere Analyse der Verhältnisse zwischen politischer *Repräsentation*, *Hegemonie*, *Präsentation* und auch *Universalität* sinnvoll. Wenn Laclau die Unmöglichkeit gesellschaftlicher Repräsentation (an sich) als Bedingung für die Möglichkeit von hegemonialen Versuchen deutet, er also die politische Logik wesentlich in die Kämpfe um die ‚richtige‘ Repräsentation einschreibt, dann lehnt er, hier Derrida nahestehend, eine Politik der Präsenz schlichtweg ab. Auch die Unmöglichkeit von Universalität ist bei ihm die Bedingung für stete Universalisierungsversuche. Hier steht er diametral Badiou gegenüber, der wirkliche Politik nur als universelles Denken der Präsentation gelten lässt, welches in seiner Seltenheit staatlichen oder parteilichen Repräsentationen entgegensteht. Während Badiou darüber die politische Aktivität selbst besser fassen kann, ermöglicht die Hegemonietheorie in Laclaus Sinne ein besseres Denken von Strategie und Machtverhältnissen. Jedenfalls müsste in dieser näheren Untersuchung der Disput zwischen Laclau und Žižek (u.a. Butler et al. 2000), der in seinem Hegelianismus Badiou in wesentlichen Dingen folgt, in diese Diskussion der Konzepte von Repräsentation und Universalismus integriert werden.

- Alle drei Ansätze dieser Arbeit betonen die Notwendigkeit von *Freiheit* und *Gleichheit* für einen emanzipatorischen Politikbegriff. Für Laclau und Mouffe ist deren Verknüpfung und deren Ausweitung wesentliches Element radikaldemokratischer Praxis. Für Badiou ist die Freiheit gegenüber dem Staat Voraussetzung für das egalitäre Denken der Politik. Für Rancière ist Politik überhaupt die Konfrontation von Gleichheit mit der Polizei. Alle drei Ansätze attackieren damit den liberalen Freiheitsbegriff des selbstidentischen Marktindividuums, wobei Rancière und Badiou für die gegenwärtige Situation vor allem Gleichheit betont sehen wollen. Diese einzelnen Verbindungen von Freiheit und Gleichheit in der jeweiligen Konzeption von Demokratie bzw. Politik wären dabei mit dem bekannten Begriff der ‚égalité‘ von Etienne Balibar (u.a. Balibar 1993), ebenso ein Schüler Althusser, und dessen Diskussionen zu verbinden.

- Weiters ist eine nähere Befassung mit dem Begriff des *Ereignisses* notwendig, erscheint die in dieser Arbeit vorgenommene Gegenüberstellung von Badiou und Deleuze doch als zu plakativ: Beide gemeinsam gehen von einer Mannigfaltigkeit des Seins aus, bei beiden bricht

das Ereignis mit gegenwärtigen Strukturen.¹⁸⁰ Ebenso müsste eine detaillierte Analyse das Konzept der Multitude (Negri/Hardt 2004) auf die Anwesenheit des Deleuze'schen Ereignisses und die Möglichkeit von Politik auf Basis einer Theorie der Immanenz hin befragen.¹⁸¹ Wie kann das Verhältnis zwischen dem Ereignis oder dem politischen Akt zur Praxis der Transformation sinnvoll konzipiert werden?

- Kann – um diesen Gedanken weiterzuspinnen – *Politik Macht* ausüben? Kann Politik herrschen? In Anschluss an Foucault bejahen nur Laclau und Mouffe zumindest die erste Frage. Auch emanzipatorische Akteurskonstellationen müssen ihre Konzeptionen hegemonialisieren, d.h. institutionell absichern und darüber Gesellschaft machtvoll fixieren. Bei Rancière und Badiou ist diese Frage diffiziler: Zwar übt bei Badiou das Wahrheitsereignis Machteffekte auf die Situation bzw. das Wissensfeld aus und schreibt sich bei Rancière das Ereignis über Gleichheit in die Ordnung der Polizei ein. Doch beide identifizieren Politik, Demokratie und Emanzipation so stark und stellen diese Begriffskette der staatlichen, polizeilichen Herrschaft konträr gegenüber, als dass sie einen ‚positiven‘ Machtbegriff im Sinne Foucaults annehmen könnten. Bei beiden sind politische Ereignisse so selten, dass sie sich die Frage gefallen lassen müssen, ob nicht diese exzeptionellen Politikkonzeptionen selbst entpolitisiert auf die emanzipatorischen Kräfte wirken. Der Politikbegriff von Laclau und Mouffe ist hingegen, über ihren weiten Hegemoniebegriff, ‚realistischer‘ und auch anschlussfähiger für die Analyse der verschiedenen Tätigkeiten, die politische AkteurInnen ausüben. Ihr Politikbegriff ist umfangreicher, weiträumiger und kann Politik auch als Machtausübung denken. Hier müsste daher das Verhältnis zwischen Politik und Macht näher bestimmt werden.

