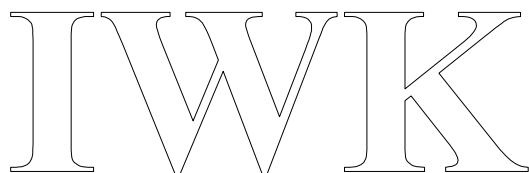


**■■■■ ZIVIL- ■■■■**  
**GESELLSCHAFT**  
**EIN BEGRIFF MACHT KARRIERE**



---

# ZIVILGESELLSCHAFT

## EIN BEGRIFF MACHT KARRIERE

EINLEITUNG .....	2
<i>Oliver Marchart</i> „CIVIC REPUBLICANISM“ UND RADIKALE DEMOKRATIE Zur Politischen Philosophie jenseits von Kommunitarismus und Liberalismus .....	2
<i>Karl Reitter</i> ZIVILGESELLSCHAFT – EIN FEHLBEGRIFF? .....	12
<i>Manfred Füllsack</i> ZIVILGESELLSCHAFT IM STATU NASCENDI – Schwierige Geburt in den Transformationsstaaten .....	23
<i>Ramón Reichert</i> EINE ERKENNTNISKRITIK DES SOZIALEN RAUMES IN DEN THEORIEN DER RADIKALEN DEMOKRATIE .....	29
DIE AUTOREN .....	III

ISSN: 0020 - 2320

MITTEILUNGEN DES INSTITUTS FÜR WISSENSCHAFT UND KUNST  
56. JAHRGANG 2001, NR. 1, öS 75,-

Linie des Blattes: Verständigung der Öffentlichkeit über die Arbeit des Instituts für Wissenschaft und Kunst sowie Veröffentlichungen von wissenschaftlichen Arbeiten, die damit in Zusammenhang stehen. Namentlich gekennzeichnete Beiträge geben die Meinung der AutorInnen wieder und müssen nicht mit der redaktionellen Auffassung übereinstimmen.

Eigentümer, Herausgeber und Verleger: Institut für Wissenschaft und Kunst. Redaktion und Layout: Dr. Helga Kaschl. Lektorat: Dr. Eva Waniek, Ingrid Tomaszewicz. Alle: 1090 Wien, Berggasse 17/1, Telefon / Fax: (1) 317 43 42, E-Mail: [iwk@homehobel.phl.univie.ac.at](mailto:iwk@homehobel.phl.univie.ac.at), Homepage: <http://homehobel.phl.univie.ac.at/~iwk>  
Druck: Remaprint, 1160 Wien, Neulerchenfelder Straße 53, Telefon: (1) 403 89 26, E-Mail: [rema@remaprint.at](mailto:rema@remaprint.at)

## EINLEITUNG

---

Der Begriff der „Zivilgesellschaft“ wird heute nicht nur im Zusammenhang mit dem Machtverlust des Nationalstaates im Zuge der voranschreitenden Globalisierung immer öfter genannt, sondern auch hierzulande sollten die Aktionsformen gegen die neue österreichische Bundesregierung dem Begriff zu unverhoffter Aktualität verhelfen. Zugleich ist dabei allerdings auch die Vielschichtigkeit des Begriffes deutlich geworden und die Tauglichkeit des dahinter stehenden politischen Konzeptes in Frage gestellt worden. Vor allem die unterschiedlichen regionalen und politischen Kontexte der „Zivilgesellschaft“ lassen ihre Konturen nicht immer klar genug erkennen. Während im anglo-amerikanischen Raum der Begriff der Zivilgesellschaft vielfach die Hoffnung trägt, als korrigierendes Bindeglied zwischen überhand nehmender Marktlogik und Staat zu fungieren, wird im europäischen Raum Zivilgesellschaft eher als Instrument begriffen, der sozialstaatlichen Verwaltung entgegenzuwirken, die Autonomie des Subjektes zu stärken und zugleich dem aufblühenden Neoliberalismus entgegenzusteuern. In den Transformationsstaaten Osteuropas wiederum steht die individuelle, soziale und ökonomische Identitätssuche und ein grundsätzlich neues Verhältnis zum Staat im Brennpunkt der Aufmerksamkeit.

Inwieweit der Begriff der Zivilgesellschaft in der Lage sein kann, all diese vielfältigen, in ihn gesetzten Hoffnungen zu tragen, wurde im November 2000 im Rahmen des Symposiums „Zivilgesellschaft – Ein Begriff macht Karriere“ (Konzept und Koordination: Dr. Willi Dosek und Dr. Manfred Füllsack) thematisiert und diskutiert.

---

OLIVER MARCHART

### **„CIVIC REPUBLICANISM“ UND RADIKALE DEMOKRATIE** **Zur politischen Philosophie jenseits von Kommunitarismus und Liberalismus**

---

Es ist eine Binsenweisheit, dass der Begriff *civil society* oder *société civile* (bzw. seine deutschen Formen „bürgerliche Gesellschaft“, „Bürgergesellschaft“ und schließlich „Zivilgesellschaft“) keine klaren Konturen besitzt. Dass der Begriff dennoch eine erstaunliche Karriere hinter sich hat, führte dazu, dass er heute oft mit pejorativen Attributen wie „vielbeschworen“ versehen wird. Dabei wird leicht übersehen, dass diese Karriere, dem jeweiligen nationalen (und nebenbei: philosophischen und theoretischen) Kontext entsprechend, unterschiedlich verlief. In Österreich etwa ist die Zivilgesellschaft zur „vielbeschworenen“ erst seit dem Spätherbst 1999 geworden, zuvor existierte der Begriff im Unterschied zu anderen zentral- und ost-europäischen Ländern in der breiteren öffentlichen Diskussion gerade *nicht* – ein Umstand, der, nachdem der Begriff sich inzwischen durchgesetzt hat, leicht in Vergessenheit gerät.<sup>1</sup>

Dabei sind drei Ausformungen des Begriffes Zivilgesellschaft zu unterscheiden, die, obwohl nicht vollkommen unzusammenhängend, erst einmal getrennt betrachtet werden müssen, soll das Thema nicht in völliger Konfusion abgehandelt werden. Gerade die Karriere, die der Begriff in Österreich anlässlich der ÖVP/FPÖ-Regierungsbildung gemacht hat, verdeutlicht diese Notwendigkeit. Es ist, so die These, zu unterscheiden zwischen: a) dem politischen Signifikanten, b) dem sozialwissenschaftlich-analytischen terminus technicus und c) dem theoretischen Konzept der politischen Philosophie (ausführlicher zu diesen drei Formen siehe Marchart 2000).

Im Folgenden werde ich das Ineinanderspielen von und die Differenz zwischen den drei Spielformen des Begriffes Zivilgesellschaft kurz andeuten und den Rest des Textes jener philosophischen Tradition widmen (also hauptsächlich der Spielart c), in der das Konzept von Zivilgesellschaft – wie auch angrenzende Konzepte (citizenship, Öffentlichkeit, etc.) – meiner Ansicht nach am brauchbarsten entwickelt wurden. Brauchbar nämlich für die Einbindung des politischen Signifikanten (der Spielart a) in ein breiteres radikal-demokratisches Projekt, das Teile seiner philosophischen Legitimationsgrundlagen heute eben in Theorien radikaler Demokratie und im Traditionsbestand des zivilgesellschaftlichen Republikanismus findet. Wie sich herausstellen wird, sind dabei alle drei Formen von Zivilgesellschaft miteinander artikuliert.

Die *Motivation* ist politisch und knüpft an das Projekt an, das in der breiten Öffentlichkeit Österreichs derzeit als Zivilgesellschaft bezeichnet wird (in der Spielart a). Die *Argumentation* ist theoretisch/philosophisch und rekurriert auf die Denkkressourcen und Definitionsansätze von Zivilgesellschaft, die aus der Tradition des civic republicanism stammen (Spielart c). Die wissenschaftlich-analytische Grundlage der gesamten Unternehmung steht wiederum auf Basis der sozialwissenschaftlichen Kategorie von Zivilgesellschaft (Spielart b), wie sie bei Gramsci entwickelt wurde und heute reformuliert werden kann. Gehen wir diese drei Spielarten durch.

I

a) Beim *politischen Signifikanten* „Zivilgesellschaft“ handelt es sich im österreichischen Kontext um ein Schlagwort oder einen Slogan, der hauptsächlich die Funktion erfüllt, die freie, parteiungebundene Oppositionsbewegung gegen die derzeitige ÖVP/FPÖ-Regierung zu bezeichnen. Obwohl sich diese freie Opposition selbst nicht direkt in diese Tradition stellt, schloss man doch mit dieser Verwendungsweise an die politische und politisch-aktivistische Seite des Begriffs an, die durch die Dissidenten der ehemaligen Warschauer-Pakt-Staaten prominent gemacht wurde, die damit die Gesamtheit ihrer vor- und (deshalb gerade als) *anti-staatlich* verstandenen Assoziationen bezeichneten. Damit hatten sie den Begriff einem politischen Projekt eingeschrieben, das sich in klarer Abgrenzung gegenüber einer antagonistischen Instanz, nämlich gegenüber dem Staat und der Nomenklatura, definierte. Die Politisierung des Signifikanten entspringt – damals wie jetzt – genau seiner Abgrenzungsfunktion. In Österreich ist es die Abgrenzung gegenüber der Regierung, die zum *einzigsten* wirklichen Inhalt des Begriffs Zivilgesellschaft geworden ist. Diese kontextspezifische politische Verwendungsweise unterscheidet ihn radikal von jener Zivilgesellschaft, von der Gerhard Schröder spricht, und die in Österreich als „Bürgergesellschaft“ von Andreas Khol und der ÖVP verfochten wird: Diesen geht es um die Übertragung sozialstaatlicher Aufgaben hin zum einzelnen Bürger, um eine Form von pseudoemanzipatorisch verbrämter Nachbarschaftshilfe, was im Kontext der allgemeinen neoliberalen Aufkündigung des wohlfahrtsstaatlichen Kompromisses zu sehen ist. Der Begriff, der sich im öffentlichen Gebrauch in Österreich als Bezeichnung für die freie Opposition bislang durchsetzen konnte, hat damit offensichtlich nichts zu tun.<sup>2</sup>

Warum in der österreichischen Situation der ÖVP/FPÖ-Regierungsbildung gerade der „oppositionelle“ Aspekt des Begriffs Zivilgesellschaft aktiviert wurde und sich durchgesetzt hat, bedarf wohl keiner weiteren Erläuterung. Es empfiehlt sich aber die Anmerkung, dass die Durchsetzung von „Zivilgesellschaft“ als Signifikant für die freie Opposition nicht der besonderen deskriptiven Adäquanz des Begriffs geschuldet ist. Nichts im Begriff selbst macht ihn geeigneter als andere Begriffe (wie etwa „Soziale Bewegungen“), diese Bezeichnungsfunktion zu übernehmen. Er ist nichts anderes – und das wäre seine Definition – als ein kontingenter Platzhalter oder Lückenbüßer, der im Moment eines historisch-diskursiven Ereignisses ein Bezeichnungsvakuum ausfüllte.

„Ereignis“ ist hier nicht bloß als ein Geschehnis neben vielen im Fluss der Zeit zu verstehen, sondern als etwas, das das eigentliche Terrain, in dem es erscheint, von Grund auf restrukturiert. In diesem radikalen Sinn war die Wahl und schließlich die Bildung der Koalition zwischen ÖVP und FPÖ ein Ereignis, denn es restrukturierte die symbolische Matrix Nachkriegsösterreichs. Jener neo-korporatistische Kompromiss zwischen Staat, Arbeit und Wirtschaft, für den Österreich immer das Schulbuchbeispiel abgab und der an die Institutionen und Legitimationserzählungen der Sozi-

alpartnerschaft gebunden war, hatte sich in den letzten ein- einhalb Jahrzehnten nochmals in Form der großen Koalition ossifiziert.<sup>3</sup> Von außen durch die zunehmende internationale neo-liberale Hegemonie (im Rahmen der EU etwa durch die Selbstbindung an die Erfüllung der Maastricht-Kriterien etc.) und von innen durch den mehr oder weniger hausgemachten Rechtspopulismus unter Druck gekommen, wurde mit dem Ende der großen Koalition auch das Ende der neo-korporatistischen Nachkriegsordnung symbolisch besiegelt (der Regierungseinzug der immer in besonderem Ausmaß gegen die Sozialpartnerschaft polemisierenden FPÖ signalisierte eben auch in besonderem Ausmaß die Aufkündigung des sozialpartnerschaftlichen Kompromisses). Unter anderem aus diesen Gründen musste die Regierungsbildung (zuerst als drohende Gefahr, dann als eingetretene Realität) als ein Ereignis wahrgenommen werden, das die bislang als ewig-gültig wahrgenommene symbolische Matrix der Gesellschaft grundlegend verschob. Im Zuge dieser Dislokation taten sich Lücken, Spalten, Klüfte, Öffnungen auf: Manche Koordinaten gingen verloren, andere mussten erst neu arrangiert werden. Kurzum: vielen ÖsterreicherInnen ging die Orientierung in ihrem gewohnten gesellschaftlich-politischen Koordinatensystem verloren. In diesem Augenblick entstanden Spielräume (die erwähnten Lücken), in die ein neuer politischer Akteur trat, den es *in dieser Funktion* vorher nicht gegeben hatte: eine freie, parteiungebundene Opposition.<sup>4</sup> Insofern dieser Akteur aber aufgrund des Ereignischarakters der Situation eben *neu* war, hatte er keinen Namen. Es entstand ein Bezeichnungsvakuum, das gefüllt werden musste.

Der Signifikant „Zivilgesellschaft“ rückte an diese freie Stelle als kontingenter Verlegenheitsbegriff. Natürlich war es dazu notwendig, dass der Begriff „im Angebot“ war: Er konnte nur aus einem Set historisch verfügbarer Signifikanten gewählt werden. Die *Kontingenz*, die die Natur des Begriffs beschreibt, ist dennoch nicht mit historischer *Arbitrarität* (also kontextloser Beliebigkeit) zu verwechseln. Es mag durchaus rekonstruierbare Gründe dafür geben, warum der Signifikant „Zivilgesellschaft“ dem Signifikanten „Soziale Bewegungen“ (ganz zu schweigen von Signifikanten wie „revolutionäre Massen“ oder Ähnliches) vorgezogen wurde,<sup>5</sup> doch das ändert nichts an seiner Kontingenz, denn nichts in der Situation selbst *erzwingt* diesen und keinen anderen Signifikanten. Jede Kritik, die an der Angemessenheit des *politischen Signifikanten* „Zivilgesellschaft“ zweifelt, geht an seinem Wesen vorbei. Er erfüllt keine deskriptive, auch keine analytische Funktion, sondern eine rein politische: Seine Bedeutung leitet sich allein aus der negativen Frontstellung gegenüber der Regierung ab. Ernesto Laclau nennt solche Signifikanten *leere Signifikanten*. Sie entleeren sich von ihren konkreten positiven Inhalten direkt relational zur Antagonisierung der Situation, in die sie eintreten.<sup>6</sup> „Zivilgesellschaft“ ist als leerer Signifikant rein negativ definiert und bezeichnet in der österreichischen Situation nichts anderes als die Gesamtheit aller außerparlamentarischer Gruppen, die sich gegen die Regierung stellen.

b) Als analytischer terminus technicus, der eine bestimmte

Gesellschaftsebene beschreibt, wird Zivilgesellschaft heute üblicherweise als Gegenbegriff zu Staat verwendet, doch war der Begriff das – historisch gesehen – keineswegs immer schon (u. a. bei Locke waren die Begriffe *civil society* und *political society* noch austauschbar – als Gegenbegriff fungierte der *state of nature*). Erst mit Hegel nimmt der Begriff der „bürgerlichen Gesellschaft“ die Bedeutung einer u. a. ökonomisch gefassten *vor-staatlichen* Sphäre an, die zwischen Familie und Staat vermittelt, und mit Marx wird diese endgültig zum Feld der politischen Ökonomie. Die marxistische Vorstellung eines klaren Schnitts zwischen Staat und bürgerlicher Gesellschaft wird in neueren republikanische Zivilgesellschaftstheorien gerade kritisiert. Aber bereits Gramsci hatte die marxistische Identifikation der *civil society* mit der ökonomischen Basis auf den Kopf gestellt und die *società civile* dem ideologischen *Überbau* zugeordnet. Hegemonie wird bei Gramsci durch die simultane Organisation von a) Konsens und Zustimmung in der Zivilgesellschaft und b) die Ausübung von Zwang durch den Staat hergestellt.<sup>7</sup> Der Überbau setzt sich nun aus zwei Instanzen zusammen:

1. der Zivilgesellschaft, die aus so genannten „privaten“ Institutionen wie Kirchen, Schulen, Universitäten, Familien, politischen Parteien, Gewerkschaften und – wie wir heute sagen würden – Sozialen Bewegungen besteht (Althusser wird diese Organisationen später die „Ideologischen Staatsapparate“ nennen);

2. der politischen Gesellschaft oder dem Staat im engeren Sinne (*stato-governo*), der die staatlichen Zwangsorgane umfasst durch Polizei, Armee, Gefängniswesen, Justiz und Administration (die „Repressiven Staatsapparate“), wobei beide Instanzen sich zu dem zusammenschließen, was Gramsci den „integralen Staat“ nennt. Im Unterschied zur repressiven Instanz der „politischen Gesellschaft“, die die politische Herrschaft über den Einsatz direkter Zwangsgewalt absichert, wird in der Zivilgesellschaft Hegemonie hergestellt mit dem Ziel des Konsenses und der *freiwilligen* Zustimmung.

Gramsci gibt damit dem Zivilgesellschaftsbegriff eine anti-ökonomistische Wende. Die Überbaupositionen der politischen Akteure werden nicht einfach durch ihre Positionen in der ökonomischen Basis, also im Produktionsprozess determiniert, sondern sind das Ergebnis der hegemonialen Kämpfe auf dem Feld der Zivilgesellschaft.<sup>8</sup> Damit wird letztere zum strategisch gesättigten Feld von politischen und ideologischen Kämpfen. Als ein solches *Terrain* ist Zivilgesellschaft neutral gegenüber den auf ihr stattfindenden Kämpfen. Was heißt das? Es bedeutet *nicht*, dass Zivilgesellschaft als theoretischer Begriff *gegenüber anderen* theoretisch-politischen Begriffen und Theoriesets neutral ist: Gramsci führt den Begriff ja gerade in den Marxismus ein, um den orthodoxen Ökonomismus zu bekämpfen. Doch *innerhalb* seines Theoriegebäudes ist der Begriff – wie jeder wirkliche analytische und wissenschaftliche Begriff – neutral gegenüber den Phänomenen, die durch ihn beschrieben werden sollen. Mit anderen Worten, im Sinne des eigentlichen Terrains aller hegemonialen Kämpfe ist aus dem Begriff Zivilgesellschaft allein nicht ableitbar, welcher partikula-

re Kampf etwa besonders erfolgversprechend ist. Hier liegt der schlagende Unterschied wiederum zu jenen metaphysischen Konzepten der „Gesetze der Geschichte“ oder der Ökonomie, die – alles andere als neutral – bestimmten Akteuren (dem Proletariat) den Sieg garantieren.<sup>9</sup> Die Neutralität des wissenschaftlich-analytischen Konzepts macht damit *im Prinzip* alle Kämpfe und Identitäten (und eben nicht nur Klassenidentitäten) zu potenziellen „Haupt“-Akteuren, die das Feld hegemonisieren können, wenn auch in der je spezifischen historischen Konjunktur verschiedene Ausgangslagen bestehen.

c) Wenn der wissenschaftlich-analytische Begriff von Zivilgesellschaft in genau obigem Sinne neutral ist, so unterscheidet ihn das vom Begriff der politischen Philosophie, der normativ ist. Normativ ist hier nicht im starken Sinn der Diskursethik gemeint, sondern eher im trivialen Sinne von legitimatorisch. Schon immer war politische Philosophie damit beschäftigt, eine existente oder erst herzustellende (gute) Ordnung zu legitimieren und andere Ordnungen zu delegitimieren. An dieser Rolle gibt es nichts zu beschönigen, es spricht aber auch nichts prinzipiell gegen sie (denn damit ist ja noch nicht gesagt, dass immer die herrschende oder eine unterdrückerische Ordnung legitimiert werden würde). Ich würde sogar sagen, dass kaum eine politische Bewegung ganz ohne diese Ebene philosophischer Legitimation (und Delegitimation des Gegners) auskommen kann oder je de facto ausgekommen ist, so trivial auch die entsprechende normative Absicherung aus unserer Sicht gewesen sein mag. So stellt politische Philosophie ein Reservoir von (De-)Legitimationsfiguren zur Verfügung, das in sich weder völlig konstant oder wohl geordnet noch völlig konfus oder unzusammenhängend ist. Vielmehr lassen sich thematische Stränge, Querverweise oder Patterns ausmachen, auf die in bestimmten historischen Momenten zurückgegriffen wird und die mit anderen jeweils neu artikuliert werden und aus der Perspektive des Historikers Traditionsstränge bilden. Einer der nicht-dominanten Stränge politischen Denkens, der erst in den letzten Jahrzehnten wieder verstärkt Aufmerksamkeit auf sich gezogen hat, ist jener des *civic republicanism*: J. G. A. Pocock (1975) spricht dabei vom „Machiavellian Moment“, der – mit Wurzeln in den Stadtrepubliken des Mittelalters – beim Bürgerhumanismus (Baron 1992) der italienischen Renaissance beginnt und sich über den atlantischen Republikanismus (etwa bei Harrington) bis zur amerikanischen Revolution zieht.