- Eine andere Rezeptionslinie von Althusser steht den Politikkonzepten von Badiou und Rancière weitgehend gegenüber: Poulantzas' Entwurf einer marxistischen Staatstheorie (Poulantzas 2002), welche den Staat als materielle Verdichtung von Kräfteverhältnissen zwischen Klassen konzipiert. Darin werden die politischen Kämpfe wesentlich auf die Staatsapparate (vgl. Althusser 1977a) als deren strategisches Terrain bezogen. Zwar betont *Poulantzas* das Primat der sozialen Kämpfe gegenüber den materiellen Verdichtungen der politischen und ideologischen Beziehungen im Staat, doch bleibt sein Politikbegriff

¹⁸⁰ Vgl. die Gegenüberstellung von Werden und Geschichte bei Deleuze (1993a: 244f) und die darin getroffene Betonung, dass es „zwei Sichtweisen des Ereignisses gibt; eine besteht darin, neben dem Ereignis herzugehen, seine Verwirklichung in der Geschichte zusammensuchen, seine Bedingtheit und sein Vermodern in der Geschichte, die andere besteht dagegen darin, das Ereignis zurückzuverfolgen, sich in ihm als einem Werden einzunisten, alles in ihm gleichzeitig zu verjüngen und altern zu lassen, alle seine Bestandteile und Singularitäten zu durchlaufen.“ (ebd.: 245)

¹⁸¹ Trotz einer Ontologie der Immanenz müsse die Multitude, als konstituierende Macht der „absoluten Demokratie“ jenseits kapitalistischer Souveränität, politisch zum Leben erweckt werden (Negri/Hardt 2004: 391ff): Revolutionäre ‚Realpolitik‘ begreife ein Ereignis als Entscheidung, welche gleichzeitig mit Gegenwärtigkeit bricht und eine neue Welt schafft. Eine nähere Untersuchung müsste hier die Verweise auf Lenin (ebd.: 389f) mit dessen erneuerter Rezeption (Žižek 2002; Budgen/Kouvelakis/Žižek 2007) verknüpfen und weiterentwickeln.

wesentlich an Klassen, deren Kämpfe und Staatlichkeit gebunden. Obwohl Poulantzas in seinen Werken Foucault, Gramsci aber auch Bourdieu näher steht und damit weit anschlussfähiger für sozialwissenschaftliche Analysen realpolitischer Auseinandersetzungen und Kämpfe ist, müsste eine detaillierte Lektüre seiner Arbeiten darin der ‚relativen Autonomie‘ und dem Ereignischarakter von Politik nachspüren und diese mit den in dieser Arbeit ausgebreiteten Konzepten vergleichen.

- In dieser Arbeit wurden aus dem Werk *Žižeks* einige Anleihen für die Charakterisierung der als postmodern herausgestellten, ideologischen Instanz der Gegenwart genommen. Eine intensivere Beschäftigung mit der Politikkonzepts *Žižeks* (u.a. Dean 2006) müsste dessen Grundierung in und Weiterentwicklung der Lacan'schen Psychoanalyse für eine Analyse der Politik – der politische Akt; Politik und *Enjoyment* – und dessen emanzipatorisches Beharren auf der Revolution – Kritik der Totalitarismuskritik; Leninrezeption; Notwendigkeit von Partei – aus den unzähligen Schriften destillieren und mit der in dieser Arbeit vorgenommenen Diskussion näher verknüpfen.

- Schließlich könnten die hier ausgearbeiteten *Merkmale von Postpolitik* auf die gegenwärtige Situation des politischen Feldes und dessen Selbstbeschreibungen in qualitativen Untersuchungen umgelegt werden. Insbesondere die Anwesenheit einer ‚Ethik der Differenz‘ (Badiou) innerhalb linksliberaler Zusammenhänge scheint oftmals egalitären, kämpferischen Politiken im Weg zu stehen. Diese Arbeit hat aber im Laufe ihrer Argumentation Ansatzpunkte vorgetragen, die einen Weg aus diesen realpolitischen Sackgassen weisen könnten. Darüber ließe sich auch organisierter Rechtsextremismus bekämpfen und Moralisierungen vermeiden.

- Auf einer ebenso empirischen Ebene könnte eine Untersuchung gegenwärtiger politischer Deklarationen, Präskriptionen und Aussagen versuchen, darin der *Anwesenheit des egalitären Axioms* nachzuspüren. Dazu könnten Texte, Reden und Stellungnahmen im Rahmen politischer, emanzipatorischer Versammlungen ebenso untersucht werden wie polizeiliche, inegalitäre Festschreibungen im Rahmen staatsrassistischer, politischer Praktiken: Wo gibt es darin die universelle Dimension? Welche essentialistischen Differenzierungen zieht das reaktionäre Gegenüber in seinen Verleugnungen dieses Moments heran? Wo verlaufen hier die Konfliktlinien?

Abschluss

Jenseits dieser weiterführenden Fragen soll hier abschließend nochmals betont werden, dass ein gutmeinender Ruf nach „Mehr Politik!“ angesichts der gegenwärtigen, postpolitischen Zustände ins Leere laufen wird. Es gibt keine Politik der Politik, d.h. Politik um ihrer selbst