Heute wird dieser nicht-dominante Strang wieder verstärkt wahrgenommen, begünstigt unter anderem durch die Kommunitarismus-Debatte, die Arendt-Renaissance und durch ein allgemeines Interesse auf der Seite der Linken an der Radikalisierung eines bloß formalen Demokratiebegriffs. In der dominanten anglo-amerikanischen Diskussion innerhalb der politischen Philosophie könnte man mit Quentin Skinner von der Herausbildung eines eigenen, dritten Theoriestrangs neben Kommunitarismus und Liberalismus sprechen – womit der oft anzutreffenden Identifikation von Republikanismus mit Kommunitarismus begegnet werden soll, auch wenn es unter den allgemein dem Kommunitarismus

zugeschlagenen Theoretikern selbst neben neo-aristotelischen Republikanern auch durchaus radikaldemokratische Republikaner gibt, die in Nähe zum pragmatistischen Anti-Fundationalismus stehen (Barber 1984). Neben Skinner selbst hat vor allem Philip Pettit (1997) seine Arbeit der Aufgabe gewidmet, den Republikanismus als ausformuliertes normatives Projekt sowohl dem Kommunitarismus als auch dem Liberalismus entgegenzustellen. Doch diese Neu-Evaluation ist keineswegs auf den anglo-amerikanischen Raum beschränkt. Die Arbeiten von Cornelius Castoriadis oder von Claude Lefort in Frankreich können ebenfalls als republikanisch bezeichnet werden (siehe Marchart 1999), genauso wie Leforts deutschsprachige Rezeption (und Re-Artikulation mit Habermasianischen Motiven) durch Ulrich Rödel, Günter Frankenberg und Helmut Dubiel (1989). Daneben existiert etwa im Werk von Zygmunt Bauman (1999) eine eigenständige Variante, die man vielleicht als postmodernen Republikanismus (oder als republikanische Postmoderne?) beschreiben könnte. Schließlich können Theorien radikaler und pluraler Demokratie wie jene von Laclau und Mouffe (1985), die aus dem anti-essentialistischen Lager politischer Theoriebildung heraus formuliert werden, in enger Nachbarschaft zu solchen anti-fundationalistischen Neuformulierungen des Republikanismus gesehen werden, auch wenn sie sich nicht selbst als republikanisch bezeichnen. Oft machen Kritiker sich nicht die Mühe der Unterscheidung und werfen kommunitaristisch-neo-aristotelische Versionen oder diskursethischen Versionen auf einen Haufen mit den gerade erwähnten anti-fundationalistisch-republikanischen und radikaldemokratischen. Angeblich individualistische Vorstellungen von „Aktivbürgern“ werden aus der einen Theorie, angebliche Vernachlässigungen der Ökonomie aus der anderen Theorie gezogen, und alles wird umstandslos zu einem Strohmann geflochten, der dann trefflich entzündet werden kann. Ähnlich wie bei der pauschalisierenden Kritik an Zivilgesellschaftstheorien wird dabei gegen alle wissenschaftliche Redlichkeit insinuiert, bei den diversen Republikanismus-Spielarten (neo-aristotelischen, diskursethischen, radikaldemokratischen, Arendtianischen etc.) würde es sich um eine einheitliche und homogene Theoriephalanx handeln.

Dass dem nicht so ist, bedeutet aber andererseits nicht, dass nicht gewisse „Familienähnlichkeiten“ zwischen manchen Republikanismen festzustellen sind, die allerdings auf einer grundsätzlicheren Ebene lokalisiert werden müssen. Diese Ebene entspricht der Haltung der jeweiligen Theorie gegenüber der „Natur“ oder dem Fundament von Gemeinschaft: gegenüber der Dimension des Grundes von Gemeinschaft. Dabei sind jene Theorien, die von einer substanziellen Natur von Gemeinschaft (im Sinne etwa von Kultur und Sitten als kommunitärer Substanz) oder von einem fixierten Gemeingut (oder einer feststehenden Vorstellung vom „guten Leben“) ausgehen, zu unterscheiden von solchen, die den Grund von Gemeinschaft für Definitionen durch die Gemeinschaft offen halten. Der Grund von Gemeinschaft ist für diese zweite Gruppe etwas, das immer erst – und immer wieder neu – hergestellt werden muss und

Reversionen gegenüber offen ist. Der Republikanismus Machiavellis ragt hier als eine der wenigen tatsächlich anti-fundationalistischen Theorien in der abendländischen Tradition heraus. Heute werden die anti-fundationalistischen Merkmale der zweiten Gruppe vor allem von den erwähnten neo-pragmatistischen, post-modernen und radikaldemokratischen republikanischen Theorien geteilt.

Wenn im zweiten Teil dieses Aufsatzes auf der Ebene des Grundes die wesentlichen Eckpunkte eines solchen Republikanismus beschrieben werden, dann ist damit nicht gesagt, dass die republikanische Tradition nicht auch sehr viel auf anderen Ebenen zu sagen hätte – wovon manches heute brennend aktuell, anderes kaum noch akzeptabel und anderes wiederum ambivalent erscheinen mag.<sup>10</sup> Doch die republikanische Tradition stellt sehr wohl auch ein semantisches Reservoir dar, aus dem man sich heute noch bedienen kann, um in politischen (und nicht nur theoretischen) Diskursen gewisse Überraschungs- oder Überraschungseffekte zu erzielen, die möglicherweise einen Beitrag zur Verschiebung hegemonialer Denkvorstellungen leisten können. In genau diesem Sinne verstehe ich die Auseinandersetzung mit dem Republikanismus nicht als ideenhistorische Übung, sondern als Reaktivierung von Vorstellungen, die zu den heute hegemonialen Vorstellungen von Politik als Elitenhandeln und bloß formal-prozeduraler Demokratie genau gegenläufig sind. Ob diese theoretischen Denkfiguren, entsprechend ihres (De-)Legitimationspotenzials, an politische Bewegungen gekoppelt werden und werden können, entscheidet sich nicht allein in der Philosophie, sondern letztlich in der Politik. Es handelt sich vorerst um nicht mehr als um ein Angebot aus dem Diskursreservoir der Philosophie zur Neubeschreibung von Politik. Oder in den Worten Chantal Mouffes:

„Political philosophy in a modern democratic society should not be a search for foundations but the elaboration of a language providing us with metaphoric redescrptions of our social relations“. (Mouffe 1993, S. 57)

## II

Die republikanischen und radikaldemokratischen Theorien, wie sie hier vorgestellt werden, sind anti-fundationalistische Theorien und Kontingenztheorien. Diese Spielart des republikanischen Denkens akzeptiert die Tatsache, dass das Gemeinwesen der Republik auf keinem archimedischen Punkt verankert, auf keinem festen und unabänderlichen Grund gebaut werden kann. Das bedeutet aber nicht (im schlecht postmodernen Sinn der Beliebigkeit), dass nun überhaupt keine Grundlagen mehr der Gemeinschaft verfügbar wären, sondern es bedeutet, dass diese Grundlagen – gerade weil es *den* Grund nicht gibt – immer wieder neu verhandelt und gelegt werden müssen. Die Dimension des Grundes verschwindet daher nicht, sondern bleibt erhalten, insofern der Grund gerade *als Abwesenheit* anwesend sein muss, um das Offenhalten der Gemeinschaft für weitere und konfligierende Grundlegungsbemühungen zu garantieren. Diese Dimension der *anwesenden Abwesenheit* wird in rezenten Theorien mit dem Begriff der Kontingenz belegt:

Grundlosigkeit beschreibt *negativ* (d. h. als *Abwesenheit* eines Grundes), was mit dem Kontingenzkonzept *positiv* aus-theorisiert wird. Kontingenz und Grundlosigkeit sind zwei Namen für dieselbe ontologische Bedingung von Gemeinschaft. Jedes Gemeinwesen ist kontingent, insofern es keinen Grund hat (und grundlos, insofern es kontingent ist). Nun unterscheidet sich in diesem Punkt ein republikanisches oder radikaldemokratisches von keinem anderen Gemeinwesen. Worin es sich unterscheidet, liegt, wie wir noch sehen werden, in der *Akzeptanz* dieser Bedingungen. Die Kontingenz und Grundlosigkeit von Gesellschaft wird nicht verleugnet (was nach Lefort die Spielarten des Totalitarismus kennzeichnet), sondern *anerkannt*, ja positiv bewertet. Am Anti-Foundationalism solcher Theorien hängt also nichts Nihilistisches oder Depressives, sie zeichnen sich im Gegenteil oft durch einen überraschenden (und oft missverstandenen) Optimismus aus, da sie sich dem Freiheitspotenzial einer letztlich ungründbaren Gesellschaft bewusst sind.

Dabei scheint also der Kontingenzbegriff – der nicht auf politisches Denken beschränkt ist – als das zentrale Symbol eines neuen Paradigmas zu fungieren, das im anglo-amerikanischen Raum als *anti-foundationalism* (Rorty) oder *post-foundationalism* (Butler) bezeichnet wird. Die deutschsprachige Diskussion zur Kontingenz steht der anglo-amerikanischen in keiner Weise nach. Zwar gibt es keine einheitliche oder monolithische Kontingenztheorie, sondern vielmehr ein Konglomerat aus post-strukturalistischen, systemtheoretischen, dezisionistischen und risikothoretischen Perspektiven. Doch sie alle scheinen dieselbe Kontingenz-erfahrung zu theorisieren und schließen sich in diesem Sinne – bei allen sonstigen Unterschieden – zu einem Horizont zusammen, der durch die Ablehnung von Totalitäts- und Grundlegungsfiguren gekennzeichnet ist, die ihr positives Korrelat wiederum im Kontingenzbegriff findet als dem positiv aus-theorisierten Platzhalter für die Dimension des abwesenden Grundes. In der Theorie des Republikanismus wiederum begegnen wir der *Figur* der Kontingenz – wie auch den Möglichkeit und Chancen der Kontingenzbehandlung – erstmals mit Machiavelli in der *Figur* der *fortuna*<sup>11</sup>:

„Ich vergleiche sie mit einem reißenden Strom, der bei Hochwasser das Land überschwemmt, Bäume und Häuser niederreißt, hier Land forträgt und dort anschwemmt; alles ergreift vor ihm die Flucht, jeder weicht seinem Ungestüm aus, ohne nur den geringsten Widerstand leisten zu können. Obwohl die Dinge so liegen, bleibt doch nichts anderes übrig, als dass die Menschen in ruhigen Zeiten durch den Bau von Deichen und Dämmen Vorkehrungen treffen, und zwar derart, dass die steigenden Fluten entweder durch einen Kanal abgeleitet werden oder ihre Wucht gehemmt wird, damit sie nicht so rasend und verheerend wird. Ähnlich steht es mit Fortuna; sie zeigt ihre Macht dort, wo es an der Kraft des Widerstands fehlt, und sie richtet dorthin ihren Angriff, wo sie weiß, dass sie nicht durch Dämme und Deiche gehemmt wird.“ (Machiavelli 1978, S. 103)

Kontingenz ist hier ein Ereignis, gegen das Widerstand zwecklos ist. Zwar kann man Vorkehrungen treffen, um mögliche Folgen zu lindern, doch Fortuna selbst ist unbe-rechenbar. Daneben existiert allerdings bei Machiavelli ein

zweiter Fortunabegriff oder -aspekt, der einen virtuoseren Umgang (im Sinne von *virtù*) mit ihr durchaus erlaubt, ein agonales Spielen erlaubt, das zwar nie Oberhand über sie gewinnen kann, sie jedoch „zum Lächeln“ bringt und dem eigenen Projekt gewogen macht. Politik ist somit bei Machiavelli *nicht* den Launen des Zufalls ausgeliefert. Im Gegenteil, gerade die letztinstanzliche Kontingenz (der erste, radikale Begriff der Fortuna) eröffnet ein plurales Feld von Strategien, das einerseits zwar „beispielbar“, andererseits aber nie gänzlich beherrschbar ist. Diese zweite, strategisch operationalisierbare Form von Kontingenz geht in der Geschichte des politischen Denkens für lange Zeit verloren. Im nach-machiavellischen Republikanismus – bereits in Florenz und schließlich im atlantischen Republikanismus (bis zu den amerikanischen „Gründervätern“) – bleibt zwar das Kontingenzbewusstsein vorhanden, es wird aber zum Ziel, Kontingenz so weit wie möglich aus dem Politischen auszuschalten. Kari Palonen bemerkt in Anlehnung an J. G. A. Pocock, dass es sich um eine andere und verkürzende Form des Umgangs mit Kontingenz handelt als noch bei Machiavelli und – wie hinzuzufügen wäre – später bei radikaldemokratischen Theorien. Zwar mag die letztinstanzliche Unauslöschlichkeit von Kontingenz auch im nach-machiavellischen Republikanismus akzeptiert werden, umgegangen wird mit ihr allerdings im Sinne von Kontingenz-*Abwehr*, nicht im Sinne eines kreativen Umgangs mit Kontingenz, eines Spielens mit Kontingenz. Es geht ausschließlich darum, Dämme gegen *fortuna* zu errichten, denn:

„um die republikanische Form der Polity zu stabilisieren, muss die Kontingenz, damit sie die Grundlagen der Republik nicht erschüttert, eingeschränkt beziehungsweise eingezäunt werden.“ (Palonen 1998, S. 49)

Nicht aber geht es darum, wie noch bei Machiavelli, Fortuna zum Lächeln zu bringen – ein Gedanke, der erst wieder (wenn auch nicht direkt politisch) mit Nietzsche und im 20. Jahrhundert mit Max Weber, Gramsci und – aus republikanischer Sicht – Hannah Arendt und den späteren radikaldemokratischen Theorien in den Vordergrund tritt.<sup>12</sup>

Wenn die Kontingenz von Gemeinschaft nun nicht verleugnet und zugunsten der imaginären Setzung eines positiven Grundes aufgegeben wird, dann wird das Spielen als Konflikt um die Ausgestaltung und vorübergehende Besetzung des verwaisten Ortes des Grundes selbst zu einer irreduziblen Dimension des Gemeinwesens. Eines der charakteristischsten Merkmale jener Spielarten des republikanischen Denkens, die Kontingenz akzeptieren, ist deshalb deren positive Einstellung zu politischer Konfliktualität. Auch hier ist Machiavelli wiederum der wichtigste Angelpunkt, bestand eine seiner „Entdeckungen“ doch im Aufweis eines irreduziblen Konflikts im Zentrum der politischen Gemeinschaft. Im neunten Kapitel des *Principe* spricht Machiavelli von einem grundlegenden Antagonismus zwischen dem *Volk* und den *hohen Herren*, wobei „diese das Volk unterdrücken wollen, das Volk dagegen nur nicht unterdrückt werden möchte“ (Machiavelli 1978, S. 40). Die beiden Gruppen unterscheiden sich in ihren jeweiligen *umori*, in ihrem *Begehren* zu unterdrücken bzw. nicht unterdrückt zu werden. Dazu Claude Lefort:

„C'est bien d'une opposition constitutive du politique qu'il faut parler, et irréductible à première vue, non d'une distinction de fait, car ce qui fait que les Grands sont les Grands et que le peuple est le peuple ce n'est pas qu'ils aient par leur fortune, par leurs mœurs, ou leur fonction un statut distinct associé à des intérêts spécifiques et divergents; c'est, Machiavel le dit sans ambages, que les uns désirent commander et opprimer et les autres ne l'être pas. Leur existence ne se détermine que dans cette relation essentielle, dans le heurt de deux «appétits», par principe également «insatiable». Ainsi, à l'origine du pouvoir princier, et sous-jacent à celui-ci une fois qu'il s'est établi se trouve le conflit de classe.“ (Lefort 1986, S. 382)

Nach dieser Lesart geht die konstitutive und irreduzible Opposition zwischen dem Volk und den „hohen Herren“ den partikularen sozialen Umständen und Traditionen, in denen sie situiert ist, voraus. Machiavelli hat zwar, wenn man so will, den „Klassenkampf“ als irreduzible Dimension von Gesellschaft entdeckt, die Position der „Klassen“ ist aber nicht durch externe, ökonomische Faktoren bestimmt, sondern allein durch die relationale Natur der Klassen. Mit dem Schlagwort „Machiavelli gegen Marx“ ließe sich dieser Aspekt von Leforts Unternehmung (und damit vieler republikanischer und radikaldemokratischer Unternehmungen) charakterisieren: Klassenkampf – der in seiner Essenz ein *politischer* und kein ökonomischer Kampf ist – geht der Positionierung der sozialen Akteure in den Produktionsverhältnissen voraus. Man könnte auch sagen, dass Konflikt – als negativer Grund von Gesellschaft – allen *faktischen* Gründen für Konflikte (im Plural) vorausgeht. Und wenn Konflikt seine Rolle als negative Fundierung von Gesellschaft erfüllen soll, dann folgt daraus, dass die Differenz zwischen Konflikt als Grund und faktischen Konflikten im Plural in ihrer Natur radikal sein muss: Die Dimension von Konflikt als Grund kann nicht einfach eine unter vielen faktischen Konflikten sein. Sie muss auf einer anderen Ebene lokalisiert sein. Wenn wir aus heuristischen Gründen diesen Sachverhalt in philosophische Terminologie fassen wollen, können wir sagen, dass die „ontologischen“ Bedingung des Antagonismus den „ontischen“ Umständen, in denen er sich ausdrückt, vorgängig ist. Wo immer Gesellschaft besteht – unabhängig von einer ihrer partikularen ontischen Strukturierung –, ist sie von einem internen Antagonismus auf der ontologischen Ebene gekennzeichnet. Dieser gründende Antagonismus ist aber kein positives Prinzip aus dem sich die Struktur der Objektivität ableiten ließe, sondern er spielt die Rolle eines *negativen* Grundes, der nichts anderes darstellt als die *Grenze* aller Objektivität (siehe auch Laclau 1996).

Natürlich muss nicht jede anti-fundationalistische Theorie von einer Dimension des Antagonismus ausgehen. Hannah Arendt etwa geht von Pluralität als „Grund“ des Politischen aus, baut politischem Handeln aber ein Element des *Agonismus* ein. Ich lasse hier dahingestellt, ob der „agonale Geist“, das „Sich-an-Anderen-Messen“, von dem Arendt im Rückgriff auf die griechische *polis* spricht (Arendt 1981, S. 187), eine ursprünglichere Kategorie des Antagonismus voraussetzt, von der aus betrachtet Agonismus ein abgeleitetes Phänomen wäre, oder ob Pluralität auch ohne eine solche innere „Grenze“ möglich ist. Schließlich könnte man

vermuten, dass Arendt zwar zurecht betont, dass Menschen sich zu politischem Handeln zusammentun, doch dass sie trotz ihrer Bejahung des Agonismus das Ausmaß unterschätzt, in dem sich diese *gegen andere Menschen* zusammentun. Mit anderen Worten, jedes *Zusammenhandeln* ist immer auch ein *Gegenhandeln*, d. h. es ist Konflikthandeln. Diese Betonung der Dimension des Konflikthandelns in der Politik muss keineswegs bedeuten, dass jede Politik in einer Zusammenrottung oder einem Pogrom endet. Im Gegenteil. Von verschiedener Seite – etwa von Norberto Bobbio, William Connolly, Ulrich Dubiel oder Chantal Mouffe – wird deshalb der Unterschied zwischen *Agonismus* und *Antagonismus* betont. Agonismus ist eine domestizierte Form des Antagonismus, die gerade das *Verbindende* des Konflikts, das „Band des Konflikts“ (Gauchet) herausstellt: Wenn ich erkenne, dass meine eigene Identität von dem von mir Negierten (dem Gegner) abhängt, da sie sich über diese Negation überhaupt erst konstituiert, entsteht – als Reflexionsprodukt – dieses Band. Natürlich nicht mit Notwendigkeit, denn eine zweite Option bleibt immer offen: Ich kann das Band genauso gut verleugnen, kappen und den Gegner zu vernichten suchen. Das ist in letzter Instanz die Methode des Totalitarismus, insofern mit dem Gegner auch der *Konflikt als solcher* verschwindet. Heraus kommt eine homogene, konfliktlose und genau *deshalb* totalitäre Gesellschaft.