willen.¹⁸² Eine Forderung nach mehr Politik – auch wenn diese die hier skizzierten Dimensionen von *Politik* umfasse – könne nicht anders, als vom postmodernen Subjektivitätsmodus als Zumutung bzw. Anmaßung aufgefasst zu werden und/oder von der gegenwärtigen polizeilich-realpolitischen Akteursstruktur entweder als dankenswerte Partizipation, als bereits verwirklicht oder als unmöglich in das vorherrschende politische Feld und dessen ideologisches Koordinatensystem eingeschrieben werden. Zu ersetzen sind solche Forderungen nach einer *anderen* Politik oder *anderen* Welten durch die kollektive Etablierung ebensolcher, d.h. durch eine intervenierende ‚Praxis der *Politik*‘ entlang von Gleichheit. Daher kann es keine unparteiische „Politik“ geben, die sich auf die scheinbare Sicherheit eines Beobachtungspostens zurückziehen könnte. *Politik* zieht Grenzen, interveniert und setzt sich transformatorisch ein, wobei dieser Einsatz immerzu ein riskantes Wagnis bildet. Sie zieht gleichzeitig eine Demarkationslinie und positioniert sich basierend auf Gleichheit. In ihren schlechten Momenten verleugnen politische Soziologie und Politikwissenschaft diese *politischen* Gleichheitsereignisse und beschränken ihre sozialwissenschaftlichen Praktiken auf die Beobachtung und Analyse polizeilicher Regierungsmaßnahmen im weitesten Sinne. In ihren besseren Momenten zeichnet Sozialwissenschaft diese Gründungs-Brüche nach, solidarisiert sich unterstützend mit den darin Involvierten und weist auf die variantenreichen Spuren von *Politik* im Symbolischen und die Möglichkeiten, diese zu reartikulieren, hin. Auch eine sich als kritisch beschreibende politische Soziologie/Politikwissenschaft kann diese Aufgabe der *Politik* nicht ersetzen. Die Bezeichnung als kritisch markiert aber vielleicht den Versuch, den *politischen* Impuls innerhalb der sozialwissenschaftlichen Praxis aufrechtzuerhalten.

7. Bibliografie

Alemann, Ulrich von (1994): Grundlagen der Politikwissenschaft. Ein Wegweiser. Opladen: Leske&Budrich.

Althusser, Louis (1968): Für Marx. Fr.a.M.: Suhrkamp.

Althusser, Louis; Balibar, Etienne (1972a): Das Kapital lesen I. Hamburg: Rowohlt.

Althusser, Louis; Balibar, Etienne (1972b): Das Kapital lesen II. Hamburg: Rowohlt.

¹⁸² Dies heißt auf einer anders gelagerten Ebene nun auch, dass die um den Begriff der Politik stattfindenden Auseinandersetzungen darüber, was darunter verstanden werden soll, unpolitisch sind. Natürlich gibt es hegemoniale Bedeutungszuschreibungen und die vorliegende Arbeit hat ja gerade versucht, einzelne Dimensionen von Politik argumentativ zu stärken. Diese Einsätze sind nun aber selbst unpolitisch, auch wenn sie – wie Badiou für das Verhältnis von Philosophie und subjektivem, politischen Denken betont – immerzu von wirklicher Politik bedingt werden.

- Althusser, Louis (1977a): Ideologie und ideologische Staatsapparate. Anmerkungen für eine Untersuchung. In: ders., Ideologie und ideologische Staatsapparate. Aufsätze zur marxistischen Theorie. Hamburg: VSA, 108-153.
- Althusser, Louis (1977b): Anmerkung über die ideologischen Staatsapparate (ISA). In: ders., Ideologie und ideologische Staatsapparate. Aufsätze zur marxistischen Theorie. Hamburg: VSA, 154-168.
- Arendt, Hannah (1993): Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlass. Hg. von Ursula Ludz. München: Piper.
- Arendt, Hannah (2000): Über die Revolution. München: Piper.
- Badiou, Alain (1982): Théorie du Sujet. Paris: Seuil.
- Badiou, Alain (1991): D'Un désastre obscur (Droit, État, Politique). Paris: L'Aube.
- Badiou, Alain (1997a): Die gegenwärtige Welt und das Begehren der Philosophie. In: Riha, Rado (Hg.), Politik der Wahrheit. Wien: turia&kant, 9-30.
- Badiou, Alain (1997b): Philosophie und Politik. In: Riha, Rado (Hg.), Politik der Wahrheit. Wien: turia&kant, 31-45.
- Badiou, Alain (1997c): Wahrheiten und Gerechtigkeit. In: Riha, Rado (Hg.), Politik der Wahrheit. Wien: turia&kant, 54-63.
- Badiou, Alain (1998): Manifest für die Philosophie. Wien: turia&kant.
- Badiou, Alain (2002): Paulus. Die Begründung des Universalismus. Berlin: Diaphanes.
- Badiou, Alain (2003a): Ethik. Versuch über das Bewusstsein des Bösen. Wien: turia&kant.
- Badiou, Alain (2003b): Deleuze. Das Geschrei des Seins. Berlin: Diaphanes.
- Badiou, Alain (2003c): Über Metapolitik. Berlin: Diaphanes.
- Badiou, Alain (2005a): Das Ereignis denken. In: ders.; Žižek, Slavoj (Hg.), Philosophie und Aktualität. Ein Streitgespräch. Wien: Passagen, 15-49.
- Badiou, Alain (2005b): Das Sein und das Ereignis. Berlin: Diaphanes.
- Badiou, Alain (2006): Das Jahrhundert. Berlin: Diaphanes.
- Badiou, Alain (2008a): Das Reale dieses Krisenspektakels. In: taz. 13.11.2008.
<http://www.taz.de/1/debatte/theorie/artikel/1/das-reale-dieses-krisenspektakels>
 (20.11.08)
- Badiou, Alain (2008b): Wofür steht der Name Sarkozy? Berlin: Diaphanes.
- Badiou, Alain (2008c): Wittgensteins Antiphilosophie. Berlin: Diaphanes.
- Badiou, Alain (2009): Logics of Worlds: Being and Event II. London: Continuum.
- Badiou, Alain; Žižek, Slavoj (2005): Philosophie und Aktualität. Ein Streitgespräch. Wien: Passagen.
- Balibar, Etienne (1993): Die Grenzen der Demokratie. Hamburg: Argument.
- Berg-Schlosser, Dirk; Stammen, Theo (2003): Einführung in die Politikwissenschaft. 7. Auflage, München: Beck.