Wenn mich meine Reflexion also so weit trägt, dass ich diese Eskalationsoption ausschließe, werde ich den bindenden Aspekt des Konflikts akzeptieren und symbolisch und institutionell zu stabilisieren versuchen (vgl. Mouffe 2000). Der andere ist nun nicht ein zu vernichtender Feind, sondern wird von mir als Gegner akzeptiert, den ich zwar in einem bestimmten regelgeleiteten institutionalisierten Setting (d. h., republikanisch gesprochen: unter der „Herrschaft der Gesetze“) bekämpfe, dem ich aber das prinzipielle Existenzrecht nicht abspreche. Die politisch „zivilisierende“ Funktion des *Agonismus* besteht folglich in so etwas wie der Hegung des Antagonismus. D. h., sie besteht in einem symbolisch vermittelten ständigen Umgang mit Konflikt, durch den der Konflikt jedoch insofern *ein-gehegt* wird, als er nicht bis hin zur Ausschaltung des Gegners gesteigert wird.<sup>13</sup> Die „Republik“ ist jenes Setting, das es erlaubt, die notwendige Spannung des Konflikts zu bejahen und aufrechtzuerhalten. Im Anschluss an die Begrifflichkeit Claude Leforts lässt sie sich – wie überhaupt Demokratie im starken Sinn – als jenes *symbolische Dispositiv* bezeichnen, das Konflikt – gleichsam im Sinne einer negativen Gründung – als unabdingbaren Bestandteil von Politik *anerkennt*. Damit sollte deutlich geworden sein, wie sehr sich die oben erwähnten radikaldemokratischen (Bobbio, Connolly, Dubiel, Mouffe) Theoretiker im „Machiavellischen Moment“ befinden. Für Machiavelli gestattete das symbolische Dispositiv der Republik – als das Regime der Freiheit, das auf der souveränen Herrschaft der Gesetze gebaut ist – die Anerkennung des Konflikts wie auch die Regulierung der Opposition zwischen dem Volk und den „hohen Herren“, die es jeder einzelnen Partei unmöglich macht, die andere gänzlich zu dominieren oder zu unterdrücken. Das macht Ma-



chiavelli nicht nur zum ersten „Antagonismus-Theoretiker“, der auf den unauflösbaren Konflikt am Grunde jeder Gesellschaft insistiert, sondern auch zum Ersten, der eine Theorie des Agonismus als der symbolisch regulierten Form des Antagonismus entwarf.<sup>14</sup>

Doch diese Anerkennung ist ein paradoxes Unternehmen, denn sie kann Antagonismus nicht in einen *positiven* Grund der Gemeinschaft transformieren, also völlig unter Kontrolle bringen. Die „institutionelle“ Anerkennung von Konflikt darf nicht mit der institutionalisierten „Stillstellung“ des Konflikts verwechselt werden. Gerade weil Konflikt im Republikanismus *kein* neuer (positiver) Grund des Gemeinwesens ist, lässt sich die Republik nur auf dem erwähnten Paradoxon gründen. Oder dekonstruktiv gefasst: Konflikt als Bedingung der Möglichkeit eines republikanischen (und demokratischen) Gemeinwesens fungiert zugleich als Bedingung der Unmöglichkeit dieses Gemeinwesens, das, will man Konflikt nicht völlig stillstellen, immer das Risiko eingehen muss, dass sich ein Agonismus in einen Antagonismus transformiert. Schon im locus classicus des Republikanismus hat etwa Gisela Bock in ihrer Studie zum Motiv der „discordia“ bei Machiavelli dasselbe Paradoxon ausgemacht:

„... it is only in the republican order that the discords among the various human *umori* can and must be expressed; on the other hand, it is these very discords that continually threaten it. They are both the life and death of the republic“. (Bock 1990, S. 201)

### III

Aus diesem Doppelbild von Grundlosigkeit und Kontingenz – bzw. aus der Anerkennung dieser Dimension – ergibt sich eine Reihe von praktischen und innertheoretischen Folgen, aus der ich vier wesentliche (und letztlich zusammenhängende) herausgreife.

1. *Praktische Vernunft*. Aus der Abwesenheit eines Grundes folgt, dass Wahrheit keine Kategorie der Politik ist, eine These, für die vor allem Hannah Arendt bekannt ist. Die späte Arendt wird in ihrer Auseinandersetzung mit der dritten Kritik Kants eine Form der politischen Urteilskraft finden, die Richtlinien politischen Handelns nicht aus ewigen Wahrheiten ableitet und politische Urteile nicht aus der Subsumtion des Partikularen unter ein Allgemeines gewinnt. Wenn kein anderer Grund zu Verfügung steht als die irreduzible Pluralität der öffentlich Handelnden, dann besteht laut Arendt (1982) die dem Politischen entsprechende Form des Urteilens in der multi-perspektivischen Auseinandersetzung des Aus-der-Position-der-anderen-Denkens. Die „erweiterte Denkungsart“, die dort notwendig wird, wo die epistemischen Fundamente nicht mehr tragen, besteht im Heraustreten aus der eigenen partikularen Position – nicht zur Gewinnung einer Wahrheit von allgemeiner Gültigkeit, sondern zur versuchsweisen Einnahme der Perspektive anderer partikularer Positionen. Die dieser Urteilsform entsprechende „praktische Klugheit“ besitzt Ähnlichkeit mit der aristotelischen *phronesis* (im Unterschied zu

*sophia*).<sup>15</sup> Auch für Benjamin Barber existiert Politik nur dort, wo Wahrheit nicht (oder noch nicht) gekannt wird (Barber 1984, S. 129). Und er macht in seiner Definition von Politik deutlich, wie sehr Konfliktualität, die Abwesenheit fester Urteilsgründe und partizipatorisches Handeln zusammenhängen. Die „politische Kondition“ wird von ihm folgendermaßen definiert:

„This condition obtains ...when there is a necessity for public action, and thus for reasonable public choice, in the presence of conflict and in the absence of private or independent grounds for judgement.“

Die von Barber favorisierte „starke Demokratie“ antwortet auf diese konfliktuellen und kontingenten Bedingungen mit Partizipation:

„The response to these conditions is strong democracy, which can be formally defined as politics in the participatory mode where conflict is resolved in the absence of an independent ground through a participatory process of ongoing, proximate self-legislation and the creation of a political community capable of transforming dependent, private individuals into free citizens and partial and private interests into public goods“. (Barber 1984, S. 132)

Die Abwesenheit unabhängiger Urteilsgründe veranlasst Barber, eine Idee der praktischen Vernunft als „reasonableness“ einzufordern, die eher im Commonsense verankert ist als in Rationalität.<sup>16</sup> Wo Wahrheitsgründe und unveränderliche Rationalitätsstandards versagen, bleibt nur die praktische Vernunft zur Bestimmung *kontingenter* und immer nur vorläufiger Gründe.

2. *Gemeingut*. Wenn es keinen festen und ewigen Grund der Gemeinschaft gibt, kann auch das Gemeingut oder Gemeinwohl nicht substanzial oder traditional vorgegeben sein. Diese Abwesenheit eines substanzialen (kommunitären) Gemeinguts muss aber nicht in den liberalistischen Mythos führen, das größtmögliche Wohl aller würde sich durch einen Automatismus (durch die unsichtbare Hand) aus dem aufgeklärten Eigennutz einzelner schon von selbst ergeben. Aus den beiden Prämissen von Grundlosigkeit und Konfliktualität folgt vielmehr, dass das Gemeingut immer aufs Neue konfliktuell definiert wird und sich als partikulares Gut gegen konkurrierende Versionen durchsetzt, sich also universalisieren muss, ohne sich je den Status eines gänzlich universalen Gutes anmaßen zu können. Wie auch im Fall der Dimension des Grundes, verschwindet die Dimension des Gemeinguts oder Gemeinwohls nicht einfach, sondern bleibt erhalten als leerer und immer wieder neu zu besetzender Horizont öffentlichen Handelns. Es ist *präsent* gerade in seiner Absenz; es ist gleichsam nur „virtuell“ anwesend. Oder wie es Chantal Mouffe fasst:

„The common good can never be actualised, it has to remain a *foyer virtuel* to which we must constantly refer but which cannot have a real existence. It is the very characteristic of modern democracy to impede such a final fixation of the social order and to preclude the possibility of a discourse establishing a definite suture“. (Mouffe 1993, S. 114)

Nicht nur das Gemeingut, sondern auch die *res publica*

selbst – als Republik und als öffentliche „Sache“ – wird somit zu einem unmöglichen Objekt. Anhand des Begriffs der Demokratie wurde das am prägnantesten von Derrida mit seinem Konzept der *démocratie à venir* vertreten. Demokratie ist demzufolge nichts, was bereits verwirklicht wäre, sondern sie ist ein unmögliches Gut, das durch seine faktische Einholung gerade verschwinden würde. So hat Demokratie nach Derrida die Struktur des Versprechens und ist etwas,

„was noch gedacht werden muss und was noch *im Kommen bleibt*, womit wiederum nicht behauptet werden soll, dass sie morgen uns mit Sicherheit erreichen wird, so, als ginge es bloß um eine *in der Zukunft gegenwärtige* (nationale oder internationale, staatliche oder zwischenstaatliche) Demokratie. Gemeint ist eine Demokratie, die sich durch die Struktur des Versprechens ausweisen muss – und folglich durch das *Gedächtnis dessen, was hier und jetzt zukunftssträchtig ist*“. (Derrida 1992, S. 57)

Die *Demokratie-im-Kommen* ist nicht der utopische Traum einer schönen Seele, da diese uneinholbare Zukunft *hier und jetzt* stattfinden muss und da somit die Realisierung von Demokratie (ihre „Ankunft“) nicht in einen unerreichbaren Zeitpunkt in der Zukunft projiziert werden kann.<sup>17</sup>

3. *Freiheit*. Klassischerweise wird mit dem Liberalismus das Konzept der *negativen Freiheit* verbunden. Negativ ist diese Freiheit, weil sie Freiheit *von etwas*, nämlich von Einmischung ist, während positive Freiheit als Freiheit *zu etwas*, als „Freiheit, eine bestimmte, vorgeschriebene Form von Leben zu führen“ (Berlin 1995, S. 210), dargestellt wird. Negative Freiheit scheint dabei näher an der Idee einer grundlosen Gemeinschaft zu sein, da sie das „Wozu“ von Freiheit inhaltlich offen lässt, während gerade dem Republikanismus oft vorgeworfen wird, Freiheit positiv auszukletern. Doch das muss nicht so sein, denn eine republikanische Antwort kann auch in der *post-fundamentalistischen* Verteidigung positiver Freiheit bestehen, wie sie etwa der Position Zygmunt Baumanns entspricht:

„... the good society can – and should – make its members free; not only free *negatively*, in the sense of not being coerced into doing what they would rather not do, but in the *positive* sense, that of being able to do something with their freedom, in order to be able to do things ... And that means primarily the ability to influence the conditions of their own life, to formulate the meaning of ‘common good’ and to make the institutions of society comply with that meaning. ... Individuals cannot be free unless they are free to institute a society which promotes and guards their freedom; unless they institute together an agency capable of achieving just that.“ (Baumann 1999, S. 106 f.)

Positive Freiheit bedeutet hier Ermächtigung zur Partizipation und Gestaltung der eigenen Lebensbedingungen. Positive und negative Freiheit – „*the individual’s liberty from interference and the citizen’s right to interfere*“ – schließen einander nicht aus, sondern sind die beiden „Beine“, auf denen die Republik ihre Balance sucht: „two legs – the republic would not walk straight without either“ (Baumann 1999, S. 166). Schon in dieser Definition ist der „positive Inhalt“ von Freiheit als Freiheit *zu etwas* nicht ausgekletert.

Eine ähnliche Position vertritt Quentin Skinner (1990), der den Binarismus zwischen positiver und negativer Freiheit noch weiter dekonstruiert: Auch diese republikanische Version der Freiheit geht nicht – wie die aristotelische und scholastische – davon aus, dass mit Sicherheit gesagt werden könnte, wie Eudämonie und ein gutes Leben zu definieren und zu erreichen sei. In diesem Sinne ist sie negativ, doch *gesichert* kann sie als negative nur werden durch aktive Partizipation an der Aushandlung der öffentlichen Angelegenheiten. Für Philip Pettit (1997) ist diese republikanische „negative“ Freiheit deshalb keine Freiheit von jeglicher *Einmischung* (etwa durch den Staat) in die Angelegenheiten der Individuen, wie dies der Liberalismus gerne hätte, sondern sie ist in einem viel stärkeren Maße die Freiheit von arbiträrer *Beherrschung*. Ihr Ziel ist nicht liberalistische „non-interference“, sondern das Ziel ist „non-domination“, was Einmischung – etwa zur Bekämpfung von Unterordnungs- und Unterdrückungsverhältnissen (und letztlich von Ungleichheit) – durchaus zulässt. Republikanische Freiheit bleibt unter der Bedingung der Abwesenheit eines substantziellen Gemeinguts prinzipiell negativ gefasst, während dennoch die einzig „positive“ Freiheit jene *zur* Partizipation ist, durch welche negative Freiheit gerade gesichert wird.

4. *Partizipation*. Die („positive“) Freiheit *zur* Partizipation ist also der einzige wirkliche Garant der (negativen) Freiheit *von* Beherrschung (wenn auch nicht von aller Einmischung). Darin liegt tatsächlich eine der legitimatorischen Wurzeln jenes aktivbürgerschaftlichen Engagements, für dessen Verteidigung und Einforderung der zivilgesellschaftliche Republikanismus bekannt ist. Partizipation an der Aushandlung der öffentlichen Angelegenheiten – an der Definition des unmöglichen Guts der Gemeinschaft – ist das, was eine Republik in letzter Instanz auszeichnet und ihren Fortbestand sichert. „Partizipation“ (wie Öffentlichkeit) entsteht dabei im eigentlichen Prozess der Formulierung konfligierender Meinungen, in der Austragung des Konflikts. Der Aktivbürger und die Aktivbürgerin spielen dabei *nicht* die Rolle eines neuen Grundes oder archimedischen Punkts. Die Identität des Aktivbürgers – wie jede andere politische Identität oder Subjektposition – ist vielmehr das *Ergebnis* des politischen Artikulationsprozesses, weshalb radikale Demokratie für Chantal Mouffe etwa ein politisches Projekt ist wie jedes andere. Ein Projekt, dessen politisch-kulturelle Hegemonie immer erst hergestellt werden muss (etwa über die Demokratisierung von immer mehr Lebensbereichen, von Schulen bis zu Betrieben). Ziel der Herstellung oder Artikulation dieser Hegemonie ist eine „Kultur der Partizipation“, in der Individuen eher in die Subjektpositionen von AktivbürgerInnen angerufen werden als in jene von KonsumentInnen, Besitzindividuen, Untertanen oder bloßen Nachbarschaftshelfern. Zivilgesellschaft wird unter diesem Aspekt zu dem Ort, an dem Gesellschaft qua Konflikt ihre eigene Identität aushandelt und ihren kontingenten Grund (besser: ihre Gründe) bestimmt.

## ANMERKUNGEN:

- 1 Was existierte, war der Begriff der Bürgergesellschaft, den Andreas Khol zu einem Wahlkampfthema der ÖVP machen wollte – mit bescheidenem Erfolg.
- 2 Weshalb die oft anzutreffende linke Kritik am derzeit in Österreich dominanten Begriff Zivilgesellschaft unter Verweis auf den in Deutschland oder im Wunschdenken Andreas Khols dominanten Begriff ins Leere läuft (als wäre jeder Signifikant ein für alle Mal an das selbe Signifikat gebunden), denn es handelt sich um zwei verschiedene, miteinander in Deutungskonkurrenz stehende Signifikate, die ein und demselben Signifikanten zugeordnet werden sollen.
- 3 Eine zum Funktionieren des Neokorporatismus an sich nicht notwendige Regierungsform, denn dessen Schönheit besteht ja gerade darin, dass der institutionalisierte Interessenabgleich unabhängig von der jeweiligen regierenden Partei oder Koalitionsform funktioniert.
- 4 Natürlich hatte es schon vorher soziale Bewegungen in Österreich gegeben (Hainburg, Waldheim, etc.), doch eben nicht in einer solchen Füllfunktion.
- 5 Wiewohl der Erklärung des Erfolgs des Begriffs aus seiner scheinbaren „Harmlosigkeit“ heraus – konnotiert er doch nicht gerade Militanz – nicht unbedingt greifen muss. Ein Signifikant wie „Widerstand“, der an der Situation und Praxis der freien Opposition gemessen hyperbolisch militant, ja nahezu pseudo-radikal war, wurde in derselben Situation ähnlich erfolgreich. Die Differenz mag tatsächlich damit zu tun haben, dass „Zivilgesellschaft“ großteils (wenn auch mit der entscheidenden Ausnahme der Demokratischen Offensive) eine mediale Zuschreibung und somit Fremdbeschreibung der freien Opposition war, während „Widerstand“ hauptsächlich zur Selbstbeschreibung der AktivistInnen diente.
- 6 Als bloßer Lückenbüßer kann der Signifikant also gar nicht inhaltlich differenziert sein, wenn seine einzige Aufgabe es ist, die neu auftretende freie Opposition gegenüber der Regierung zu bezeichnen.
- 7 Nach alltagssprachlichem Verständnis entspricht die Zivilgesellschaft dem Reich des Privaten, Kulturellen und Intellektuellen (wenn auch, bei Gramsci, gerade hier die Hegemonie erkämpft werden muss) und der Staat dem Bereich des Zwangs.
- 8 Daraus folgt natürlich nicht, dass Ökonomie keine politische Rolle spielt – eine Kritik, die oft gegen post-marxistische Gramscianer wie Laclau und Mouffe vorgetragen wurde, auch wenn sie einer völligen Fehllektüre entspringt. Denn geleugnet wird von neogramscianischer Seite nicht die wichtige Rolle der Ökonomie, sondern der ontologisch privilegierte Anspruch der Ökonomie als Determinante, und sei es in letzter Instanz des politischen Überbaus. Ein Unterschied, der bis heute von vielen Traditions-marxisten nicht verstanden wurde oder werden wollte. Eine ähnlich abstruse Debatte findet sich auch im und um den zivilgesellschaftlichen Republikanismus, dem ebenfalls pauschal die Verleugnung der Rolle der Ökonomie unterstellt wird, ohne genau zwischen verschiedenen Theorieangeboten zu differenzieren. Bei Hannah Arendt etwa sind sehr divergierende Einschätzungen bezüglich der Rolle der Ökonomie oder des Sozialen im Verhältnis zum Öffentlichen oder Politischen möglich (etwa hinsichtlich des Unterschieds zwischen Ermöglichungsbedingung und Inhalt von Politik), was einen differenzierten und eben nicht bloß akkusatorischen Umgang mit ihrer Theorie erfordert. Ähnliches ließe sich über neuere Theorien des zivilgesellschaftlichen Republikanismus und der Radikaldemokratie sagen. Diese finden sich aufgrund der klischeehaften Angriffe von ökonomistischer Seite in einer fast paradoxen Situation, müssen doch zivilgesellschaftliche und radikaldemokratische Projekte an zwei Fronten zugleich kämpfen: An der einen Front gegen den Ökonomismus der Traditionslinken und auf der anderen gegen den Ökonomismus der Neoliberalen. Letztere haben sich als die einzigen legitimen Erben eines ökonomischen Determinismus erwiesen, der zum Glück in der unorthodoxen Linken weitgehend überwunden ist. Einer der bedauerlichen Nebeneffekte in einer Situation wie der österreichischen, in der der Begriff Zivilgesellschaft politisch aufgeladen ist, besteht dennoch im plötzlichen Auftauchen von Angriffen gegen den Begriff, die selten mehr beweisen als mangelhafte Lektüre und Kenntnisse seitens der Angreifer, zugleich aber ein polemisches und denunziatorisches Potenzial offen legen, das man unter weniger politisch aufgeladenen Umständen wohl nicht vermutet hätte.
- 9 Eine späte Nachhut des Ökonomismus, die noch in solchen Kategorien denkt – wenn sie auch kaum noch vom notwendigen Siegeszug des Proletariats ausgeht, sondern Kapitalismus eher als unaufhaltbar voranschreitende Verhängniserzählung liest –, ist die in letzter Zeit wieder eine kleine Renaissance erlebende Werttheorie.
- 10 Unter die so kaum noch akzeptablen Vorschläge fällt etwa der republikanische Militarismus – die These von der militärischen Wehrhaftigkeit (etwa durch Bürgermilizen) als Voraussetzung der Unabhängigkeit der Republik und der Erhaltung eines aktivistischen Geistes unter den Bürgern. Zu den zumindest ambivalenten zählt der republikanische Patriotismus, auch wenn er gerade im Gegensatz zu Nationalismus definiert wird als Treue gegenüber der Republik (hier nahe am Verfassungspatriotismus frei nach Habermas), nicht gegenüber der Nation oder Gemeinschaft als identitärer Substanz (siehe Viroli 1995). Um diese Ambivalenzen auszuloten, was durchaus geboten wäre, fehlt an dieser Stelle leider der Platz.
- 11 Das heißt nicht, dass sich die Idee der Kontingenz bei Machiavelli nicht auch in anderen Figuren – wie etwa jener der *occasione* – finden würde.
- 12 Ganz ähnlich verhält es sich mit Konfliktualität, denn diese kann durchaus als eine Form von Kontingenz gesehen werden: „Die inneren Streitigkeiten, die die Kontrollierbarkeit des Handelns vermindern, bilden eine Form der Kontingenz, die zwar erlaubt ist, aber streng eingeschränkt werden soll. In diesem Sinne kann man die im post-machiavellischen Republikanismus sichtbare Rückkehr zur Tugend auf Kosten der *virtù* verstehen“ (Palonen 1998, S. 49). Mit anderen Worten – und um die Unterscheidung Bonnie Honigs aufzugreifen – handelt es sich bei den nach-machiavellischen Republikanern weitgehend um *virtue*-Theoretiker und nicht um *virtù*-Theoretiker. Erst mit den radikaldemokratischen Formen des zivilgesellschaftlichen Republikanismus tritt wieder eine Wende weg von der Tugend (*virtue*) und hin zu *virtù* ein.
- 13 Aus diesem Grund stehen die erwähnten Theoretiker in genauem Gegensatz zu Carl Schmitt, da letzterer Konflikt gerade aus dem Inneren der Gemeinschaft ins Äußere verbannen will, wodurch sich die Gemeinschaft totalisiert und intern homogenisiert. Schematisiert könnte man sagen, dass auf einer Skala des möglichen Umgangs mit Konflikt der Totalitarismus von Schmitt (und implizit von Hobbes) am genau gegenüberliegenden Ende des Republikanismus von Machiavelli liegt. Für Machiavelli ist Konflikt die innere Grundlage der Republik, während für Hobbes und seine Nachfolger Konflikt qua Unterwerfungsvertrag gegenüber dem Herrscher/Staat aus dem inneren Leben des Gemeinwesens ausgeschaltet werden soll.
- 14 Reguliert etwa durch das von ihm bevorzugte Arrangement einer Mischverfassung.
- 15 Nicht umsonst heißt die von Laclau und Mouffe bei Verso herausgegebene Buchreihe *Phronesis*.
- 16 Hierzu Barber: „A reasonable choice or a reasonable settlement is not necessarily rational at all, but it will be seen as deliberate, nonrandom, uncoercive, and in a practical sense fair. The word *reasonable* bespeaks practicality. It suggests that persons in conflict have consented to resolve their differences in the absence of

mediating common standards, to reformulate their problems in a way that encompasses their interests (newly and more broadly conceived) even while it represents the community at large in a new way. ‚Well, I guess that’s reasonable,‘ admits an adversary who has not gotten his way but has been neither coerced nor cajoled into the agreement he has consented to. He is neither victor nor loser; rather, he has reformulated his view of what constitutes his interests and can now ‚see‘ things in a new manner. Reasonable choices are generally public choices. That is to say, they are choices informed by an extension of perspective and by the reformulation of private interests in the setting of potential public goals. To be reasonable is therefore not to deny Self, but to place Self in the context of Other and to inform it with a sense of its dependence on the civic polity“ (1984, S. 128 f.). Mit diesem Zitat soll deutlich werden, wie nahe Barber tatsächlich an Arendts Urteilskraft-Konzept ist. Dies weist weniger auf eine „direkte Beeinflussung“ (die unzweifelhaft gegeben ist) hin als vielmehr auf die „Familienähnlichkeit“ antifundamentalistischer republikanischer und radikaldemokratischer Theorien.

17 Der fragile Status einer Demokratie-im-Kommen ist für die praktische Politik des Hier-und-Jetzt natürlich nicht unproblematisch (siehe Marchart 1998).

#### LITERATUR:

- Arendt, Hannah: *Vita Activa oder: Vom tätigen Leben*. Piper, München und Zürich 1981
- Arendt, Hannah: *Lectures on Kant’s Political Philosophy*, herausgegeben von Ronald Beiner. University of Chicago Press, Chicago 1982
- Barber, Benjamin: *Strong Democracy. Participatory Politics for a New Age*. University of California Press, Berkeley/Los Angeles/London 1984
- Baron, Hans: *Bürgersinn und Humanismus im Florenz der Renaissance*. Wagenbach, Berlin 1992
- Bauman, Zygmunt: *In Search of Politics*. Polity Press, Cambridge 1999
- Berlin, Isaiah: *Freiheit. Vier Versuche*. Fischer, Frankfurt am Main 1995
- Bock, Gisela „Civil discord in Machiavelli’s *Istorie Fiorentine*“, in Gisela Bock / Quentin Skinner / Maurizio Viroli (Hg.): *Machiavelli and Republicanism*. Cambridge University Press, Cambridge 1990, S. 181-202
- Derrida, Jacques: *Das andere Kap. Die vertagte Demokratie*. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1992
- Laclau, Ernesto / Mouffe, Chantal: *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*. Verso, London/New York 1985
- Laclau, Ernesto: *Emancipation(s)*. Verso, London/New York 1996
- Lefort, Claude: *Le travail de l’œuvre Machiavel*. Gallimard, Paris 1986
- Machiavelli, Niccolò: *Der Fürst*. Übersetzt und herausgegeben von Rudolf Zorn. Alfred Kröner, Stuttgart 1978
- Marchart, Oliver: „Gibt es eine Politik des Politischen? *Démocratie à venir* betrachtet von Clausewitz aus dem Kopfstand“, in: ders. (Hg.): *Das Undarstellbare der Politik. Zur Hegemonietheorie Ernesto Laclaus*. Turia+Kant, Wien 1998, S. 90-122
- Marchart, Oliver: „Die politische Theorie des zivilgesellschaftlichen Republikanismus: Claude Lefort und Marcel Gauchet“, in: André Brodoks / Gary S. Schaal (Hg.): *Politische Theorien der Gegenwart*. Leske+Budrich, Opladen 1999, S. 119-142
- Marchart, Oliver: „Drei Formen der Zivilgesellschaft – Radikale Demokratie und die Rolle der Philosophie“, in: Silvia Stoller / Elisabeth Nemeth / Gerhard Unterthurner (Hg.): *Philosophie in Aktion. Demokratie. Rassismus. Österreich*. Turia+Kant, Wien 2000, S. 11-27
- Mouffe, Chantal (Hg.): *Dimensions of Radical Democracy. Pluralism, Citizenship, Community*. Verso, London/New York 1992
- Mouffe, Chantal: *The Return of the Political*. Verso, London/New York 1993
- Mouffe, Chantal: *The Democratic Paradox*. Verso, London/New York 2000
- Palonen, Kari: *Das „Webersche Moment“. Zur Kontingenz des Politischen*. Westdeutscher Verlag, Opladen/Wiesbaden 1998
- Pettit, Philip: *Republicanism. A Theory of Freedom and Government*. Oxford University Press, Oxford 1997
- Pocock, J. G. A.: *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*. Princeton University Press, Princeton, NJ 1975
- Rödel, Ulrich / Frankenberg, Günter / Dubiel, Helmut: *Die demokratische Frage*. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1989
- Skinner, Quentin: „The republican idea of political liberty“, in: Gisela Bock / Quentin Skinner / Maurizio Viroli (Hg.): *Machiavelli and Republicanism*. Cambridge University Press, Cambridge 1990, S. 293-209
- Viroli, Maurizio: *For Love of Country. An Essay on Patriotism and Nationalism*. Oxford University Press, Oxford/New York 1995

KARL REITTER

## ZIVILGESELLSCHAFT – EIN FEHLBEGRIFF?

In den letzten Jahren sind eine Reihe von elaborierten Arbeiten zur Zivilgesellschaft erschienen. Der Anspruch, der mit diesem Begriff verbunden wird, ist umfassend: Im Gegensatz zu vorgeblich überholten und gescheiterten politischen Konzepten (Klassenkampf, spontane Revolten vom Typus 1968, gewerkschaftliche Interessenvertretung usw.) soll das Konzept der Zivilgesellschaft den einzig vernünftigen und ernsthaften Horizont emanzipatorischen Handelns darstellen. Der Begriff beansprucht nicht nur eine Definition der politisch relevanten Akteure, sondern ebenso Aussagen über die politische Strategie. „Zivilgesellschaft stärken“, „Zivilgesellschaft bilden“, so und ähnlich lauten die Schlagworte. Wie sehr die ProtagonistInnen von der Bedeutung ihres Begriffs überzeugt sind, zeigten die Ausführungen von Oliver Marchart auf dem Symposium „Zivilgesellschaft – ein Begriff macht Karriere“<sup>1</sup>. Die bisherige Widerstandsbewegung gegen die Schwarz-Blaue Bundesregierung hätte nur *passiv* reagiert, allein das Konzept der Zivilgesellschaft würde die Möglichkeit zum *aktiven*, bewussten Agieren eröffnen. Umstandslos wird politische und soziale Opposition für die Zivilgesellschaft reklamiert.

„Inzwischen werden auch im politischen Mainstream-Diskurs gerade die oppositionellen Bewegungen als die Zivilgesellschaft und die Aktiven des Widerstands als Mitglieder der Zivilgesellschaft verstanden. Der Begriff hat damit einen linken Spin bekommen.“<sup>2</sup>

Der Anspruch, erst der Begriff der Zivilgesellschaft würde dem Widerstand Inhalt und Richtung gegeben, ist zurückzuweisen. Sowohl auf der Ebene der gesellschaftstheoretischen Analyse als auch im Feld der praktisch politischen Konsequenzen zeigen alle Versionen des Zivilgesellschaftskonzeptes massive Schwächen und theoretische Fehlannahmen. Ich werde mit einigen offensichtlichen Merkmalen des Zivilgesellschaftsdiskurses beginnen, um nach und nach einige Aspekte der zugrunde liegenden gesellschaftstheoretischen Annahmen zu beleuchten. Nach einer kurzen Bemerkung zu Gramsci werde ich mich *erstens* auf die Verknüpfung der Zivilgesellschaft mit den Menschenrechten, *zweitens* dem inzwischen klassischen Werk „Die Demokratische Frage“ von Rödel, Frankenberg und Dubiel zuwenden, sowie *drittens* den Begriff Zivilgesellschaft in Anschluss an Habermas untersuchen. Inhaltlich möchte ich das Resümee nicht vorwegnehmen, nur so viel sei gesagt: Den Terminus Zivilgesellschaft halte ich durchgehend für einen Fehlbegriff.

Das erste, unmittelbar ins Auge springende Merkmal ist die vielfältige, ja widersprüchliche Verwendung dieses Ausdrucks. In machen Artikeln und Stellungnahmen scheint der Begriff überhaupt redundant zu sein, man könnte ihn ersatzlos wegstreichen, ohne den Inhalt der Aussage zu verändern. Obwohl seine inflationäre Nennung stutzig macht und modische Beliebtheit signalisiert, kann dieser Umstand allein keine ernsthafte Kritik begründen. Gewichtiger ist das

Faktum, dass nach dem Zusammenbruch des so genannten Realen Sozialismus in Osteuropa „Zivilgesellschaft“ als „eine radikal beschönigende Beschreibung realkapitalistischer Verhältnisse“<sup>3</sup> fungierte. De facto stand hinter diesem Begriff die Sehnsucht nach der ausdifferenzierten, parlamentarischen Gesellschaft des Westens, einer Gesellschaft, in der kein allmächtiger Partei- und Staatsapparat jedes öffentliche und kulturelle Leben erstickt und jede unabhängige Initiative mit Polizeimethoden verfolgt und kriminalisiert. So verständlich dieses Wunschbild nach Jahrzehnten des Stalinismus auch gewesen sein mag, Zivilgesellschaft fungierte nur als Euphemismus für die kapitalistische Gesellschaft und ihre rechtsstaatliche Verfassung. Politisch wurde und wird dieser Begriff gegen alle Ansätze gewendet, die kapitalistische Strukturen infrage stellen. Exemplarisch findet sich dieser Ansatz in der Arbeit von Ernest Gellner „Bedingungen der Freiheit. Die Zivilgesellschaft und ihre Rivalen“.<sup>4</sup> Die Arbeit lehnt sich nicht nur im Titel, sondern auch im Inhalt an das offenbar als Vorbild empfundene Buch von Popper, „Die offene Gesellschaft und ihre Feinde“, an. Im Kontext westlicher Gesellschaften wurde diesem Begriff eine weitere, spezifische Wendung gegeben. Das Stichwort lautet *Entstaatlichung*; soziale und kommunale Aufgaben sollen aus den Händen des Staates in die von privaten Initiativen überführt werden. Exemplarisch dafür ist das Konzept der Bürgergesellschaft von Andreas Khol. Hinter diesem Begriff von „Zivilgesellschaft“ steht der uralte Slogan: „Mehr Privat, weniger Staat“.

Von den VertreterInnen der kritischen Variante wird diese Konzeption von Zivilgesellschaft entschieden zurückgewiesen. Ihre Zivilgesellschaft habe mit der neoliberalen Verwendung bestenfalls das Wort gemeinsam. Zivilgesellschaft sei also weder eine elegante Umschreibung entwickelter kapitalistischer Gesellschaften, noch stehe sie für den Abbau des Sozialstaats. Der zweite Punkt ist richtig, die Konzepte der Zivilgesellschaft sind ebenso wenig unsozial, wie es die Gewerkschaftsbewegung oder die linke Sozialdemokratie ist. Was den ersten Punkt betrifft, so sind jedoch massive Zweifel anzumelden. Aber gehen wir schrittweise vor, und beginnen wir mit einer weithin akzeptierten Bestimmung von Zivilgesellschaft

Die übliche, kaum bestrittene Definition lokalisiert Zivilgesellschaft in der Sphäre jenseits von Markt und Staat. Da Zivilgesellschaft zugleich mit Öffentlichkeit assoziiert wird, scheidet der private, intime Bereich ebenso per definitionem aus der Sphäre der Zivilgesellschaft aus. Zivilgesellschaft wird also in jenem Teilbereich der sozialen Ordnung lokalisiert, der in der Tradition von Hegel und Marx als „bürgerliche Gesellschaft“ zu bezeichnen ist. Das Ergebnis der Analyse dieser Sphäre, der „bürgerlichen Gesellschaft“ durch Hegel und Marx ist jedoch düster, lässt kaum vermuten, dass gerade hier die Quelle für emanzipatorisches Handeln liegen könnte. Im Gegenteil, Hegel ortet die Entgegengeset-

zung der Privatinteressen, die Zerrissenheit und den Widerspruch, Marx konkretisiert diese Analyse durch den Verweis auf die ökonomischen Interessen der Akteure: Vereinzelte Privatproduzenten könnten ihren gesellschaftlichen Zusammenhang nur mittels des Abstraktums „Wert“ herstellen.

Doch die Theorie der Zivilgesellschaft erhebt gar nicht den Anspruch, die Mechanismen der „bürgerlichen Gesellschaft“ kontrovers zur Marktlogik neu zu definieren. (Sie erhebt diesen Anspruch indirekt, wir kommen darauf noch zurück.) Nicht das Individuum als „bourgeois“, als das von ökonomischen Interessen geleitete „soziale Atom“ sei relevant, sondern der Mensch als Träger der Kultur und des politischen Engagements bilde das Rückgrad der Zivilgesellschaft.

„Mit Zivilgesellschaft ist der zwischen Basis und Überbau, Ökonomie und Staat angesiedelte Kernbereich des kulturellen Lebens gemeint, wie ihn jede entwickelte, arbeitsteilig organisierte Gesellschaft aufzuweisen hat.“<sup>5</sup>

Dieser Ausschluss des Ökonomischen ist zumindest merkwürdig. Die Karriere dieses Begriffs steht in einem parallelen Verhältnis zur verschärften Durchdringung der Gesellschaft durch die Imperative des Marktes, der öffentlichen Wahrnehmung dieses Phänomens und der erneuten wissenschaftlichen Reflexion der Bedeutung von Kapital und Markt. Die gesellschaftliche Entwicklung der letzten zehn, fünfzehn Jahre hat das Thema der Ökonomie erneut auf die Tagesordnung gesetzt. Sowohl im kritischen als auch im affirmativen Diskurs sind ökonomische Fragen allgegenwärtig. Der Bogen spannt sich von der Debatte um den Sozialstaat, die Globalisierung, den Euro, die Osterweiterung der EU, den neuen prekären Arbeitsformen bis hin zur neu aufgeflamten Diskussion um die marxischen Begriffe der Kapitalanalyse. Unmittelbar in jenem Feld, das die Zivilgesellschaft hegemonial für sich beansprucht, brechen diese Themen auf. Als die Gruppe BEIGEWUM ihre Broschüre „Mythos Nulldefizit“, in der eine differenzierte Kritik der Budgetpolitik der österreichischen Bundesregierung vorgetragen wird, veröffentlichte, war das Interesse ungeheuer groß. Auf ähnlich breite Beachtung stieß die Forderung nach 15.000,- öS Mindestlohn des Frauenvolksbegehrens. Es stellt sich also schon hier die Frage, ob die ProtagonistInnen der Zivilgesellschaft nicht an massiven und wesentlichen Tendenzen der gesellschaftliche Entwicklung vorbei theoretisieren.

Es besteht allerdings kein Grund, die massive Bedeutung der Kultur, der Sitten und Gebräuche, der Öffentlichkeit, also aller nicht ökonomischer Faktoren, zu leugnen, im Gegenteil. Wir folgen der Theorie der Zivilgesellschaft gerne auf dieses Feld, merken allerdings an, dass die bereits von Marx analysierte Trennung zwischen dem politisch engagierten Staatsbürger (citoyen) und dem seinen ökonomischen Interessen folgenden Realbürger (bourgeois) als nicht überwundene Dichotomie an allen Ecken und Enden des Zivilgesellschaftsdiskurses hervorlugt.

Wenn nun unter Zivilgesellschaft der kulturelle und politische Aspekt des öffentlichen Lebens verstanden wird, so stellt sich sofort die Frage, was daran an sich fortschrittlich oder emanzipatorisch sein soll. In dieser Sphäre tummeln sich ja nicht nur fortschrittliche Gruppen, sondern auch ä-

ßerst reaktionäre oder konservative Kräfte. Wir müssen sogar davon ausgehen, dass diese Kräfte gesellschaftlich hegemonial sind. Was ist also an der Sphäre jenseits von Staat und Markt an sich so emanzipatorisch? An diesem Punkt der Debatte wird oftmals Gramsci zitiert. Gramsci, so wird argumentiert, habe der Zivilgesellschaft gewisse positive Qualitäten zugesprochen. Welche? Es empfiehlt sich ein genauer Blick auf den Kronzeugen der Zivilgesellschaft.

## GRAMSCIS ZIVILGESELLSCHAFT

Gramsci-Rezeption ist eine schwierige Angelegenheit. So gut wie alle AutorInnen, die sich systematisch mit dem Theoretiker der kommunistischen Partei Italiens beschäftigt haben, weisen auf die Mehrdeutigkeit, die Unklarheiten und Widersprüche in seinen komplexen, in italienischen Gefängnissen entstandenen Schriften hin. Trotzdem lassen sich herausragende Züge und Aussagen in seinem Werk erkennen, die es jedenfalls unmöglich machen, ihn bruchlos für die Neokantianistische Version der Zivilgesellschaft zu reklamieren.

Gramsci befand sich nicht nur im Gefängnis des italienischen Staates, er war auch Gefangener des Leninistischen Denkens. Sein Werk kann als gigantische Anstrengung verstanden werden, die Reduktion des Revolutionsbegriffs auf bloße Machtergreifung ebenso zu überwinden, wie die Bestimmung des Charakters der Gesellschaft durch die Definition jener, die die Macht ausüben. Zugleich war und blieb er ein Theoretiker der Komintern, er dachte in Begriffen des Klassenkampfes. Für Russland akzeptierte er den Leninismus, für die westliche Gesellschaften stellte er ihn infrage. Sein Leitmotiv war das Problem, wie die sozialistische Revolution auch im Westen möglich sei. Im Gegensatz zum so genannten unzivilisierten Osten, wo sich zwischen dem repressiven Staatsapparat und den Massen eine Leerstelle befand – so erschien es Gramsci zumindest – vollziehe sich im Westen die Zustimmung zur kapitalistischen Ordnung naturwüchsig in den Poren des Alltagslebens. Während in Russland ein offener „Bewegungskrieg“ möglich gewesen sei, erfordere im Westen die komplexe soziale Struktur einen „Stellungskrieg“. Die Vorbedingung der sozialistischen Umgestaltung sei die Gewinnung der Hegemonie im Feld der Sitten und Gebräuche, im Feld der Kultur. An sich ist an der Zivilgesellschaft (*società civile*), die er begrifflich von der bürgerlichen Gesellschaft abgrenzte (*società borghese*), überhaupt nichts Positives. „Nichts, aber rein gar nichts ist an der Zivilgesellschaft neutral oder ungewertet.“<sup>6</sup> Einen gewissen positiven Aspekt hat der Begriff bei ihm nur insofern, als er dem italienischen Faschismus die Macht zuschrieb, die zivilgesellschaftlichen Elemente zu zerstören oder repressiv zu kontrollieren. Fehlt die Zivilgesellschaft, fehlt somit das Feld des Stellungskrieges, das Feld der Auseinandersetzung um die Antizipation sozialistischer Elemente. Nur deswegen sei die Ausbreitung zivilgesellschaftlicher Elemente zu begrüßen und zu fördern. Die Vernichtung der Zivilgesellschaft durch einen totalitären Staat ist in den westlichen Industriestaaten nun alles andere als aktuell. Das Berufen der TheoretikerInnen der Zivilgesell-

schaft auf Gramsci erweist sich, mit Verlaub, als reines „name dropping“. Präzise Bezüge zum Werk des italienischen Marxisten werden kaum hergestellt, mehr als ein suggestives „Auch-Gramsci-sieht-Zivilgesellschaft-Positiv“ ist vielen Arbeiten nicht zu entnehmen.

Aber selbst wenn man Gramsci „gegen den Strich“ liest, erweist sich seine Konzeption als das Gegenteil dessen, was allgemein unter Zivilgesellschaft verstanden wird. Kultur, Sitten und Gebräuche sind nichts Unbewertetes, sie tragen den Index von Herrschaft und Emanzipation. Im Anschluss an Gramscis Begriff der Hegemonie kann an folgender Gedanken entwickelt werden:

„Sozialismus ist insofern schlechthin nicht anders denkbar denn als Resultat eines stetigen Erstarkens zivilgesellschaftlicher Strukturen, innerhalb derer antikapitalistische Kräfte hegemoniefähig werden.“<sup>7</sup>

Damit eröffnet sich das Feld der Alltagskultur und die Frage, welche Formen innerhalb dieser Alltagskultur hegemonial werden. Der Höhepunkt der praktischen Versuche, im Hier und Heute neue, nicht bürgerliche Lebensformen auszuprobieren, fand als Teil der 68er-Revolution statt.<sup>8</sup> Ob man diese Ansätze als Gegenkultur, Subkultur oder Gegengesellschaft bezeichnet – praktisch wie theoretisch gibt es keinerlei Überschneidung mit der Zivilgesellschaftstheorie. Dieser Umstand ist nicht weiter verwunderlich. Die ProtagonistInnen von Zivilgesellschaft und Gegenkultur entstammen unterschiedlichen Milieus und repräsentieren verschiedene Traditionen. Zivilgesellschaft bezieht sich auf Öffentlichkeit, auf die politischen Willensbildung im Kontext des Parlamentarismus. Subkulturelle Ansätze sind in der Regel viel stärker auf sich selbst, denn auf öffentliche Wirkung bezogen. Für gegenkulturelle Strömungen stellt das Agieren im öffentlichen Raum ein mögliches, keinesfalls ein notwendiges Moment dar. Die Frage der Selbstorganisation ist für die Gegenkultur eine Frage der Selbstbestimmung, des Entwurfs neuer sozialer Beziehungen und Lebensformen. Die Reflexion des eigenen Tuns, der eigenen Subjektivität steht im Vordergrund. Zivilgesellschaft hingegen ist weitgehend außenorientiert konzipiert, und wenn sie demokratische Selbstorganisation für sich reklamiert, so bleibt diese Demokratie formal. (Die tatsächlichen Organisationsstrukturen jener Gruppen, die sich für Zivilgesellschaft stark machen, stehen wieder auf einem anderen Blatt.) Allen Beteiligten wird wohl dieselbe Sprechkompetenz zugestanden, doch die Veränderung des Alltagslebens bleibt unthematisiert. Um Missverständnisse zu vermeiden: Die Frage der Gegenkultur und ihrer Geschichte ist eine komplexe Angelegenheit, die eigens zu diskutieren wäre. Hier möchte ich nur festhalten, dass im Begriff Zivilgesellschaft das Moment der emanzipatorischen Veränderungen im sozialen und kulturellen Bereich nicht mitgedacht ist.