- Biegelbauer, Peter; Griebler, Erich (2009): Politische Praktiken von MinisterialbeamtInnen im österreichischen Gesetzgebungsprozess. *Österreichische Zeitschrift für Politikwissenschaft*, 2009 (1), 61-78.
- Böhmer, Christian (2002): Politikverdrossenheit in Österreich. Eine Annäherung unter der besonderen Berücksichtigung der Werte- und Lebenswelt von Jugendlichen. Wien: Diplomarbeit.
- Boltanski, Luc (2007a): Leben als Projekt. Prekarität in der schönen neuen Netzwerkwelt. *Polar*, 2007 (2), 7-13.
- Boltanski, Luc (2007b): Soziologie der Abtreibung. Zur Lage des fötalen Lebens. Fr.a.M.: Suhrkamp.
- Boltanski, Luc; Chiapello, Éve (2001): Die Rolle der Kritik in der Dynamik des Kapitalismus und der normative Wandel. *Berliner Journal für Soziologie*, (2001), Jg.11, 459-477.
- Boltanski, Luc; Chiapello, Éve (2003): Der neue Geist des Kapitalismus. Konstanz: UVK.
- Boltanski, Luc; Thévenot, Laurent (2007): Über die Rechtfertigung. Eine Soziologie der kritischen Urteilskraft. Hamburg: HIS.
- Bonacker, Thorsten (2006a): Die politische Theorie der Dekonstruktion: Jacques Derrida. In: Brodocz, André; Schaal, Gary S. (Hg.), Politische Theorien der Gegenwart. Eine Einführung. Bd.2, 2.Auflage, Opladen: UTB, 189-220.
- Bonacker, Thorsten (2006b): Die politische Theorie des freiheitlichen Republikanismus: Hannah Arendt. In: Brodocz, André; Schaal, Gary S. (Hg.), Politische Theorien der Gegenwart. Eine Einführung. Bd.1, 2.Auflage, Opladen: UTB, 177-214.
- Bourdieu, Pierre (1976): Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabyllischen Gesellschaft. Fr.a.M.: Suhrkamp.
- Bourdieu, Pierre (1982): Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft. Fr.a.M.: Suhrkamp.
- Bourdieu, Pierre (1993): Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft. Fr.a.M.: Suhrkamp.
- Bourdieu, Pierre (1998): Staatsgeist. Genese und Struktur des bürokratischen Feldes. In: ders., Praktische Vernunft. Zur Theorie des Handelns. Fr.a.M.: Suhrkamp, 91-136.
- Bourdieu, Pierre (2001a): Das politische Feld. Kritik der politischen Vernunft. Konstanz: UVK.
- Bourdieu, Pierre (2001b): Meditationen. Zur Kritik der scholastischen Vernunft. Fr.a.M.: Suhrkamp.
- Bourdieu, Pierre; Eagleton, Terry (1994): Doxa and Common Life: An Interview. In: Žižek, Slavoj (Hg.), Mapping Ideology. London: Verso, 265-277.

- Bowman, Paul (2007): Post-Marxism versus Cultural Studies. Theory, Politics and Intervention. Edinburgh: University Press.
- Bröckling, Ulrich (2002): Das unternehmerische Selbst und seine Geschlechter. Genderkonstruktionen in Erfolgsratgebern. *Leviathan*, 2002(2), Jg.48, 175-194.
- Bröckling, Ulrich (2007): Das unternehmerische Selbst. Soziologie einer Subjektivierungsform. Fr.a.M.: Suhrkamp.
- Brodocz, André (2006): Die politische Theorie des Dezisionismus: Carl Schmitt. In: ders.; Schaal, Gary S. (Hg.), Politische Theorien der Gegenwart. Eine Einführung. Bd.1, 2.Auflage, Opladen: UTB, 277-311.
- Brodocz, André (2007): Politische Theorie und Gesellschaftstheorie. Prolegomena zu einem dynamischen Begriff des Politischen. In: Buchstein, Hubertus; Göhler, Gerhard (Hg.), Politische Theorie und Politikwissenschaft. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 156-174.
- Bruell, Cornelia; Mokre, Monika (2009): Post-marxistische Theorie und marxistische Praxis. Paper für die Tagung „Kapitalismustheorien“ 24. und 25. April 2009 in Wien. http://www.oegpw.at/tagung09/papers/PA1_bruellmokre.pdf (6.8.09).
- Budgen, Sebastian; Kouvelakis, Stathis; Žižek, Slavoj (Hg.) (2007): Lenin Reloaded. Towards a Politics of Truths. Durham/London: Duke University Press.
- Butler, Judith (1991): Das Unbehagen der Geschlechter. Fr.a.M.: Suhrkamp.
- Butler, Judith; Laclau, Ernesto; Žižek, Slavoj (2000): Contingency, Hegemony, Universality. Contemporary Dialogues on the Left. London: Verso.
- Castells, Manuel (2001): Das Informationszeitalter I. Der Aufstieg der Netzwerkgesellschaft. Opladen: Leske&Budrich.
- Charim, Isolde (2002): Der Althusser-Effekt. Entwurf einer Ideologietheorie. Wien: Passagen.
- Crouch, Colin (2008): Postdemokratie. Fr.a.M.: Suhrkamp.
- Dahrendorf, Ralf (1957): Soziale Klassen und Klassenkonflikt in der industriellen Gesellschaft. Stuttgart: Enke.
- Dahrendorf, Ralf (2002): Die Krisen der Demokratie. Ein Gespräch mit Antonio Polito. München: Beck.
- Dean, Jodi (2006): Žižek's Politics. New York: Routledge.
- Dean, Mitchell (1999): Governmentality. Power and Rule in Modern Society. London: Sage.
- Deleuze, Gilles (1993a): Kontrolle und Werden. In: ders., Unterhandlungen. 1972-1990. Fr.a.M.: Suhrkamp, 243-253.
- Deleuze, Gilles (1993b): Postskriptum über die Kontrollgesellschaften. In: ders., Unterhandlungen. 1972-1990. Fr.a.M.: Suhrkamp, 254-262.