## ZIVILGESELLSCHAFT UND MENSCHENRECHTE

Als Akteure der Zivilgesellschaft werden in der Regel politische Gruppen und Initiativen genannt, die jenseits von Markt und Staat in der Öffentlichkeit agieren. Beispiel dafür seien die BürgerInneninitiativen, die NGOs, Umweltaktivis-

tlInnen und unabhängige Medien. Mit der Aufzählung der „guten Kräfte“ ist es freilich nicht getan. Es müssen Kriterien entwickelt werden, die die „eigentlichen“ Elemente der Zivilgesellschaft von den konservativen und reaktionären Kräften abgrenzen. Dieser Umstand ist den TheoretikerInnen der Zivilgesellschaft sehr wohl bewusst. Vor allem jene, die Zivilgesellschaft mit den Menschenrechten verbinden, führen eine Reihe von Merkmalen an, um sie von anderen Initiativen abzugrenzen. Günter Frankenberg nennt folgende Punkte: Zivilgesellschaftlicher Charakter käme nur Gruppen zu die, a) selbstorganisiert sind, b) gleiche Rechte für alle fordern, c) ihren Gegnern ebenso politische Freiheiten zugestehen, d) auf freiwilliger Mitgliedschaft beruhen und schließlich e) auf die Erzeugung kommunikativer Macht durch die vernünftige Rede setzen.<sup>9</sup> Während Frankenberg den Bezug zum abstrakten Rechtshorizont als politischen Kern der zivilgesellschaftlichen Aktivitäten eher vorsichtig herstellt und die demokratietheoretische Variante – wir kommen darauf noch zu sprechen – mitdenkt, formuliert Thomas Metscher ganz unverblümt:

„Wenn selbstbestimmtes menschliches Handeln Kern der Menschenrechte ist, dann ist Zivilgesellschaft der zentrale Ort, an dem die Menschenrechte ihre Wirklichkeit haben. Sie ist zugleich auch zentraler Ort des Kampfes um ihre Durchsetzung.“<sup>10</sup>

Mit dieser Definition ist zwar eine klare Bestimmung der politischen Aufgaben der Zivilgesellschaft getroffen und eine systematische Linie der Abgrenzung gezogen, doch um welchen Preis!

Wie Marx trefflich analysierte, sind Menschenrechte eine halbe Sache.<sup>11</sup> Der historische Fortschritt durch die Verkündigung von abstrakten Rechten, die alle Menschen unabhängig von Herkunft, Stand und Geschlecht gleichsetzen, kann die Spaltung des Individuums in den abstrakten Rechts- und Staatsbürger (citoyen) und den konkreten Menschen in der Wirklichkeit seiner gesellschaftlichen und individuellen Existenz (bourgeois) nicht überwinden. Im Gegenteil, diese Spaltung wird noch gefestigt.

Auch zwischen den abstrakten Prinzipien der Menschenrechte und der konkreten Gesetzgebung klafft eine Lücke. Egal ob es sich um so genannte Freiheitsrechte, (die das Recht auf Eigentum, das heißt auf Kapitalbesitz immer einschließen), um politische Partizipationsrechte oder um soziale Grundrechte handelt, mehr als ein Metaprinzip können Menschenrechte nicht darstellen. Durch den signifikanten Verrechtlichungsschub geraten immer mehr Bereiche des Lebens unter immer komplexere Rechtsbestimmungen, die nur noch für Fachleute und Spezialisten überschaubar sind. Der Deklamation von Menschenrechten steht ein komplexes Rechtssystem gegenüber, wobei erstere nur als folgenlose Präambeln fungieren können. Rechtswirksam kann aus ihnen buchstäblich nichts abgeleitet werden. Denken wir an das Recht auf freie Meinungsäußerung. Dem abstrakten Prinzip steht eine Flut von Gesetzeswerken gegenüber; der Bogen spannt sich vom Medienrecht über das Strafrecht (dieses umfasst unter anderen folgende Tatbestände: Beleidigung, Gutheißung einer strafbaren Tat, Schutz religiöser Lehren und staatlicher Symbole) bis hin zu den eben-

falls rechtlich geordneten gesellschaftlichen Institutionen von Schule, Heer und Betrieb, in denen dem Individuum bis in das Detail vorgeschrieben wird, wann es zu sprechen und wann es zu schweigen hat. Wir können uns weitere Beispiel ersparen und abkürzen. Im Regelwerk der tausende Seiten umfassenden Gesetzbücher sind abstrakte Prinzipien, so sie nicht rechtswirksam im Grundgesetz stehen, ausgelöscht und bedeutungslos.

Selbst die Rechtsstaatlichkeit als solche, die im Gegensatz zur Willkür steht, kann aus den Menschenrechten nicht gefolgert werden. Ein Beispiel dafür ist die Todesstrafe: Vorausgesetzt der Prozess, in dem eine Person dazu verurteilt wird, ist korrekt verlaufen und die Todesstrafe steht im Strafgesetzbuch. In diesem Fall steht der Appell, sie nicht zu vollziehen, gegen geltendes Recht. Und genau mit diesem Hinweis werden Interventionen von Menschenrechtsgruppen regelmäßig abgeschmettert. Man könnte nun einwenden, gerade dieses Beispiel zeige die Bedeutung der Menschenrechte. Dass diese nicht in konkreten Gesetzen ihren Ausdruck fänden, sei kein Mangel, sondern im Gegenteil ein Vorteil. Gerade deshalb würden sie ethische Minimalbedingungen formulieren und jenen transzendentalen Ort darstellen, von dem aus konkrete Verhältnisse, Situationen und Gerichtsurteile usw. einer Beurteilung unterzogen werden könnten. Sie bezögen ihre argumentative Kraft aus dem Umstand, dass sie nicht „verwirklichbar“ wären. Dieser Gedanke hat einiges für sich, lässt aber weitere Einwände folgen. Hinter der These der argumentativen Kraft der Menschenrechte steht selbstverständlich die Auffassung, alle Menschen, sofern sie vernünftig argumentierten, müssten den Menschenrechten zustimmen. Aus dieser kontrafaktischen Zustimmung wird nun der Druck abgeleitet, den das Berufen auf die Menschenrechte erzeuge. Auch jene, die Menschenrechte verletzen, zumindest jedoch die Öffentlichkeit, mussten ihren Prinzipien zustimmen. Im Kern ist dies das Verallgemeinerungsargument Kants, besser bekannt als kategorischer Imperativ. Eine Handlung, so Kant, sei dann ethisch, wenn ihr Prinzip („die Maxime“) verallgemeinerbar sei. Die Crux dieser Auffassung ist leider in der Tatsache zu finden, dass die Auffassung, was denn verallgemeinerbar sei, höchst unterschiedlich ist. Die Anhänger der Todesstrafe sind sehr wohl der Meinung, dass diese bei schweren Vergehen vollzogen werden soll. Sie halten sie nicht für unmenschlich, sondern für gerecht und verallgemeinerbar.<sup>12</sup>

Alle Prinzipien und Grundsätze sind kontrovers. Je mehr diese Grundsätze konkretisiert werden, mit der realen Welt in Berührung kommen, desto kontroversieller werden sie. Erreichen sie die Ebene der gesellschaftlichen Wirklichkeit, brechen die Gegensätze offen aus. Es stellt sich freilich die Frage: Warum überhaupt die Berufung auf Menschenrechte? Eine Antwort liegt auf der Hand: Da sie einen unpräzisen und deklamatorischen Charakter besitzen, eignen sie sich bestens für eine strategischen Verwendung.

Im realen gesellschaftlichen Kontext treten die Menschenrechte an zwei entgegengesetzten Polen in Erscheinung, am Pol der Macht und am Pol der Machtlosigkeit und Verzweiflung. Wir erinnern uns alle an die Schlussakte von

Helsinki. Wir wissen, es war ein politischer Schachzug, um die Staaten des so genannten Realen Sozialismus unter Druck zu setzen. In vielen außereuropäischen Ländern kritisiert die Opposition das korrupte und demokratische Regime im Namen der Menschenrechte, um ihr eigenes, korruptes und demokratisches westlich orientiertes System an deren Stelle zu setzen. Auf der anderen Seite stehen jene Personen und Gruppen, die in Gefängnissen und Schubhaft von gesellschaftlichen Kräften und Interessengruppen ignoriert, in die Klauen der Macht geraten sind. Da ihnen zumeist der Rechtsweg durch geltendes Recht verwehrt ist, bleibt nur noch das von Verzweiflung getragene Berufen auf Menschenrechte.

Die Konstellation *Machtlosigkeit* gegen *Macht* fließt, vor allem auf internationaler Ebene, in die Konzeption der Zivilgesellschaft ein. Insbesondere bei Reinhard Kößler und Henning Melber, die sich sehr stark auf die Politik der NGOs in außereuropäischen Ländern beziehen, tritt das Moment der Kritik am Machtmissbrauch in den Vordergrund. Sie geben ihrer Argumentation eine deutlich anti-staatliche Ausrichtung.

„Zivilgesellschaft verstehen wir zunächst als ein Netzwerk von Organisationen und informellen Zusammenhängen, das geeignet ist, als Widerlager und Widerpart gegenüber dem jeweiligen Staatsapparat aufzutreten.“<sup>13</sup>

Auf der einen Seite steht in ihrer Analyse der Staat (im ehemaligen Osteuropa oder in manchen außereuropäischen Ländern eine allmächtige Partei), auf der anderen Seite die plurale Zivilgesellschaft, die als Gegenspieler fungiert.

„Es geht um die Vergegenwärtigung von grundlegenden Prozessen, die uns zeigen, dass Zivilgesellschaft sich hier vor allem als Gegen-Öffentlichkeit konstituiert, Gegen-Organisationen, Gegengewichts zu den Apparaten von Staat und Partei.“<sup>14</sup>

Auch hier wiederholt sich die Frage, was ist an Anti-Staatlichkeit per se positiv? Die Konzentration auf die Menschenrechte gibt die Antwort. Der Zivilgesellschaft falle Kraft ihres öffentlich geführten Diskurses die Aufgabe zu, Verletzungen der Menschenrechte durch den Staatsapparat aufzuzeigen und zu denunzieren. Der Zivilgesellschaft, die begrifflich in dieser Konzeption fast mit der diskutierenden Öffentlichkeit verschmilzt, kommt also die Funktion eines Korrektivs, einer mahnenden und kritischen Stimme zu. Diese Aufgabe sei dann besonders dringlich, wenn der Staat (oder die Partei) nicht nur punktuell, sondern strukturell und permanent die Menschenrechte missachte.

Daraus ergeben sich zumindest zwei Konsequenzen. Erstens erschöpft sich die politische Aufgabe der Zivilgesellschaft in einer unendlichen politischen Bewegung. Wo es Macht gibt, gibt es Missbrauch. In einer asymptotischen Annäherung an den idealen und korrekten Staat muss dieser immer wieder auf die Einhaltung seiner eigenen Rechtsgrundlagen und normativer Maßstäbe verpflichtet werden. Die Zivilgesellschaft kann und will sich nicht an seine Stelle setzen. Sie kann und will nur als ewiges Korrektiv fungieren.<sup>15</sup> Man wird verstehen, dass ich diese Konzeption ohne jede Polemik als strukturkonservativ bezeichne. Die Institutionen der Gesellschaft – Staat und Markt, die



repräsentative Demokratie, die kapitalistische Produktionsweise usw. – werden keineswegs hinterfragt, sondern sollen umgekehrt auf einen in der Realität nie zu erreichenden Idealzustand optimiert werden. Das politische Ziel der Zivilgesellschaft kann in dieser Konzeption nur darin bestehen, ein Fließgleichgewicht zwischen der Missachtung der Menschenrechte (oftmals durch den Staat und ihrer Einhaltung) und Durchsetzung (wiederum durch den Staat) herzustellen. Daher muss die proklamierte Anti-Staatlichkeit der Zivilgesellschaft in das Gegenteil umschlagen. Denn als Garant für Rechtsstaatlichkeit und Einhaltung von Grund- und Menschenrechten kann gegenwärtig nur das Machtmonopol Staat fungieren. So gesehen ist der Ausdruck „Gegengewicht“ von Reinhard Kößler und Henning Melber treffend gewählt. Es geht um die Herstellung eines Gleichgewichtes, auf der einen Seite der *mächtige Staat* – Ort möglichen Missbrauchs, der Korruption und der Willkür, zugleich aber Garant für Recht und Menschlichkeit – auf der anderen Seite die *Zivilgesellschaft*, die zwar nicht über Macht, aber dafür über die argumentative Kraft der sich öffentlich engagierenden BürgerInnen verfügt.

Die zweite Konsequenz führt uns in die Arena der internationalen Politik. Menschenrechte werden in den verschiedenen Regionen in unterschiedlichem Ausmaß verletzt, wobei ihre Missachtung wesentlich von ihrer Definition abhängt. Offenbar existieren Staaten, in denen die Zivilgesellschaft stärker, und andere, in denen sie weniger kräftig entwickelt ist. Daher kann der Staat einmal mehr, das andere mal weniger in die moralische Pflicht genommen werden. Der ambivalente Charakter des Staates spaltet sich geographisch und regional auf. Den Wächtern der Menschen- und Bürgerrechte stehen die so genannten Schurkenstaaten gegenüber. Eine Theorie der Zivilgesellschaft, die ausschließlich die Menschenrechte zu ihrem Dreh- und Angelpunkt erklärt, droht somit in die ideologische Rechtfertigung für Militärationen und Bombenteppichen abzuleiten.

## ZIVILGESELLSCHAFT ALS DEMOKRATIEMODELL

Der Essay „Die demokratische Frage“ von Dubiel, Rödel und Frankenberg zählt zweifellos zu den Standardwerken zur Zivilgesellschaft. Im Gegensatz zu der mehr defensiv argumentierenden, auf die Menschenrechte ausgerichteten Variante wird darin ein weit umfassender Anspruch formuliert. Die Autoren verknüpfen umfassend Zivilgesellschaft mit Demokratie. Ihr Ausgangspunkt ist die von Arendt übernommene Interpretation der Revolution als Gründungsakt des öffentlichen politischen Raumes, die sie mit den Thesen von Lefort und teilweise mit jenen von Castoriadis verknüpfen.

Diesen Gründungsakt sieht Arendt in der Amerikanischen Revolution verwirklicht. In ihrer sehr idealisierten Beschreibung, die sie mehr in die historischen Ereignisse hinein liest denn aus ihnen ableitet, konstituierte die Unabhängigkeitserklärung einen öffentlichen Raum, in dem sich die Menschen, sprechend und handelnd – so ihre Formel, begegnen könnten. Da dieser ein Raum der Freiheit sein muss, hätten die Fragen der Lebensnot, insbesondere die Bekämpfung von Armut und Elend, darin nichts verloren.

Aus diesem Grund stellt sie die Amerikanische Revolution auch über die Französische, die, nach ihrer Auffassung, von Anbeginn an mit ökonomischen Problemen kontaminiert gewesen sei. Die Autoren kritisieren zwar den Ausschluss der sozialen Frage aus dem Raum der Demokratie, folgen ihr jedoch in der emphatischen und idealisierenden Darstellung des demokratischen Prozesses. In diesem Zusammenhang interpretieren sie die Erklärung der Menschenrechte, die ja diesseits und jenseits des Atlantiks eine bedeutende Rolle spielte, auf sehr spezifische Weise.

„Die Geltungsgründe dieser Rechte sind folglich nicht mehr im metaphysischen Jenseits einer menschlichen Natur, eines christlichen Menschenbildes oder einer abstrakten vernunftbestimmten Freiheit und Autonomie zu suchen.“<sup>16</sup>

Die radikale Immanenz und Diesseitigkeit ihres Ansatzes ist beeindruckend. Die Konstitution des öffentlichen Raums der Demokratie durch die Proklamation der Menschenrechte, die aus keiner Quelle abgeleitet, sondern nur im Akt der Selbstermächtigung verkündet werden könnten, lässt Demokratie als schranken- und grenzenloses Projekt erscheinen. Verstärkt wird dieser Eindruck noch durch die These von der Leerstelle der Macht. Darunter ist zu verstehen, dass demokratisch legitimierte Herrschaft nicht substantiell als Ausdruck transzendentaler Bedeutungen interpretiert werden könne.

„Die Position der Macht, die ehemals der Monarch und zuletzt der unselige Führer verkörperten, und die durch den Rückbezug auf eine ehrwürdige Tradition, das Gottesgnadentum oder auch durch den Mythos der Einheit des Volks und Führer gerechtfertigt worden war, bleibt heute symbolisch leer. Gegenüber dieser leeren Stelle der Macht wird in der Republik ein öffentlicher Raum im wahrsten Sinne des Wortes freigegeben, der symbolischer Natur ist.“<sup>17</sup>

Die Depotenzierung der sakralen und traditionellen Legitimationsformen von Macht durch den voluntaristischen Gründungsakt ermögliche das Projekt der Demokratie:

„Das Abdanken sakral legitimer Herrscher und der Zerfall der begründeten Einheitsbilder von Gesellschaft im Zuge der demokratischen Revolution bringen das Projekt der Selbstermächtigung auf den Weg.“<sup>18</sup>

Bereits an diesem Punkt kann die fatale Methode dieses Essays angesprochen werden. Der Text schwimmt ständig zwischen zwei Polen hin und her. Einerseits wird der Eindruck erweckt, die vorgelegten Thesen würden ein bloßes Sollen, eine Möglichkeit aussprechen, andererseits wird suggeriert, sie würden idealtypisch den tatsächlichen geschichtlichen Verlauf auf den Begriff bringen. *Sollen* die Legitimationsgrundlagen der Macht radikal entsubstanzielt werden oder *sind* sie es? Anders gefragt: Sind die manifesten Formen der Legitimation der Macht im 20. Jahrhundert durch das Beschwören des Volkes und der Nation bloße atavistische Wiederkehr überholter vormoderner Weltbilder oder resultieren sie umgekehrt aus der kapitalistischen Sozialstruktur? Im ersten Fall wäre „Atavismus“ der zutreffende Leitbegriff unserer Epoche, in zweiten Fall bricht die Argumentation der Autoren in sich zusammen.

Dieses Schwanken zwischen dem Anspruch, eine reale

Bilanz der Geschichte von Demokratie und Menschenrechten vorzulegen oder doch nur bloße Möglichkeiten zu beschwören, wiederholt sich in der These vom nachholenden Gründungsakt. Nach dem Zusammenbruch des Faschismus lag nicht nur Deutschland, sondern auch das zivilgesellschaftliche Element in Trümmern. Um den Raum der Demokratie zu eröffnen, sei es notwendig, den Gründungsakt der Demokratie prozessual nachzuholen.

„So lässt sich die Verfassungsgebung unter den Augen und der Kontrolle der Alliierten, bei Mitwirkung von Teilen der parteimäßig reorganisierten Weimarer Eliten, als der paradoxe und vielleicht unfreiwillige Versuch deuten, einer nicht existierenden Zivilgesellschaft deren künftige Handlungsfähigkeit zu ermöglichen. Die Verfassungsgebung wäre demnach ein Vorgriff auf eine Zivilgesellschaft, die sich erst noch herausbilden, autonomisieren und in den öffentlichen Handlungsrahmen der demokratischen Republik hineinwachsen müsste.“<sup>19</sup>

Einige Seiten vor diesem Abschnitt werden die postulierten Möglichkeiten als geschichtliche Wirklichkeit ausgewiesen:

„Das Abdanken sakral legitimierter Herrscher und der Zerfall sakral begründeter Einheitsbilder von Gesellschaft im Zuge der demokratischen Revolution bringen das Projekt der Selbstregierung auf den Weg.“<sup>20</sup>

Bei allem Respekt vor der Arbeit der Autoren – ihr Umgang mit Geschichte ist äußerst fragwürdig. Auf der einen Seite werden historische Ereignisse mystifiziert, auf der anderen fehlt jede nüchterne Bilanz sozialer und politischer Prozesse. Beispiel USA: Niemand kann das radikaldemokratische Moment in der Frühgeschichte der Vereinigten Staaten übersehen, aber selbst Arendt konstatiert ohne Illusionen, dass der Keim der Radikaldemokratie der Gründerväter mit Stumpf und Stiel ausgetreten und durch die Herrschaft der Geldoligarchie ersetzt wurde. Doch zurück zur Bundesrepublik: Willkürlich wird die Nachkriegsgeschichte Deutschlands in das Korsett der Zivilgesellschaft gepresst und ein demokratischer Aufbruch behauptet, den ich mit bestem Willen nicht erkennen kann. Hingegen wird die Rebellion von 1968, die zweifellos die bedeutendste revolutionäre Welle nach 1945 in den westlichen Industriestaaten, die eine gigantischen Breite der Oppositionsformen aufwies, elegant übersprungen. Die GRÜNEN wiederum werden mit ontologische Weihen versehen.

„Ob ein tiefgreifender Wandel im institutionellen Rahmen unseres politischen Systems überhaupt möglich ist, ist nach dem Auftreten der GRÜNEN auf der Bühne bundesdeutscher Öffentlichkeit keine rein akademische Frage mehr.“<sup>21</sup>

Anstelle der Analyse von Widerstandsformen, die das politische Selbstverständnis der Akteure einschließt, wird den geeignet erscheinenden KandidatInnen das Etikett *Zivilgesellschaft* übergestülpt. Zur Ehrenrettung der Autoren sei vermerkt, dass sie ihr Buch bereits 1989 veröffentlicht haben. Möglicherweise waren damals bestimmte Tendenzen noch nicht klar abzusehen. Vielleicht war noch nicht zu erkennen, dass der Anspruch, ein offenes Forum für alle BürgerInnen zu bilden (Rotationsprinzip!) zugunsten einer abgeschotteten Promi-Clique aufgegeben wurde, (die Autoren gehen von einem Dauerkonflikt aus), vielleicht war noch nicht klar, dass anstelle eines „tiefgreifenden Wandels“ die

tiefgreifende Integration in das Machtsystem bevorstand. Das alles hindert die TheoretikerInnen der Zivilgesellschaft nicht, sich auch heute auf dieses Buch zu berufen, als sei nichts geschehen.

Die durchgängige Botschaft der Autoren lässt sich folgendermaßen paraphrasieren: „Nützt die Möglichkeiten des Grundgesetzes, haucht der parlamentarischen Demokratie Leben ein!“ Mit diesem Appell beginnt und endet ihr Essay. Dabei eröffnen sie einen Zwei-Fronten-Kampf. Auf der einen Seite relativieren sie selbst ihre These der „*restlos säkularisierten Legitimationsgrundlagen von Herrschaft*“<sup>22</sup> und weisen zu Recht auf die substantialistische Interpretation des parlamentarischen Institutionsgefüges und des Grundgesetzes durch konservative Ordnungshüter hin:

„Für Konservative erhält deshalb nicht zufällig die Institution des Verfassungsgerichts eine besondere politische Bedeutung. Gerade ihm fällt die paradoxe Aufgabe zu, die unverfügbaren Werte zu erkennen und über sie zu verfügen.“<sup>23</sup>

Diese Haltung wird scharf kritisiert, der Demokratie könnten und dürften keine Grenzen gesetzt werden. Existiert überhaupt eine Schranke, eine Grenze der demokratischen Willensbildung? Noch bevor diese Frage wirklich beantwortet wird, trifft die Marxistische Linke der Vorwurf, sie würden die Möglichkeiten des demokratischen Rechtsstaates verkennen. Einige Argumente von Johannes Agnoli werden zwar genannt, schlussendlich aber achselzuckend beiseite geschoben. Sein Modell sei „*immun gegenüber empirischen Gegenevidenzen*.“<sup>24</sup> Dieses Argument kennen wir als Falsifikationskriterium aus Poppers Rundumschlag gegen Psychoanalyse und Marxismus, der den absurden Vorwurf erhob, sie seien gegen empirische Überprüfung immun und daher nicht wissenschaftlich. Die tatsächliche empirische Erfahrung zeigt hingegen – und damit bleiben wir beim Thema Grenzen der Demokratie – dass die relevanten Sphären der Gesellschaft, in denen sich das alltägliche Leben vollzieht, nicht demokratisierbar sind. Das Betriebsrätegesetz, welches die Mitsprache der Betriebsräte vorsieht, existiert in Österreich seit 1919. Alle Formen der Mitbestimmung konnten offenbar die Durchsetzung der kapitalistischen Akkumulationsformen, von der Ausbreitung des Fordismus bis zu seiner Ablösung durch Dezentralisierung, Flexibilisierung und die Einführung neuer Arbeitsformen, nicht verhindern. Vor allem ist daran zu erinnern, dass sich gegenwärtig die Bedingungen für Demokratie in den Institutionen strukturell verschlechtern. Während die Phase der Prosperität, in der der deutsche Sprachschatz durch das Wort Arbeitskräftemangel bereichert wurde, einen beschränkten Spielraum für Reformen und Mitbestimmung eröffnete, weist die Entwicklung der letzten Jahre in die entgegengesetzte Richtung. Zunehmend wird die Marktlogik auf betriebsinterne Bereiche angewendet, immer mehr Institutionen (Universität, Verwaltung) werden auf eben diese Marktlogik verpflichtet. Damit verknüpft sich die Möglichkeit für demokratische Strukturen, die Rationalität der formalen Geldrechnung (Max Weber) tritt an ihre Stelle.

Die Autoren erheben allerdings nicht den Anspruch, ihr radikaldemokratischer Ansatz könne alle Bereiche der Gesellschaft umfassen. Sie schränken den Geltungsbereich

auf die „politischen Institutionen“ der Gesellschaft ein. Um als zivilgesellschaftliche BürgerInnen zu agieren, muss die Sphäre der medial strukturierten Öffentlichkeit besetzt werden.

„Anders als im Marktverkehr treten die Individuen in den Formen und Foren öffentlicher symbolischer Praxis aus ihrer Privatexistenz heraus.“<sup>25</sup>

Der Raum der Demokratie kann sich also erst jenseits des „privaten Marktverkehrs“ eröffnen. Ich halte das für eine sehr klare und realistische Aussage. Doch was umfasst der private Marktverkehr? Er umfasst die Arbeitswelt, er umfasst weiters Institutionen wie das Heer, die Schule, das Spital, mithin jene Orte, in denen sich das Alltagsleben der Individuen vollzieht. Anders gesagt: Er umfasst den Bereich der „bürgerlichen Gesellschaft“, die Domäne des „bourgeois“. Sie selbst sind es, die die Spaltung von konkretem Individuum und Staatsbürger ihrem Konzept zu Grunde legen. Es ist den Autoren hoch anzurechnen, dass sie die Sphäre des „Marktverkehrs“ nicht gedankenlos für die demokratische Öffentlichkeit reklamieren. Es stellt sich allerdings die Frage, ob nicht die konkreten Bereiche die wesentlichen Aspekte unserer gesellschaftlichen Existenz, die Teilhabe an der demokratisch-parlamentarischen Willensbildung die unwesentlichen darstellen. Wenn sich der Raum der Demokratie nur jenseits der Tore der Fabrik, der Büros und der Ausbildungsstätten öffnet, ist die Relevanz von Demokratie gering. Wir wiederholen an dieser Stelle die Kritik, das Konzept der Zivilgesellschaft ist strukturkonservativ, mit den Worten von Alex Demirovic:

„Wird Säkularisierung und Immanenz jedoch radikal verstanden, dann haben die Toten in keiner Hinsicht das Recht, die Zukunft festzulegen. Genau dies tut ein normativer Begriff der Zivilgesellschaft, wie er in der aktuellen Diskussion Verwendung findet, insofern die institutionelle Gliederung der gegenwärtigen Industriegesellschaften, ihre Logik der Ausdifferenzierung in Ökonomie und Politik und ihre Komplexität als höchster Maßstab gesellschaftlicher Rationalität nicht nur akzeptiert, sondern auch anti-utopisch festgeschrieben werden soll.“<sup>26</sup>

Wir haben keine polemischen Unterstellungen getroffen: Die Autoren selbst beschränken ihre Radikaldemokratie auf die Sphäre der Öffentlichkeit und des Parlamentarismus. Um ihre Abgrenzung sichtbar zu machen, zitieren und kritisieren sie folgende Passage von Cornelius Castoriadis:

„Demokratie, das ist die Souveränität des *demos*, des Volkes; und souverän sein heißt, es 24 Stunden am Tag zu sein. Demokratie schließt die Delegation von Macht aus; sie ist direkte Macht der Menschen über alle Aspekte des Lebens und der gesellschaftlichen Organisation, allen voran die Arbeit und die Produktion.“<sup>27</sup>

Castoriadis' Argument ist klar ersichtlich: Das Prinzip der Repräsentation hebt Demokratie auf. Daraus resultiert selbstverständlich nicht die Forderung, „alle“ sollten an parlamentarischen Abstimmungen teilnehmen, sondern es ist ein grundlegender Strukturwandel der realen Lebensbereiche intendiert. Die Kritik der Autoren ist sehr bezeichnend. Wieder tritt uns der Strukturkonservatismus der Zivilgesellschaft entgegen. Am Strukturgefüge von privater Ökonomie

und öffentlicher Politik könne nicht gerüttelt werden. Castoriadis' Konzeption, so die Autoren, sei in das „*Reich utopischer Hoffnungen*“<sup>28</sup> zu verweisen. Sein revolutionäres Konzept würde letztlich in das Fahrwasser der klassischen Revolutionstheorien münden, eine allwissende Avantgarde hätte sich „vom Kompass der Wahrheit“<sup>29</sup> leiten zu lassen. Das wiederum impliziere eine privilegierte Einsicht in das Wesen der Gesellschaft, die niemand besäße. Im Grunde wird also Castoriadis der alte Vorwurf gemacht, revolutionäres Denken müsste qua vorgegeblicher Einsicht in die Geschichte in Totalitarismus münden. Dieser Vorwurf ist absurd und unverständlich, zumal vor allem Ulrich Rödel Castoriadis sehr genau kennt. Castoriadis hat Zeit seines Lebens gegen diese Auffassung angeschrieben, man könnte als Beleg seitenweise aus seinem Hauptwerk „Gesellschaft als imaginäre Institution“ zitieren. Entschieden wendet er sich gegen die Auffassung, die Gesellschaft könne sich in gläserner Transparenz selbst durchschauen.

„Niemals wird Gesellschaft völlig transparent sein, schon deshalb nicht, weil die Individuen, aus denen sie sich zusammensetzt, sich selbst niemals völlig durchschauen: denn es kann gar keine Rede davon sein, das Unbewusste etwa zu beseitigen.“<sup>30</sup>

Castoriadis argumentiert auf einer ontologischen Ebene und schließt das Phantasma des absoluten Wissens entschieden aus. Gesellschaft besäße immer ein Element des Opaken, des Unkontrollierbaren. Ein absolutes Wissen um ihre Gesetze und Mechanismen könne es nicht geben, der Anspruch Hegels, die Zeit vollständig in Gedanken zu fassen, sei ebenso ausgeschlossen wie die Leninistische Sozialtechnologie. Das bedeutet umgekehrt nicht, dass wir „nichts“ über Gesellschaft und Geschichte sagen könnten. Als Aristoteliker plädiert Castoriadis für eine Mittelposition, wir sind weder allwissende Götter noch unwissendes Vieh. Gesellschaft kann nicht gemacht, nicht hergestellt, wohl aber reflektiert und verändert werden. (Wobei die Folgen von Veränderungen niemals vollständig abzuschätzen sind.) Der radikalen Demokratie kommt immer ein Moment der Nachträglichkeit zu. Daher formuliert Castoriadis in einem von Rödel herausgegebenen Band:

„Die Aufhebung der Heteronomie meint also nicht, die Differenz zwischen instituierender und instituierter Gesellschaft zu beseitigen (ein in jedem Fall unmögliches Unterfangen), als vielmehr die *Unterwerfung* der ersten unter die zweite abzuschaffen. Dann wird sich das Gemeinwesen seine Regeln geben in dem Wissen: dass es selbst diese Regeln gibt, dass diese Regeln stets in bestimmter Hinsicht unangemessen sind bzw. unangemessen werden, aber von der Gesellschaft verändert werden können, und dass sie das Gemeinwesen genau so lange binden, wie dieses sie nicht *regelgerecht* verändern wird.“<sup>31</sup>

Im Gegensatz zum strukturkonservativen Denken der Autoren der „Demokratischen Frage“ muss Autonomie (Autonomos im Sinne einer Gleichsetzung von Selbst-Gesetz/soziale Ordnung) alle Bereiche des Sozialen umfassen. Ohne Zweifel sind Einwände gegen Castoriadis möglich, ihm jedoch zu unterstellen, er würde eine allwissende Avantgarde favorisieren, ist nicht korrekt. Es ist ein Leicht-

tes, den Vorwurf einer vorgeblichen absoluten Wahrheit an die Autoren zurückzugeben. Sie sind es, die der herrschenden sozialen Ordnung ein unüberholbares Vernunftmoment zusprechen und dem Projekt einer radikalen Veränderung jede Berechtigung absprechen, es in den Bereich der Utopie verweisen.

Das radikaldemokratische Projekt der Autoren zielt auf die Teilhabe aller an der Macht ab. Wie Peter Pirker richtig feststellt, soll in ihrer Konzeption die Macht des Staates aus der Zivilgesellschaft erwachsen und immer wieder durch zivilgesellschaftliche Aktivitäten neu konstituiert werden.

„Die Zivilgesellschaft als permanenter Generator gesellschaftlicher Macht, verleiht in diesem Bild dem Staat Legitimität, wenn er die Spielregeln der Zivilgesellschaft, ihr Machtkonstituens achtet.“<sup>32</sup>

Macht freilich wofür, für welche Politik, für welche Gesetze und Maßnahmen? Unterstellen wir für einen Moment, die Teilhabe aller an der Macht sei durch Zivilgesellschaft gegeben. (Auf die stark idealisierende Beschreibung realer Verhältnisse der Autoren haben wir schon verwiesen.) Demokratisches Handeln trägt bis zu einem gewissen Grad Sinn und Zweck in sich, ist – gut Aristotelisch – als *praxis* zu bezeichnen. Aber es kann sich darin nicht erschöpfen. Die Frage ist mit dem Hinweis auf *praxis* nicht aufgehoben und erneut zu stellen: Macht wofür, Macht, um was zu tun? Wird die Antwort verweigert, wird Demokratie und Zivilgesellschaft auf ein formales Verfahren reduziert. Jede und jeder besitzt bestimmte Interessen, bestimmte Vorstellungen über die Mechanismen der Gesellschaft, über deren Defizite und emanzipatorische Potenziale, über das herrschende Ausmaß von Unterdrückung und Entfremdung. Auf den Punkt gebracht: Im demokratischen Prozess muss es um Inhalte gehen. Lassen wir den Anspruch von absoluten Wahrheiten beiseite, diese Inhalte können und müssen bewertet werden, sie sind weder neutral noch gleichwertig. Wer oder was soll über die Gültigkeit der Inhalte entscheiden – der demokratische Prozess? Für dieses Problem existiert ein gesellschaftliches Beispiel, das jeder reinen Demokratietheorie ein unlösbares Rätsel aufgibt. Als bei den Wahlen in Algerien der Sieg der fundamentalistischen islamischen Opposition feststand, wurden sie von der Regierung mit dem Hinweis, die Islamisten würden die Menschenrechte und die demokratische Ordnung beseitigen, kurzerhand aufgehoben. Um die parlamentarische Demokratie zu retten, musste sie (zumindest vorübergehend) beseitigt werden. War diese Maßnahme legitim oder nicht? Kehren wir in unsere Breiten zurück. Wir müssen leider davon ausgehen, dass bei Wahlen sich konservative bis reaktionäre Standpunkte durchsetzen. Der Hinweis der Autoren, dass in jedem Falle die Stelle der Macht leer bleiben müsse, und dass im zivilgesellschaftlichen Kontext der andere als Gegner und nicht als Feind (den es zu vernichten gelte) behandelt werden müsse, löst folgende Probleme keineswegs: Muss der Wille der Mehrheit respektiert werden? Oder ist die Entscheidung der Mehrheit im Grunde gleichgültig, muss nur eine bestimmte Form der Opposition gewahrt bleiben? (Symbolischer Ungehorsam ja, Gewalt nein?) Was tun mit Gruppen und gesellschaftlichen Kräften, die sich

selbst bewusst außerhalb der zivilgesellschaftlichen Werte stellen? Worauf zielen ich mit diesen Bemerkungen? Die Theorie der Zivilgesellschaft und Demokratie kann nicht für sich allein stehen, sie trägt sich nicht selbst. Die Analyse der gesellschaftlichen Entwicklung kann nicht übersprungen werden. Was sie nicht thematisiert, wirkt als unbegriffen hinter ihrem Rücken. Was will also Zivilgesellschaft? Nur die Teilhabe aller an der (parlamentarischen) Macht sicherstellen? Die Zivilgesellschaft habe keine Ziele, es gelte nur, allen die Möglichkeit der Artikulation der verschiedenen Ziele einzuräumen? Akzeptiert, aber dann liegen Kritik der gesellschaftlichen Verhältnisse und die Formulierung inhaltlicher Ziele außerhalb der formalen Folie der Zivilgesellschaft. Das nackte Plädoyer für Zivilgesellschaft und Demokratie eröffnet keine Handlungsperspektiven.

## ZIVILGESELLSCHAFT IM ANSCHLUSS AN HABERMAS

Bei Rödel, Frankenberg und Dubiel ist Zivilgesellschaft immer noch mit dem politischen Engagement, mit dem Heraustreten der BürgerInnen aus der Sphäre des Privaten und Ökonomischen, verbunden. Obwohl vor allem Letztere unangetastet bleibt, wird die Trennung von *citoyen* und *bourgeois* nicht überwunden, sondern im Gegenteil nochmals theoretisch fixiert, erfordere Zivilgesellschaft doch eine spezifische politische Aktivität, ein öffentliches bewusstes Auftreten. Im Umkreis der auf Habermas beruhenden Theoriebildung fällt freilich das öffentliche politische Engagement weg. Während die Autoren der „Demokratischen Frage“ in ihrem sehr selektiven Anschluss an Hannah Arendt<sup>33</sup> von der Konstitution und Besetzung des Raumes der Politik als Bedingung der Zivilgesellschaft ausgehen, sollen sich zivilgesellschaftliche Prozesse im Anschluss an Habermas quasi naturwüchsig in den Poren des Alltags vollziehen.

Den Hintergrund der merkwürdigen Auffassung, in der „Moderne“ würden sich zivilgesellschaftliche Elemente naturwüchsig ausbreiten und durchsetzen, bildet ein komplexes Theoriegeflecht, in dem sich *drei tragende Elemente* isolieren lassen.

*Erstens:* Habermas entnimmt der sprachtheoretischen Wendung der Philosophie (*linguistic turn*) die Überzeugung, in der sprachlich vermittelten Kommunikation und Handlungskoordination würde per se Vernünftigkeit haften. In jedem Sprechakt würden drei Weltbezüge thematisiert, die objektive Realität von Sachverhalten, die normative Richtigkeit und die expressive Wahrhaftigkeit. Da manche LeserInnen möglicherweise mit seinem Werk nicht vertraut sind, möchte ich diese These an einem Beispiel erläutern. Die Aufforderung: „Bitte schließen Sie die Türe“ kann in allen Weltbezügen bestritten werden. „Es gibt keine Türe“ (Faktizität), „Wie kommen Sie dazu, mir einen Befehl zu geben?“ (Normativität), „Es geht gar nicht um das Schließen der Türe, Sie wollen nur, dass ich mich von meinem Platz entferne.“ (Authentizität) (Das Beispiel ist etwas simpel, stammt jedoch von Habermas selbst.) Werden die Behauptungen bestritten, so sind beide Sprecher gezwungen, mit vernünftigen Argumenten ihre Geltungsansprüche zu belegen. Die

Voraussetzung für diese Diskussion ist jedoch die Gleichwertigkeit beider Sprecher, Machtbeziehungen sind ausgeschlossen. Habermas nennt diese Bedingungen „herrschafftstfreie Kommunikation“. Das auf der Hand liegende Argument, in der Realität gäbe es nie völlig herrschafftstfreie soziale Beziehungen, ist weder besonders originell noch treffend. Dieser Kritik möchte ich mich explizit nicht anschließen. Gegen idealtypische Konstruktionen kann ich keine prinzipiellen Einwände erkennen. In der Realität liegt Interaktion immer zwischen den Polen des absoluten Machtgefälles und der völligen Herrschafftstfreiheit. Um dieses Mehr oder Weniger zu verstehen, ist es notwendig, die Extrempunkte begrifflich in reiner Form zu entwickeln. Das Problem liegt auf anderen Ebenen.

Auch unter den Bedingungen völliger Gleichheit und theoretisch zeitlich unbegrenzter Diskussion würden sich Menschen aus Fleisch und Blut niemals auf objektive Tatsachen, normative Richtigkeit und expressive Wahrheit einigen. Genau das muss Habermas jedoch unterstellen, um seinem Modell Sinn zu verleihen. In jenen Konstellationen, in denen Macht und strategisches Interesse vorherrsche, herrsche Befehl und Widerspruch, anerkennt man uns als gleichberechtigte Partner, würde sich die Macht der Vernunft tendenziell entfalten. Wobei, und das sei nochmals betont, diese herrschafftstfreie Diskussion gerade nicht in eine Anerkennung der Standpunkte des anderen münde, sondern

„dass ein grundsätzlich rational motiviertes Einverständnis erzielt werden könnte, wobei <grundsätzlich> den idealistischen Vorbehalt ausdrückt: wenn die Argumentation nur offen genug geführt und lange genug fortgesetzt werden könnte.“<sup>34</sup>

Die Pluralität von Standpunkten und Auffassungen ist in der Konzeption von Habermas ein Mangel, den eine kontrafaktisch konzipierte ideale Sprechsituation aufheben könnte. Dieser Auffassung kann ich mich nicht anschließen.