- Deleuze, Gilles; Guattari, Félix (1992): Tausend Plateaus. Kapitalismus und Schizophrenie. Berlin: Merve.
- Deleuze, Gilles; Guattari, Félix (2000): Was ist Philosophie? Fr.a.M.: Suhrkamp.
- Derrida, Jaques (1983): Grammatologie. Fr.a.M.: Suhrkamp.
- Derrida, Jaques (1999): Bemerkungen zu Dekonstruktion und Pragmatismus. In: Mouffe, Chantal (Hg.), Dekonstruktion und Pragmatismus. Demokratie, Wahrheit und Vernunft. Wien : Passagen, 171-195.
- Derrida, Jaques (2000): Unabhängigkeitserklärungen. In: ders.; Kittler, Friedrich A.(Hg.), Nietzsche – Politik des Eigennamens: wie man abschafft, wovon man spricht. Berlin: Merve, 9-19.
- Derrida, Jaques (2001): Signatur Ereignis Kontext. In: ders., Limited Inc. Wien: Passagen, 15-45.
- Durkheim, Emile (1984): Die Regeln der soziologischen Methode. Hrsg. v. René König. Fr.a.M.: Suhrkamp.
- Eagleton, Terry (2000): Ideologie. Eine Einführung. Stuttgart: Metzler.
- Flügel, Oliver (2004): Démocratie à venir: Jaques Derrida. In: ders.; Heil, Reinhard; Hetzel, Andreas (Hg.), Die Rückkehr des Politischen. Demokratietheorien heute. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 19-42.
- Foucault, Michel (1981): Archäologie des Wissens. Fr.a.M.: Suhrkamp.
- Foucault, Michel (2005): Analytik der Macht. Fr.a.M.: Suhrkamp.
- Foucault, Michel (2006a): Sicherheit, Territorium, Bevölkerung. Geschichte der Gouvernementalität 1. Fr.a.M: Suhrkamp.
- Foucault, Michel (2006b): Die Geburt der Biopolitik. Geschichte der Gouvernementalität 2. Fr.a.M: Suhrkamp.
- Fukuyama, Francis (1992): Das Ende der Geschichte. Wo stehen wir? München: Kindler.
- Gramsci, Antonio (1991ff): Gefängnishefte. Kritische Gesamtausgabe. Hg. von Klaus Bochmann und Wolfgang Fritz Haug. 10 Bände. Hamburg: Argument.
- Groys, Boris (2001): Jenseits der Heterogenität: Die Ideologie der Cultural Studies und ihr postkommunistisches Anderes. In: Enwezor et al. (Hg.), Demokratie als unvollendeter Prozess. Documenta11_Plattform1. Ostfildern-Ruit: Hatjecantz, 349-368.
- Hall, Stuart (2004): Ideologie und Ökonomie. Marxismus ohne Gewähr. In: ders., Ideologie. Identität. Repräsentation. Ausgewählte Schriften 4. Hamburg: Argument, 8-33.
- Hallward, Peter (2003): Gleichheit und Gerechtigkeit: Badiou und die Politik. Nachwort. In: Badiou, Alain, Über Metapolitik. Berlin: Diaphanes, 163-191.
- Hewlett, Nick (2007): Badiou, Balibar, Rancière. Rethinking Emancipation. New York: Continuum.

- Hay, Colin (2007): Why we hate politics. Cambridge: Polity Press.
- Heil, Reinhard (2003): Subjekt und Ideologie. Althusser – Lacan – Žižek. Darmstadt: Diplomarbeit.
http://www.demokratietheorie.de/home/documents/ideologie_und_subjekt.pdf
 (10.6.09)
- Hirsch, Joachim (1995): Der nationale Wettbewerbsstaat. Staat, Demokratie und Politik im globalen Kapitalismus. Berlin: Edition ID-Archiv.
- Jessop, Bob (1990): State Theory. Putting Capitalist States in their Place. Cambridge: Polity Press.
- Kaufmann, Stefan (2004): Netzwerk. In: Bröckling, Ulrich; Krasmann, Susanne; Lemke, Thomas (Hg.), Glossar der Gegenwart. Fr.a.M.: Suhrkamp, 182-189.
- Klopotek, Felix (2004): Projekt. In: Bröckling, Ulrich; Krasmann, Susanne; Lemke, Thomas (Hg.), Glossar der Gegenwart. Fr.a.M.: Suhrkamp, 216-221.
- Laclau, Ernesto (1999): Dekonstruktion, Pragmatismus, Hegemonie. In: Mouffe, Chantal (Hg.), Dekonstruktion und Pragmatismus. Demokratie, Wahrheit und Vernunft. Wien: Passagen, 111-153.
- Laclau, Ernesto; Mouffe, Chantal (2000): Hegemonie und radikale Demokratie. 2.Auflage, Wien: Passagen.
- Laclau, Ernesto (2002): Emanzipation und Differenz. Wien: turia&kant.
- Laclau, Ernesto (2004): Can Immanence explain social struggles? In: Passavant, Paul A.; Dean Jodi (Hg.), Empire's new Clothes. Reading Hard and Negri. London: Routledge, 21-30.
- Laclau, Ernesto (2005): On Populist Reason. London: Verso.
- Lampl, Sophie (2006): Zur Kritik des Alltagsbewusstseins. Eine ideologietheoretische Annäherung anhand ausgewählter Beispiele. Wien: Diplomarbeit.
- Lehner, Daniel (2008): „Wir helfen Ihnen beim Suchen! Sie selbst werden finden!“.
 Spirituelle Dienstleistungen und der neue Geist des Kapitalismus – eine empirische Untersuchung. Seminararbeit. Wien.
- Lemke, Thomas (1997): Eine Kritik der politischen Vernunft. Foucaults Analyse der modernen Gouvernementalität. Hamburg: Argument.
- Lemke, Thomas (2005): Geschichte und Erfahrung. Michel Foucault und die Spuren der Macht. In: Foucault, Michel, Analytik der Macht. Fr.a.M.: Suhrkamp, 319-347.
- Luhmann, Niklas (1998): Die Gesellschaft der Gesellschaft. Fr.a.M.: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas (2002): Die Politik der Gesellschaft. Fr.a.M.: Suhrkamp.
- Marchart, Oliver (2001): Demonstrationen des Unvollendbaren. Politische Theorie und radikaldemokratischer Aktivismus. In: Enwezor et al. (Hg.), Demokratie als

- unvollendeter Prozess. Documenta11_Plattform1. Ostfildern-Ruit: Hatjecantz, 291-306.
- Marchart, Oliver (2006): Die politische Theorie des zivilgesellschaftlichen Republikanismus: Claude Lefort und Marcel Gauchet. In: Brodocz, André; Schaal, Gary S. (Hg.), Politische Theorien der Gegenwart. Eine Einführung. Bd.2. 2.Auflage, Opladen: UTB, 221-252.
- Marchart, Oliver (2007): Post-foundational Political Thought: Political Difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau. Edinburgh: University Press.
- Marx, Karl; Engels, Friedrich (1967ff): Werke. Berlin: Dietz Verlag.
- Mayring, Philipp (2008): Qualitative Inhaltsanalyse. Grundlagen und Techniken. 10.Auflage, Weinheim: Beltz.
- Moebius, Stephan (2008a): Handlung und Praxis. Konturen einer poststrukturalistischen Praxistheorie. In: ders.; Reckwitz, Andreas (Hg.), Poststrukturalistische Sozialwissenschaften. Fr.a.M.: Suhrkamp, 58-74.
- Moebius, Stephan (2008b): Macht und Hegemonie. Grundrisse einer poststrukturalistischen Analytik der Macht. In: ders.; Reckwitz, Andreas (Hg.), Poststrukturalistische Sozialwissenschaften. Fr.a.M.: Suhrkamp, 158-174.
- Moebius, Stephan; Reckwitz, Andreas (2008): Einleitung: Poststrukturalismus und Sozialwissenschaften: Eine Standortbestimmung. In: Moebius, Stephan; Reckwitz, Andreas (Hg.), Poststrukturalistische Sozialwissenschaften. Fr.a.M.: Suhrkamp, 7-23.
- Mouffe, Chantal (1993): The Return of the Political. London: Verso.
- Mouffe, Chantal (1999): Dekonstruktion, Pragmatismus und die Politik der Demokratie. In: dies. (Hg.), Dekonstruktion und Pragmatismus. Demokratie, Wahrheit und Vernunft. Wien: Passagen, 11-36.
- Mouffe, Chantal (2000a): The democratic Paradox. London: Verso.
- Mouffe, Chantal (2000b): Vorreiter Hinkebein. In: Stoller, Silvia; Nemeth, Elisabeth; Unterthurner, Gerhard (Hg.), Philosophie in Aktion. Demokratie-Rassismus-Österreich. Wien: turia&kant. 129-135.
- Mouffe, Chantal (2005): Exodus und Stellungskrieg. Die Zukunft radikaler Politik. Wien: turia&kant.
- Mouffe, Chantal (2007): Über das Politische. Fr.a.M.: Suhrkamp.
- Mühleisen, Hans-Otto (1995): Normative Theorien des Politischen. In: Nohlen, Dieter; Schultze, Rainer-Olaf (Hg.), Lexikon der Politik. Band I. Politische Theorien, 368-383.
- Naßmacher, Hiltrud (2004): Politikwissenschaft. 5. bearb. und erw. Auflage. München: Oldenbourg Verlag.