Die Pointe seines Ansatzes liegt weiters in der Annahme, soziale Verhältnisse würden sich tendenziell diesem Ideal annähern, ohne es jemals zu erreichen. Dieser Einwand leitet zum zweiten Grundelement über.

*Zweitens:* In der sprachvermittelten Handlungskoordination sei die Vernunft, die mit dem „Anspruch auf Universalität“<sup>35</sup> konnotiert ist, eingebettet. Habermas verbindet diese These mit einer ontogenetischen wie phylogenetischen Entwicklungstheorie. In mythischen Kulturen sei das Vernunftpotenzial der Rede stillgelegt. (Auf die ontogenetischen Aspekte kann ich hier nicht eingehen.) Das geltende holistische Weltbild lasse eine Unterscheidung der verschiedenen Ebenen nicht zu:

„im mythischen Denken sind verschiedene Geltungsansprüche wie propositionale Wahrheit, normative Richtigkeit und expressive Wahrhaftigkeit noch gar nicht ausdifferenziert.“<sup>36</sup>

Erst in der Moderne würden die einzelnen Ebenen unterschieden und ermöglichten dadurch das Projekt der okzidentalen Vernunft. Die Alltagssituationen würden sich tendenziell immer mehr der idealen Sprechsituation annähern. Ich möchte die möglichen Einwände auf einen Hinweis beschränken. Zwischen mythischen Kulturen und der moder-

nen kapitalistischen Gesellschaft liegen immerhin fünftausend Jahre Kulturgeschichte. Ich kann mich des Eindrucks nicht erwehren, dass diese Epochen im Umkreis von Habermas recht salopp auf die „Vormoderne“ reduziert werden, denen dann die „Moderne“ gegenüber gestellt wird. Lassen wir die Tatsache, dass den archaischen Kulturen kurzerhand die Vernunft abgesprochen wird, auf sich beruhen. In jedem Falle werden die Ambivalenzen der industriell-kapitalistischen Entwicklung eindimensional eingeebnet und unserer Gesellschaft eine evolutionistische Höherwertigkeit zugesprochen.

*Drittens:* Habermas gibt seiner grundlegenden These nicht nur eine schwach geschichtsphilosophische, sondern auch eine institutionelle Wendung. Das normative Vernunftpotenzial der Rede könne sich nicht in allen Sphären der Gesellschaft gleichermaßen entfalten. Es gebe Bereiche, das System, in dem Handlung vorherrschend durch Macht und Geld koordiniert werden würde. In der so genannten Lebenswelt freilich käme das kritische Potenzial der sprachlichen Verständigung voll zur Geltung. Die weit verbreitete These, Zivilgesellschaft sei eine Sphäre jenseits von Staat und Ökonomie, wird somit auf eine systematische sozialphilosophische Grundlage gestellt. Ebenso ihr strukturkonservativer Ansatz: Die genuin systemische Organisation von Staat und Ökonomie, also das dominante Vorherrschen der Steuerungsmedien Macht und Geld, wird keinesfalls infrage gestellt. Im Gegenteil, es drohe umgekehrt die Kolonialisierung der Lebenswelt durch das System, die Überformung aller Lebensbereiche durch die systemischen Steuerungsmedien. Im Gegensatz zu so manchen euphorischen Äußerungen der ProtagonistInnen der Zivilgesellschaft ist dieser These ein realistisches Element nicht abzusprechen. Ich kann Habermas insofern zustimmen, als die inflationäre Ausdehnung der systemischen Steuerungsmodi des Handelns – in anderen Worten die Logik des abstrakten Wertes – zweifellos die herrschende geschichtliche Tendenz darstellt. Marx nennt dies die *reelle Subsumption*. Hingegen nähert sich die Lebenswelt auch in den fortgeschrittensten Gesellschaften nicht einmal tendenziell der herrschafftstfreien Kommunikation an. Schon auf der Ebene der empirischen Erfahrung bestreite ich diese Behauptung entschieden. Die alltägliche Erfahrung ist offenbar eine seltsame Sache. Ich kann mich des Eindrucks nicht erwehren, dass ich seit Jahrzehnten in einer anderen Lebenswelt existiere, als jene, die sich dem Habermasschen Theorieprojekt verschrieben haben.

Im Konflikt *System – Lebenswelt* finden wir das asymptotische Politikmodell des Menschenrechtsdiskurses auf neuer Stufe wieder. Unter den Bedingungen der Ausdifferenzierung der gesellschaftlichen Sphären, die als solche nicht infrage gestellt werden, kann es nur darum gehen, in einem „ewigen“ Prozess die systemische Kolonisation zurückzudrängen, ... oder doch nicht?

Ausgehend von diesen drei theoretischen Elementen lässt sich, wie leicht nachzuvollziehen ist, ein Begriff von Zivilgesellschaft ableiten, in dem Zivilgesellschaft als automatisches Resultat der gesellschaftlichen Entwicklung erscheint. Beachten wir etwa die Form, die die Habermassche

These des Reflexiv-Werdens der Geltungsansprüche bei Erol Yildiz annimmt: Was mutet der Autor der verständnisorientierten Handlungskoordination zu?

„Die Demokratiefähigkeit einer Gesellschaft hängt also davon ab, inwieweit solche Konflikte und Krisen zum Anlass genommen werden, sich darüber zu verständigen, sie diskursiv auszutragen und auf diese Weise die Gesellschaft in ihren verschiedenen Kontexten neu zu erfinden. Dazu ist eine autonome Zivilgesellschaft erforderlich.“<sup>37</sup>

Dass es sich bei der kühnen Aussage, die Gesellschaft würde in den Interaktionsprozessen kontinuierlich neu erfinden, nicht um eine unbedachte Formulierung handelt, zeigt ein weiteres Zitat wenige Seiten später:

„Im zivilgesellschaftlichen Kontext betrachtet, wird die Gesellschaft kontinuierlich von den beteiligten Gesellschaftsmitgliedern neu ausgehandelt und konstruiert.“<sup>38</sup>

Selbst im Umfeld von Habermas wird nicht dementiert, dass sein Kommunikationsbegriff heillos überladen ist. Dass in jedem Beziehungskonflikt oder in den Debatten von Eltern mit ihren halbwüchsigen Kindern gesellschaftliche Bedeutungen neu geschaffen würden, scheint mir doch eine starke Zumutung für die Leser zu sein.

Wenden wir uns dem nächsten Punkt zu: Habermas' geschichtsphilosophischer Evolutionismus findet sich in folgender Passage wieder:

„Bedingt durch die funktionale Ausdifferenzierung der Gesellschaft und systemischer Integration, erhalten die Menschen automatisch mehr Optionsspielräume im Alltag, um eigene Biografien zu entwerfen, Traditionen zu rekonstruieren, neue Lebensformen zu erproben.“<sup>39</sup>

Versuchen wir, dieser erstaunlichen Aussage Positives abzugewinnen. Es ist unbestreitbar, dass sich im Gegensatz zur Dichte des sozialen Lebens im Mittelalter (Aries), in der Neuzeit ein Raum der Intimität, des Privaten herausgebildet hat. Wenn darin Momente der Selbstbestimmung zum Tragen kommen, dann nur deshalb, weil er der Öffentlichkeit entzogen ist und daher keinesfalls ein Element der Zivilgesellschaft darstellen kann.

Der Autor missversteht die Freisetzungstendenzen des Individuums aus traditionellen Strukturen, bereits von Marx analysiert, als geschichtsmächtigen Freibrief für die Schöpfung neuer gesellschaftlicher Verhältnisse. Wobei es nicht einmal besonderer politischer Anstrengungen bedürfe, nicht des mühsamen und oft gescheiterten Versuchs einer Gegenkultur oder einer alternativen Lebensweise. Nein, die reale Freiheit zum autonomen Leben fällt dem Individuum „automatisch“ als Morgengabe der Moderne in den Schoß. Der normative Gehalt der Zivilgesellschaft entpuppt sich als der normative Gehalt der kapitalistischen Gesellschaft selbst. Der Autor ist offensichtlich nicht in der Lage, die elementarsten Zurichtungs- und Formierungsprozesse zu erkennen, die dem Individuum tagtäglich angetan werden. Alle Versuche der ersten Generation der Kritischen Theorie, die Negativität der kapitalistischen Vergesellschaftung zu analysieren, sind durch seinen Begriff der Zivilgesellschaft mit einem Federstrich ausgelöscht, die kapitalistische Gesellschaft wird ungerührt als Ort der realen Entfaltung einer

autonomen Individualität gefeiert. Mein Misstrauen gegen diesen Begriff erscheint also nicht unbegründet.

In allen Varianten zeichnet der Begriff der Zivilgesellschaft ein affirmatives, ja tendenziell unkritisches Bild der gesellschaftlichen Wirklichkeit. Deshalb lehne ich ihn ab. Selbstverständlich lässt sich über das Ausmaß der Negativität der herrschenden Vergesellschaftung diskutieren, aber sie lässt sich nicht wegdiskutieren. Die ProtagonistInnen der Zivilgesellschaft sollten fairerweise anerkennen, dass theoretische Einsichten und soziale Erfahrungsmomente existieren, die ihren Annahmen grundlegend widersprechen. Man sollte mit offenen Karten spielen.

#### ANMERKUNGEN:

- 1 Ich beziehe mich auf die mündlichen Ausführungen Oliver Marcharts am Symposium über Zivilgesellschaft am 11.11.2000 in Wien.
- 2 Oliver Marchart: „Kampf um Begriffe“, in: *Jungle World* 13/1999
- 3 Verena Krieger: „Gramscis Zivilgesellschaft – ein affirmativer oder ein kritischer Begriff?“, in: *Kulturen des Widerstands. Texte zu Antonio Gramsci*. Hg. von Johanna Borok / Birge Krondorfer / Julius Mende. Wien 1993, S. 63
- 4 Ernest Gellner: *Bedingungen der Freiheit. Die Zivilgesellschaft und ihre Rivalen*. Stuttgart 1995
- 5 Thomas Metscher: „Zivilgesellschaft und Kultur“, in: *Kulturen des Widerstands. Texte zu Antonio Gramsci*, a. a. O., S. 39
- 6 Verena Krieger: „Gramscis Zivilgesellschaft – ein affirmativer oder ein kritischer Begriff?“, a. a. O.
- 7 a. a. O., S. 70
- 8 Hier eine kleine Auswahl an Literatur zu diesem Thema: Tilman Fichter / Siegwart Lönnendonker: *Kleine Geschichte des SDS*. Berlin 1977; Walter Hollstein: *Der Untergrund*. Neuwied und Berlin 1969; *Kommune 2*, „Versuch der Revolutionierung des bürgerlichen Individuums“, Berlin 1969; B. Leinweber / K. L. Schibel: *Die Revolution ist vorbei, wir haben gesiegt*. Berlin 1975; Peter Mosler: *Was wir wollten, was wir wurden*. Reinbeck 1977; Theodor Roszak: *Die Gegenkultur*. Düsseldorf, Wien 1971; Lutz Schulenburg (Hg.): *Das Leben ändern, die Welt verändern! 1968 Dokumente und Berichte*. Hamburg 1998; Rolf Schwendter: *Theorie der Subkultur. Neuauflage mit einem Nachwort, sieben Jahre später*. Frankfurt am Main 1981; Guido Viale: *Die Träume liegen wieder auf der Straße. Offene Fragen der deutschen und italienischen Linken nach 1968*. Berlin 1979; Klaus-Bernd Vollmar: *Landkommunen in Nordamerika*. Berlin 1975; Paul Willis: *Profane Culture. Rocker, Hippies: Subversive Stile der Jugendkultur*. Frankfurt am Main 1981
- 9 Günter Frankenberg: *Die Verfassung der Republik Autorität und Solidarität in der Zivilgesellschaft*. Frankfurt am Main 1997, siehe S. 54
- 10 Thomas Metscher: „Zivilgesellschaft und Kultur“, in: *Kulturen des Widerstands. Texte zu Antonio Gramsci*, a. a. O., S. 58 f.
- 11 Vergl. dazu: Karl Marx: „Zur Judenfrage“, in: *MEW* 1/347-377
- 12 Der Einwand, als konkrete Menschen würden wir immer unterschiedliche Urteile fällen, findet sich freilich bei Kant selbst. Als empirische Wesen aus Fleisch und Blut würden wir immer nach unseren Interessen (Neigungen) urteilen. Kant und alle Kantianer müssen ihre Ethik auf ein nichtempirisches, abstraktes Subjekt – transzendentes Ich (Kant), Ursituation (Rawls), ideale Sprechsituation (Habermas) – beziehen. Das Problem besteht allerdings im Nachweis der Relevanz dieser zweifellos wohl durchdachten Konstruktionen für die reale gesellschaftlich-geschichtliche Welt.
- 13 Reinhard Kößler / Henning Melber: *Chancen internationaler Zivilgesellschaft*. Frankfurt am Main 1993, S. 93
- 14 a. a. O., S. 65

- 15 Diese Funktion wird auch vom Enthüllungsjournalismus erfüllt. Dieses Geschäft erfordert keinen Funken kritischer Einsicht, sondern bloß die richtigen Informationen zur richtigen Zeit.
- 16 Ulrich Rödel / Günter Frankenberg / Helmut Dubiel: *Die demokratische Frage*. Frankfurt am Main 1989, S. 103
- 17 a. a. O., S. 43
- 18 a. a. O., S. 21
- 19 a. a. O., S. 80
- 20 a. a. O., S. 21
- 21 a. a. O., S. 17
- 22 a. a. O., S. 18f
- 23 a. a. O., S. 13
- 24 a. a. O., S. 16
- 25 a. a. O., S. 102
- 26 Alex Demirovic: *Demokratie und Herrschaft. Aspekte kritischer Gesellschaftstheorie*. 1997 Münster, S. 162
- 27 Cornelius Castoriadis: „Réflexions sur le développement et la rationalité“, zitiert bei Rödel / Frankenberg / Dubiel, a. a. O., S. 124
- 28 Rödel / Frankenberg / Dubiel, a. a. O., S. 124
- 29 a. a. O., S. 125
- 30 Cornelius Castoriadis: *Gesellschaft als imaginäre Institution*. Frankfurt am Main 1984, S. 191
- 31 Cornelius Castoriadis: „Sozialismus und autonome Gesellschaft“, in: Ulrich Rödel (Hg.): *Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie*, Frankfurt am Main 1990, S. 356 f.
- 32 Peter Pirker: „Un-heimliche Verwandtschaft. Zum Naheverhältnis von Zivil- und Bürgergesellschaft“, in: *Streifzüge* Nr. 3/2000, Wien, S. 3
- 33 Hannah Arendts Hauptwerk, „Vita activa“ terminiert in der These, dass in der kapitalistischen Gesellschaft kein Raum für das Politische mehr vorhanden sei. Der Sieg des „animal laborans“, die Umwandlung der Gesellschaft in einen gigantischen oikos, pervertiere das politische Handeln zur bloßen ökonomischen Interessenvertretung. In „Vita activa“ fungiert das Politische als reiner Kontrastbegriff, um den Verfall der modernen Gesellschaft darzustellen. Ihr geschichtsphilosophischer Befund steht dem Marxistischen Denken weit näher, als man angesichts der herrschenden Arendt-Rezeption vermuten würde.
- 34 Jürgen Habermas: *Theorie des kommunikativen Handelns*, Band 1. Frankfurt am Main 1981, S. 71
- 35 a. a. O., S. 73
- 36 a. a. O., S. 81
- 37 Erol Yildiz: „Was hält die Gesellschaft zusammen? Die zunehmende Bedeutung zivilgesellschaftlicher Infrastruktur“, in: Wolf-Dietrich Bukow / Markus Ottersbach: *Die Zivilgesellschaft in der Zerreißprobe*. Opladen 1999, S. 43
- 38 a. a. O., S. 51
- 39 a. a. O., S. 49
- Castoriadis, Cornelius: *Gesellschaft als imaginäre Institution*. Frankfurt am Main 1984
- Ders.: „Sozialismus und autonome Gesellschaft“, in: Ulrich Rödel (Hg.): *Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie*. Frankfurt am Main 1990
- Demirovic, Alex: *Demokratie und Herrschaft. Aspekte kritischer Gesellschaftstheorie*, Münster 1997
- Dietrich, Wolfgang: „Zivilgesellschaft und Entwicklungsmythos“, in: *Context XXI*, Nr. 5/2000, Wien
- Frankenberg, Günter: *Die Verfassung der Republik. Autorität und Solidarität in der Zivilgesellschaft*. Frankfurt/Main 1997
- Gellner, Ernest: *Bedingungen der Freiheit. Die Zivilgesellschaft und ihre Rivalen*. Stuttgart 1995
- Gramsci, Antonio: *Gefängnis Hefte*. Hg. von Klaus Bochmann, Hamburg ab 1991
- Habermas, Jürgen: *Theorie des kommunikativen Handelns, Band 1*. Frankfurt am Main 1981
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Frankfurt am Main 1996 (Werke Bd. 7)
- Kebir, Sabine: *Gramscis Zivilgesellschaft*. Hamburg 1991
- Kößler, Reinhard / Melber, Henning: *Chancen internationaler Zivilgesellschaft*. Frankfurt am Main 1993
- Krieger, Verena: „Gramscis Zivilgesellschaft – ein affirmativer oder ein kritischer Begriff?“, in: *Kulturen des Widerstands. Texte zu Antonio Gramsci*, hg. von Johanna Borok / Birge Krondorfer / Julius Mende. Wien 1993
- Laclau, Ernesto / Mouffe, Chantal: *Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus*. Wien 1991
- Marx, Karl: „Zur Judenfrage“, in: *MEW* 1/347–377
- Matthies, Hildegard: „Zivilisierung der Ökonomie? Betriebliche Modernisierungsdynamiken und demokratische Gestaltung“, in: Klaus M. Schmals / Hubert Heinelt (Hg.): *Zivile Gesellschaft. Entwicklung, Defizite und Potenziale*. Opladen 1997
- Ostner, Ilona: „Familie und Zivilgesellschaft“, in: Klaus M. Schmals / Hubert Heinelt (Hg.): *Zivile Gesellschaft. Entwicklung, Defizite und Potenziale*. Opladen 1997
- Pirker, Peter: „Un-heimliche Verwandtschaft. Zum Naheverhältnis von Zivil- und Bürgergesellschaft“, in: *Streifzüge* Nr. 3/2000, Wien
- Reitter, Karl: „Hannah Arendt – ernst genommen. Zum Verhältnis von Ökonomie und Politik“, in: *Aktuelle Probleme der politischen Philosophie – Beiträge zum 19. Internationalen Wittgenstein Symposium*. Kirchberg am Wechsel 1996, S. 325-331
- Rödel, Ulrich / Frankenberg, Günter / Dubiel, Helmut: *Die demokratische Frage*. Frankfurt am Main 1989
- Yildiz, Erol: „Was hält die Gesellschaft zusammen? Die zunehmende Bedeutung zivilgesellschaftlicher Infrastruktur“, in: Bukow, Wolf-Dietrich / Ottersbach, Markus: *Die Zivilgesellschaft in der Zerreißprobe*. Opladen 1999, S. 41-56
- Zöchling, Robert: „Öffentlichkeit statt Zivilgesellschaft“, in: *Context XXI*, Nr. 3-4/2000, Wien

## LITERATUR:

- Arendt, Hanna: *Über die Revolution*. München 1965
- Diess.: *Vita Activa oder: Vom tätigen Leben*. München 1967
- Atzmüller, Roland: „Zivilgesellschaft – Bekenntnis, Blase, Begriff“, in: *Context XXI*, Nr. 3-4/2000, Wien
- Breuer, Stefan: *Die Gesellschaft des Verschwindens*. Hamburg 1995
- Bukow, Wolf-Dietrich / Ottersbach, Markus: *Die Zivilgesellschaft in der Zerreißprobe*. Opladen 1999

MANFRED FÜLLSACK

## ZIVILGESELLSCHAFT IN STATU NASCENDI – SCHWIERIGE GEBURT IN DEN TRANSFORMATIONSSTAATEN

Von verschiedenen Seiten wird die „Zivilgesellschaft“ gegenwärtig als Hoffnungsträger einer modernen, multi-kulturellen und über ihre traditionellen Grenzen hinausgewachsenen, einer globalisierten Gesellschaft gesehen. Sowohl der Staat, der sich heute angesichts ökonomischer Kräfte, die in ihrer Wirkung über nationalstaatliche Grenzen hinweggreifen, zunehmend außerstande sieht, seine traditionellen Administrations- und Steuerungsaufgaben wahrzunehmen, wie auch die moderne Gesellschaft selbst, die sich in der Vielfalt der unterschiedlichen Interessen und Bedürfnisse ihrer aus verschiedensten Kulturkreisen zusammengewürfelten Mitglieder vor unproportional anwachsenden Dissensrisiken wieder findet, setzen zur Lösung ihrer Probleme mehr und mehr auf eine sich selbst organisierende Öffentlichkeit. Diese soll jenseits staatlicher Strukturen einen Ersatz für die traditionellen Sicherungs- und Steuerungsmechanismen der Gesellschaft schaffen. Auf allen Ebenen – sei es auf der des traditionellen Nationalstaates wie auch auf der der Europäischen Union – werden diesbezüglich gegenwärtig Maßnahmen gesetzt, die tendenziell darauf gerichtet sind, den sich ohnehin im Rückzug befindlichen Staat zusätzlich seiner Verantwortung zu entheben.<sup>1</sup>

Dabei scheint in der Euphorie um die Zivilgesellschaft allerdings mitunter übersehen zu werden, dass auch ihre Effizienz von einer Reihe von Voraussetzungen abhängt, die nicht ohne weiteres per se gegeben sein müssen. Insbesondere am Beispiel der Transformationsgesellschaften der ehemaligen sozialistischen Staaten Osteuropas zeigt sich recht deutlich, wie bedingt und schwierig die Ausbildung zivilgesellschaftlicher Strukturen verlaufen kann. Die idealtypische Annahme, eine Gesellschaft, in der sich administrative und steuernde Strukturen im Rückzug befinden, würde gleichsam von selbst und automatisch in Form einer initiativen Öffentlichkeitsarbeit nötigen Ersatz ausbilden, scheint sich dort nicht zu bewahrheiten.