- Negri, Antonio; Hardt, Michael (2002): *Empire. Die neue Weltordnung*. Frankfurt/N.Y: Campus.
- Negri, Antonio; Hardt, Michael (2004): *Multitude. Krieg und Demokratie im Empire*. Frankfurt/N.Y: Campus.
- Niederberger, Andreas (2004): Aufteilung(en) unter Gleichen. Zur Theorie der demokratischen Konstitution von Welt bei Jacques Rancière. In: Flügel, Oliver; Heil, Reinhard; Hetzel, Andreas (Hg.), *Die Rückkehr des Politischen. Demokratietheorien heute*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 129-146.
- Nullmeier, Frank; Pritzlaff, Tanja; Wiesner, Achim (2003): *Mikro-Policy-Analyse: ethnographische Politikforschung am Beispiel Hochschulpolitik*. Fr.a.M.: Campus.
- Pfaller, Robert (2002): *Die Illusionen der anderen. Über das Lustprinzip in der Kultur*. Fr.a.M.: Suhrkamp.
- Pfaller, Robert (2008): *Das schmutzige Heilige und die reine Vernunft. Symptome der Gegenwartskultur*. Fr.a.M.: Fischer.
- Poulantzas, Nicos (2002): *Staatstheorie. Politischer Überbau, Ideologie, Autoritärer Etatismus*. Hamburg: VSA.
- Pritzlaff, Tanja; Nullmeier, Frank (2009): Zu einer Theorie politischer Praktiken. *Österreichische Zeitschrift für Politikwissenschaft*, 2009(1), 7-22.
- Puller, Armin (2009): Das Konzept der materiellen Verdichtung von Kräfteverhältnissen in der Reproduktionsproblematik bei Nicos Poulantzas und in formanalytischen Staatstheorien. Paper für die Tagung „Kapitalismustheorien“ 24. und 25. April 2009 in Wien. http://www.oegpw.at/tagung09/papers/AG4a_puller.pdf (10.7.09).
- Rancière, Jacques (1975): *Wider den akademischen Marxismus*. Berlin: Merve.
- Rancière, Jacques (1994): *Die Namen der Geschichte. Versuch einer Poetik des Wissens*. Fr.a.M.: Fischer.
- Rancière, Jacques (1995): *On the Shores of Politics*. London: Verso.
- Rancière, Jacques (1997a): Demokratie und Postdemokratie. In: Riha, Rado (Hg.), *Politik der Wahrheit*. Wien: turia&kant, 94-122.
- Rancière, Jacques (1997b): Gibt es eine politische Philosophie? In: Riha, Rado (Hg.), *Politik der Wahrheit*. Wien: turia&kant, 64-93.
- Rancière, Jacques (1997c): Über den Nihilismus in der Politik. In: Riha, Rado (Hg.), *Politik der Wahrheit*. Wien: turia&kant, 123-146.
- Rancière, Jacques (2002): *Das Unvernehmen. Politik und Philosophie*. Fr.a.M.: Suhrkamp.
- Rancière, Jacques (2003): *The philosopher and the poor*. Durham: Duke University Press.
- Rancière, Jacques (2006): *Hatred of Democracy*. London: Verso.
- Rancière, Jacques (2007): *Der unwissende Lehrmeister. Fünf Lektionen über die intellektuelle Emanzipation*. Wien: Passagen.

- Rancière, Jacques (2008a): Die Aufteilung des Sinnlichen. Die Politik der Kunst und ihre Paradoxien. 2.Auflage, Berlin: b_books.
- Rancière, Jacques (2008b): Zehn Thesen zur Politik. Berlin: diaphanes.
- Reckwitz, Andreas (2003): Grundelemente einer Theorie sozialer Praktiken. Eine sozialtheoretische Perspektive. *Zeitschrift für Soziologie*, 2003(4), 282-301.
- Reckwitz, Andreas (2006a): Aktuelle Tendenzen der Kulturtheorien. Nachwort zur Studienausgabe 2006. In: ders., Die Transformation der Kulturtheorien. Zur Entwicklung eines Theorieprogramms. Weilerswist: Velbrück, 705-728.
- Reckwitz, Andreas (2006b): Das hybride Subjekt. Eine Theorie der Subjektkulturen von der bürgerlichen Moderne zur Postmoderne. Weilerswist: Velbrück.
- Reckwitz, Andreas (2008): Subjekt/Identität. Die Produktion und Subversion des Individuums. In: Moebius, Stephan; Reckwitz, Andreas (Hg.), Poststrukturalistische Sozialwissenschaften. Fr.a.M.: Suhrkamp, 75-92.
- Rehbein, Boike (2006): Die Soziologie Pierre Bourdieus. Konstanz: UVK..
- Reitz, Tilman (2004): Ideologiekritik. In: Haug, W.F. (Hg.), Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus. Band 6/I. Hamburg: Argument, 690-717.
- Rose, Nikolas; Miller, Peter (2008): Governing the Present. Administering Economic, Social and Personal Life. Cambridge: Polity Press.
- Saussure, Ferdinand de (2001): Grundlagen der Sprachwissenschaft. 3.Auflage, Berlin: de Gruyter.
- Sayer, Andrew (2000): Realism and Social Science. London: Sage.
- Schatzki, Theodore R.; Knorr-Cetin, Karin; von Savigny, Eike (Hg.) (2001): The practice Turn in Contemporary Theory. London: Routledge.
- Schmitt, Carl (1934): Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität. München: Duncker&Humblot.
- Schmitt, Carl (1991): Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien. 3.Auflage der Ausgabe von 1963. Berlin: Duncker&Humblot.
- Sim, Stuart (2000): Post-Marxism. An intellectual history. London: Routledge.
- Sloterdijk, Peter (2006): Zorn und Zeit. Politisch-psychologischer Versuch. Fr.a.M.: Suhrkamp.
- Stäheli, Urs (2006): Die politische Theorie der Hegemonie: Ernesto Laclau und Chantal Mouffe. In: Brodocz, André; Schaal, Gary S. (Hg.), Politische Theorien der Gegenwart. Eine Einführung. Bd.2. 2.Auflage, Opladen: UTB, 253-284.
- Tuckfeld, Manon (1997): Orte des Politischen. Politik, Hegemonie und Ideologie im Marxismus. Wiesbaden: Deutscher Universitätsverlag.

- Voß, Günter G.; Pongratz, Hans J. (1998): Der Arbeitskraftunternehmer. Eine neue Grundform der Ware Arbeitskraft? *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 1998(1), 131-158.
- Weber, Max (1980): *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie*. 5. Auflage, Tübingen: Mohr Siebeck.
- Žižek, Slavoj (2001a): *Die Tücke des Subjekts*. Fr.a.M.: Suhrkamp.
- Žižek, Slavoj (2001b): *Ein Plädoyer für die Intoleranz*. Wien: Passagen.
- Žižek, Slavoj (2002): *Die Revolution steht kurz bevor. Dreizehn Versuche über Lenin*. Fr.a.M.: Suhrkamp.
- Žižek, Slavoj (2005): *Die politische Suspension des Ethischen*. Fr.a.M.: Suhrkamp.
- Žižek, Slavoj (2006): *Parallaxe*. Fr.a.M.: Suhrkamp.
- Žižek, Slavoj (2008): *Violence. Six sideways reflections*. London: Profilebooks.
- Žižek, Slavoj (2009): *Auf verlorenem Posten*. Fr.a.M.: Suhrkamp.

Anhang 1: Abstracts

Abstract, deutsch

Die Diplomarbeit versucht angesichts der medial vorgebrachten „Diagnose“ von einer „zunehmenden Politikverdrossenheit“ dem Politikbegriff in seinen vielschichtigen, theoretischen Ausformulierungen (politische Soziologie, Politikwissenschaften, Philosophie) nachzuspüren, wobei sie mittels vergleichender Analyse die gegenwärtige Debatte um die Begriffe der „Post-Politik“ bzw. „Post-Demokratie“ aufgreift. Davon ausgehend – und in theoretischer Frontstellung zu einer als postmodern bestimmbaren, hegemonialen Ideologie – fixiert die Arbeit einige Dimensionen von Politik, die als unabdingbar für die Ausformulierung eines emanzipatorischen Politikbegriffes vorgestellt werden: Politik wird als *Ereignis kollektiver Intervention in und Transformation von gesellschaftlichen Verhältnissen entlang von Gleichheit* aufgefasst und darin von anderen Politikkonzeptionen argumentativ abgegrenzt. Dabei greift diese Diplomarbeit vor allem auf theoretische Arbeiten von Chantal Mouffe, Ernesto Laclau, Jacques Rancière und Alain Badiou zurück.

Abstract, english

The present thesis aims to elaborate on the diverging theoretical conceptions of the term ‘politics’ within the fields of political sociology, political science and philosophy. In doing so, special emphasis is not only given to media-related discussions dealing with increasing *Politikverdrossenheit* but also to the ongoing debate on ‘post-politics’ and ‘post-democracy’, respectively. By contrast to wide-spread postmodern ideologies, this study argues in favor of alternative political dimensions which are deemed necessary to formulate an emancipatory concept of politics: following Chantal Mouffe and Ernesto Laclau, Jacques Rancière and Alain Badiou, politics is conceived of as a collective event intervening in social relations and transforming them based on equality.

Anhang 2: Lebenslauf

Name	Daniel Lehner
Kontakt	daniel.lehner@reflex.at
Geburtstag	11. Oktober 1983
Geburtsort	Linz
Staatsbürgerschaft	Österreich
Familienstand	ledig
Eltern	Johann und Gottlinde Lehner, geb. Reithmayr
Berufe der Eltern	HS-Direktor; Angestellte

SCHULAUSBILDUNG

09/1990 – 07/1994 **Volksschule** St.Oswald bei Freistadt (OÖ)

09/1994 – 06/2002 **Bundesrealgymnasium** Freistadt (OÖ)

HOCHSCHULSTUDIEN

10/2003 – 01/2010 **Diplomstudium Politikwissenschaft**
an der Universität Wien

10/2003 – 08/2007 **Bakkalaureat Soziologie (geistes- und kulturwissenschaftliche Studienrichtung)**
an der Universität Wien

10/2007 – **Masterstudium Soziologie**
an der Universität Wien

LOHNARBEIT

10/2007 – 06/2008 **Institut für Soziologie**, Uni Wien
Studienassistent

11/2007 – **Institut für Höhere Studien (IHS)**, Wien
Abteilung für Soziologie, Forschungsgruppe STEPS
www.ihs.ac.at/steps

Publikationen:

- Griebler, Erich; Hauskeller, Christine; Lehner, Daniel; Metzler, Ingrid; Pichelstorfer, Anna; Szyma, Anna (2008): Stammzellen und Embryonenschutz. Status quo, Rechtsvergleich und öffentliche Debatte am Beispiel ausgewählter europäischer Staaten. Projektbericht. Wien: IHS. Studie im Auftrag des Bundeskanzleramtes. <http://www.bka.gv.at/DocView.axd?CobId=32188> (2.6.09)

- Lehner, Daniel (2009): Anordnung der "Images of Human Life" in der politischen Domäne in Österreich in den 1970/80er Jahren – am Beispiel der Fristenregelungsdebatte. Projektbericht. Wien: IHS. <http://www.ihs.ac.at/steps/humanlife/EndberichtLehner.pdf> (2.6.09)

Vorträge/Präsentationen/Paper:

- „Reconsidering political practices: location, power and governing”, 4th International Conference in Interpretive Policy Analysis, 25.-27. Juni 2009, Kassel (D)
- „Postdemokratische Zustände und politische Subjektivierung - Zur Formulierung eines emanzipatorischen Politikbegriffes bei Jacques Rancière“, Kongress Momentum09: Freiheit, 22.-25. Oktober 2009, Hallstadt (A)