Ein solches idealtypisches Konzept von Zivilgesellschaft hat unter anderem Jürgen Habermas in seinen rechts- und demokratietheoretischen Schriften<sup>2</sup> skizziert. Ausgegangen ist er dabei von einer Gesellschaft (nämlich von seiner eigenen, der der Bundesrepublik Deutschland), in der rechtsstaatliche Grundregeln und eine funktionierende Öffentlichkeit bereits auf dem festen Boden einer institutionalisierten demokratischen Verfahrensweise etabliert sind. Betrachtet man Habermas' Ansatz aber vor dem Hintergrund von Gesellschaften, in denen die Strukturen und Rahmenbedingungen, die gemeinhin mit dem Begriff Zivilgesellschaft assoziiert werden, erst im Entstehen begriffen sind, so lassen sich sowohl auf theoretischer wie auch auf praktisch-empirischer Ebene eine Reihe von Bedingungen festmachen, deren Notwendigkeit in der gegenwärtigen Euphorie um die zivilgesellschaftliche Selbstorganisationsfähigkeit gerne übersehen werden.

Da die in unseren Breiten gemeinhin mit Öffentlichkeit assoziierten Strukturen (also etwa das Recht auf freie Meinungsäußerung, auf Versammlungsfreiheit, auf ungehinderten Informationsaustausch etc.) in den ehemaligen sozialistischen Gesellschaften Osteuropas bis vor nicht allzu langer Zeit nur in sehr rudimentärem Ausmaß gegeben waren, lässt sich die Zivilgesellschaft dort gewissermaßen *in statu nascendi* beobachten. Im Folgenden sollen vor diesem Hintergrund zunächst kurz einige theoretische Anmerkungen zum Konzept der Zivilgesellschaft bei Habermas gemacht werden, um dann einige grundlegende Partikularitäten der Entwicklung zivilgesellschaftlicher Strukturen anhand der jüngeren Geschichte der Transformationsstaaten, allen voran Russlands, aufzuzeigen.

### 1. ZIVILGESELLSCHAFTLICHE IMPULSE ZUR VERMITTLUNG VON FAKTIZITÄT UND GELTUNG

Jürgen Habermas macht seine Überlegungen zur Zivilgesellschaft bekanntlich an einer grundlegenden Spannung zwischen Sein und Sollen, zwischen Faktizität und Geltung, wie er sagt, fest, die für ihn in der Differenz von *real* stattfindenden Sprechakten und den *idealtiter* dabei *unterstellten* oder *antizipierten* Bedeutungsidentitäten entsteht. Diese müssen vorausgesetzt werden, um Sprechakte real stattfinden zu lassen.<sup>3</sup> In seinen späteren rechts- und demokratietheoretischen Schriften ist es vor allem das positiv gesetzte Recht, das diese Spannung idealtypisch in sich trägt und damit die Frage nach der Vermittlung von faktischer *Rechtsdurchsetzung* und legitimierender *Rechtssetzung* für moderne Gesellschaften entscheidend werden lässt.

Vormoderne Gesellschaften konnten sich zu dieser Vermittlung, so Habermas, noch auf eine Moral berufen, die im Sinne einer Legeshierarchie dem Recht übergeordnet war, und mit deren Hilfe nach einer auf Platon zurückgehenden Vorstellung die gleichzeitige Legitimität und Legalität des Rechts begründet werden sollte. Eine solche Moral konnte allerdings nur solange vermittelnd wirken, wie auf ein integratives Weltbild (fundiert in einem religiös oder metaphysisch begründeten Naturrecht) zurückgegriffen werden konnte.<sup>4</sup> In modernen, pluralistischen Gesellschaften wären solche kollektiv verbindlichen Ethiken aber weitgehend zerfallen. Aus diesem Grund stellt sich einer von vielfältigsten Interessen und Wertorientierungen durchzogenen Gesellschaft, die zusätzlich von Systemimperativen „kolonisiert“ zu werden droht, die Frage nach der Vermittlung zwischen Faktizität und Geltung – das heißt die Frage nach der Legitimierung ihrer Institutionen und Normen – mit neuer Vehemenz.

Um nun die auseinander gefallenen Momente von Rechtsdurchsetzung und Rechtssetzung auch in einer solchen Gesellschaft zusammenzudenken, eine Vermittlung also zwischen Faktizität und Geltung zu gewährleisten,



bringt Habermas das *Diskursprinzip* ins Spiel, das er in jener politischen Öffentlichkeitsarbeit vertreten sieht, mit der eine „zivilgesellschaftliche Peripherie“ fortlaufend revidierende Impulse in das institutionalisierte politische Zentrum einschleust und diese so „zur Lebenswelt hin öffnet“<sup>5</sup>, um sie den informellen Kommunikationszusammenhängen der Öffentlichkeit, das heißt den kritischen Anstößen aus der zivilgesellschaftlichen Peripherie zugänglich zu machen. Anstöße, die als Themen lanciert, zunächst von Betroffenen, Intellektuellen, selbst ernannten „Anwälten“ etc. in Zeitschriften, Medien, Interessensvereinigungen, Klubs, Berufsverbänden oder Hochschulen vordringen, um von da in gebündelter Form zum Kristallisationspunkt von sozialen Bewegungen und schließlich selbst zu Institutionen zu werden, die dann ihrerseits von neuen, in ähnlicher Weise aus der Peripherie vordringenden Impulsen revidiert werden, und dabei in vielfältiger Weise auf die unterschiedlichen Peripheriebereiche zurückwirken. Die diskurstheoretische Vermittlung von Faktizität und Geltung soll also, nach Habermas, in der Art eines rechtsstaatlich regulierten Machtkreislaufs vorgestellt werden, in dem sich das institutionalisierte politische System in beständigem Austausch mit seiner Peripherie, also mit der zivilen Öffentlichkeit und deren Verdichtungsformen, befindet.

## 2. DIE DAUER DES ZIVILGESELLSCHAFTLICHEN KREISLAUFS

Habermas zieht allerdings in seiner Konzeption eine Gesellschaft mit weitgehend schon funktionierenden demokratischen Strukturen als implizites Vorbild für seine zivilgesellschaftliche Vermittlung von Faktizität und Geltung heran, nämlich die der Bundesrepublik Deutschland.<sup>6</sup> Er geht, so könnte man sagen, damit von einer insgeheim unterstellten *Gleichzeitigkeit* von Rechts*legitimierung* und Rechts*setzung* aus, die den zivilgesellschaftlichen Erneuerungsprozess als gleichsam auf Dauer gestellten Machtkreislauf vorstellt. An anderer Stelle wendet er freilich demgegenüber selbst ein, dass diese *Gleichzeitigkeit* von Sein und Sollen *realiter* nur eine „methodische Fiktion“, ein Telos, eine *regulative Idee* sein kann, auf die hin sich die Spannung zwischen Faktizität und Geltung im zivilgesellschaftlichen Kreislauf abarbeitet.

Vor dem Hintergrund von Gesellschaften nun, in denen anders als etwa in der bundesdeutschen erst vor kurzem die Wirksamkeit solcher zivilgesellschaftlicher Impulse auf breiter gesellschaftlicher Front zu Tragen kommen konnte, wird sehr schnell deutlich, wie wichtig allem voran etwa der Faktor *Zeit* und mit ihm eine Reihe weiterer Voraussetzungen für die Effektivität einer solchen zivilgesellschaftlichen Vermittlung von Faktizität und Geltung ist. Schon wenn man die Geschichte der Sowjetgesellschaft nur ganz oberflächlich betrachtet, so lassen sich – so die *Dauer* des von Habermas angesprochenen Machtkreislaufes *nicht* in Erwägung gezogen wird – eigentlich all jene zivilgesellschaftlichen Impulse ausmachen, die Habermas auf theoretischer Ebene für eine ideale Vermittlung von Faktizität und Geltung herausstellt. Auch in der gewöhnlich kaum mit Demokratie oder freier Öffentlichkeit assoziierten Sowjetge-

sellschaft hat es Ausdrücke künstlerischen und wissenschaftlichen Dissenses gegeben, haben Bürgerrechtsbewegungen auf Schwächen und Defizite des institutionalisierten politischen Zentrums aufmerksam zu machen versucht, haben öffentliche und politische Aktionen seitens des Auslandes daran gearbeitet, den monolithischen Staatsapparat zu unterhöhlen. Nur haben diese „zivilgesellschaftlichen“ Impulse, wenn man sie im Habermasschen Sinn als solche bezeichnen will, mehr als siebenzig Jahre lang gebraucht, um das erstarrte Institutionensystem des Sowjetstaates zu bewegen. Für die Betroffenen, für diejenigen, von denen diese Impulse ausgingen, erschienen die entsprechenden Aktivitäten vermutlich eher wie das sprichwörtliche Anrennen mit dem Kopf gegen eine stahlharte Mauer, die keinen Deut nachzugeben bereit war.

Zieht man vor diesem Hintergrund den von Habermas idealtypisch vernachlässigten Faktor *Zeit* allerdings in Betracht, so wird erstens deutlich, wie sehr auch in demokratischer konstituierten Gesellschaften, wie es die Sowjetunion war, die sprichwörtliche „Trägheit der Institutionen“ einer Effizienz zivilgesellschaftlicher Impulse entgegenstehen kann. Auch die Verfasstheit so genannter Demokratien, also etwa die der OECD-Länder, ist ja zumeist nur über mühsame und *zeitaufwendige* Prozeduren, die im vielschichtigen Zusammenspiel von Experten-, Medien- und Öffentlichkeitsarbeit oftmals förmlich gegen Wände anzurennen hat, zu revidieren.

Und zweitens scheint die Aufmerksamkeit für *realere* Faktoren, wie den der Dauer des zivilgesellschaftlichen Machtkreislaufes, auch eine Reihe komplexerer Voraussetzungen und Bedingungen, die eine Zivilgesellschaft benötigt, um effizient revidierende Impulse in ein institutionell erstarrtes politisches System einzubringen, ins Zentrum der Wahrnehmung zu rücken. Die Hoffnungen auf das Konzept der Zivilgesellschaft, die heute von den verschiedensten Seiten geäußert werden, könnten dadurch relativiert werden.

Im Folgenden sollen am konkreten Beispiel der Ausbildung zivilgesellschaftlicher Strukturen in der postsowjetischen Gesellschaft Russlands einige dieser Voraussetzungen umrissen werden.

## 3. IN WELCHE POLITISCHE RICHTUNG ZIELEN ZIVILGESELLSCHAFTLICHE IMPULSE?

Ein Punkt der die Hoffnungen auf die zivilgesellschaftliche Selbstorganisation der modernen Gesellschaft nachhaltig in Frage zu stellen scheint, ist der Umstand, dass mit dem Konzept der Zivilgesellschaft allein noch in keiner Weise festgelegt scheint, in welche politische Richtung die Impulse einer initiativen Öffentlichkeit wirken. Eine der ersten und engagiertesten Bürgerbewegungen der zu Ende gehenden Sowjetzeit hat zum Beispiel eine Gruppe dargestellt, die sich „Pamjat“ (Gedächtnis) genannt hatte und unter großem Zuspruch der Bevölkerung zu Beginn der Achtzigerjahre daran gegangen war, vom Sowjetstaat vernachlässigte Baudenkmäler, alte Kirchen, Klöster und dergleichen zu renovieren.<sup>7</sup> Hervorgegangen sind aus dieser ersten, auch staatlicherseits geduldeten Bürgerbewegung, die bald schon neben der Pflege nationaler Kulturdenkmäler lautstark auch

die Pflege nationaler russischer Kultur auf ihre Fahne geheftet hatte, nahezu sämtliche Führer der heutigen nationalen und neonationalistischen Parteien, Bewegungen und Gruppierungen, die den breiten rechten Rand des russländischen politischen Spektrums bevölkern. Sowohl Aleksandr Barkašov, Führer der notorischen RNE, der „Russischen Nationalen Einheit“, Il'ja Lazarenko, Führer der „Nationalen Front“, wie auch Aleksej Vdovin und Konstantin Kasimovskij, Gründer der „Russischen Nationalen Vereinigung“, haben ihre Wurzeln somit in einer Bewegung, die ihre ersten Anhänger und Mitglieder in der von der Bevölkerung wohl durchaus als gemeinnützig und als Öffentlichkeitsarbeit betrachteten Restauration und Renovierung verfallender Bauwerke und Denkmäler gewonnen hat. Im Oktober 1993 konnten diese Gruppierungen – allen voran die „Russische Nationale Einheit“ – sogar die Aufmerksamkeit einer breiten Öffentlichkeit gewinnen, als sie dabei halfen, das russländische Parlament zu verteidigen, in dem sich eine rechte Oppositionellengruppe verschanzt hatte, die von der Regierung mit Waffengewalt angegriffen wurde. Noch angesichts dieser Frontstellung zum institutionellen Apparat der Regierung könnte man im Rahmen des Habermasschen Konzepts wohl von so etwas wie „zivilgesellschaftlichen Impulsen“ sprechen, die ins politische Zentrum der damaligen russländischen Gesellschaft eingebracht werden sollten. Wohl weniger im Sinn von Habermas waren diese allerdings nicht darauf ausgerichtet, die Demokratie oder die Stellung der Öffentlichkeit in Russland zu fördern, sondern ein erneut sich totalitär verfestigendes Institutionengebäude zu verteidigen.

Wie problematisch das Konzept eines „zur Lebenswelt hin geöffneten“ politischen Systems, das von revidierenden Impulsen aus der zivilgesellschaftlichen Peripherie in Bewegung gehalten wird, sein kann, zeigt auch der Umstand, dass neonationale Gruppierungen bis heute in Russland einen der aktivsten Teile aller „zivilgesellschaftlichen“ Bewegungen darstellen. Ihre Aktionen gegen Migranten aus südlichen Regionen der Russländischen Föderation, ihr Gezeter gegen den angeblichen Ausverkauf russischer Werte oder ihre Angriffe auf Studenten der Moskauer Ausländer-Universität „Družba narodov“ sorgen regelmäßig für Aufsehen und große Resonanz in den Medien. Und auch in den anderen osteuropäischen Staaten – und nicht nur dort – bilden heute gerade neonationalistische Gruppierungen bekanntlich äußerst aktive Teile der „Zivilgesellschaft“.

#### 4. NATIONAL-ÖKOLOGISCHE ÖFFENTLICHKEITSARBEIT?

Auch noch ein anderer zivilgesellschaftlicher Impuls des neuen Russlands hat seine Ursprünge in der Nähe von nationalistischem Gedankengut. Überraschender Weise gehen die mittlerweile recht zahlreichen und aktiven Umweltschutzbewegungen Russlands zumindest zum Teil auf eine Gruppe von Aktivisten zurück, die in der beginnenden Perestrojka gegen jene sowjetischen Großprojekte Stellung bezogen haben. Diese hatten unter anderem vor, die Fließrichtung der sibirischen Flüsse umzukehren, um sie zur

Bewässerung der südsibirischen Ackerbaugebiete zu nutzen. 1986 hat eine diesbezügliche Initiative von Schriftstellern um Sergej Zalygin, Valentin Rasputin, Viktor Astafev und andere eine der ersten zivilgesellschaftlichen Aktivitäten dargestellt, die in der Sowjetunion nicht sofort verboten wurden. Zalygin, Rasputin und Astafev waren bereits in den Sechziger- und Siebzigerjahren durch ihre teilweise recht schonungslosen Darstellungen des harten Lebens der nordrussischen Landbevölkerung bekannt geworden und hatten in ihren Schriften immer wieder den Verlust alter russischer Traditionen und Lebensweisen beklagt.<sup>8</sup> Erstaunlicherweise waren sie dabei nie allzu sehr mit der sowjetischen Zensur in Konflikt geraten.<sup>9</sup>

Das Engagement dieser Gruppe für den Umweltschutz ging damals Hand in Hand mit der Propagierung russischer Werte und nationaler Unabhängigkeit und begann sich nach der postsowjetischen Wende immer vehementer gegen die angebliche Zerstörung der russischen „Eigenständigkeit“ durch die nun verstärkt ins Land drängenden Einflüsse der internationalen Wirtschaft und Kultur zu richten. Die „zivilgesellschaftlichen Impulse“ des russländischen ökologischen Aufbruchs gingen dabei im Gezeter für eine neuerliche nachhaltige Abgrenzung Russlands von „westlichen Einflüssen“ unter.

Obwohl sich auch heute noch viele Umweltbewegungen in Russland durch überzogenen Nationalpatriotismus auszeichnen, sei damit nicht gesagt, dass nicht viele von ihnen doch auch mittlerweile recht einflussreich agieren und gelegentlich tatsächlich das institutionalisierte politische Zentrum zur Berücksichtigung öffentlicher Anliegen bewegen können. „Zelenyj Mir“ („Grüne Welt“) etwa, die von Sergej Zalygin 1987 gegründete Bewegung, konnte zum Beispiel ein umweltschädigendes Zellulosekombinat am Baikalsee zur Einrichtung von Filtern bewegen und in Folge dessen die Regierung dazu bringen, eine Ökologiebehörde einzurichten. Auch die Russlandabteilung von „Green Peace“ ist heute eine äußerst aktive Einrichtung und hat wiederholt wichtige Entscheidungen der russländischen Regierung beeinflussen können.

Gerade das Beispiel von „Green Peace“ zeigt aber auch, dass die wirklich effizienten Umweltbewegungen Russlands nach wie vor von starken wirtschaftlichen Interessensgruppen abhängig sind, sei es vom Ausland oder von russländischen Großkonzernen. Für eine tatsächlich auf einer öffentlichen Basis beruhenden Zivilgesellschaft stehen der russländischen Bevölkerung in der Enge der postsowjetischen Situation, so scheint es, weder die Zeit noch die materiellen Möglichkeiten zur Verfügung.

#### 5. ALTE UND NEUE GEWERKSCHAFTEN

Dies zeigt sich auch an einem anderen Bereich der postsowjetischen Zivilgesellschaft, nämlich am Schicksal der gewerkschaftlichen Selbstorganisationsbemühungen in Russland. In den ehemaligen sozialistischen Staaten wirken in der Regel auch heute noch recht gut organisierte und entsprechend einflussreiche Großgewerkschaftsorganisationen, die als Erbschaft der Sowjetzeit meist nach wie vor

eng mit dem Administrationsapparat und darüber hinaus auch oft mit den kommunistischen Parteien beziehungsweise ihren Nachfolgern verflochten sind. Diese traditionellen Ex-Sowjetgewerkschaften, die kaum jemals aus echten Vertretungsbedürfnissen der Arbeiterschaft, sondern zumeist im Auftrag des Staates entstanden sind, müssen im Rahmen der Habermasschen Konzeption natürlich zum institutionell erstarrten Zentrum des politischen Apparates gezählt werden, auch wenn Gewerkschaften in westlichem Verständnis eher als Teil der Zivilgesellschaft angesehen werden.

Neben den ehemaligen Sowjetgewerkschaften machten sich aber nun in der postsowjetischen Zeit auch tatsächliche Einflüsse aus der zivilgesellschaftlichen Peripherie immer stärker bemerkbar. Eine Reihe von neu gegründeten Gewerkschaftsbewegungen trat auf den Plan und bemühte sich nun tatsächlich die Interessen der Arbeiter zu vertreten.<sup>10</sup> Freilich konnten sich diese alternativen und nun wohl tatsächlich eher „zivilgesellschaftlichen“ Gewerkschaften nicht annähernd über so wirksame Organisationsstrukturen wie die ehemaligen Staatsgewerkschaften erfreuen, denen es oft gelungen war, ihre „Besitztümer“ (also etwa Bürogebäude, Veranstaltungszentren, Gewerkschaftsheimen, Datschen etc.) in die postsowjetische Zeit zu retten. Zwar wurden die alten Gewerkschaften, die traditionell eher Urlaubstickets oder Theaterkarten unter ihren Mitgliedern verteilt hatten, als ihre Interessen gegenüber Arbeitgebern zu vertreten, in den letzten zehn Jahren von der unerwarteten Konkurrenz der alternativen Gewerkschaften vielfach zu bemühterem und effizienterem Handeln in den aufkeimenden Arbeitskonflikten getrieben. Nichtsdestotrotz gelang es vielen ehemaligen Staatsgewerkschaften in den osteuropäischen Ländern aber bis heute, ihren Einfluss und ihre Verbindungen dazu zu nutzen, den „revidierenden Impuls aus der zivilgesellschaftlichen Peripherie“ in seiner Wirksamkeit stark einzuschränken.

In Russland zum Beispiel, wo die alternativen Gewerkschaften in zahlreiche Berufsgruppen-, Klein- und Kleinstgewerkschaften zersplittert sind, tritt nach wie vor der Dachverband der einstigen Sowjetgewerkschaften als offizieller Vertreter der Arbeiterschaft in der Öffentlichkeit auf. Die alternativen Gewerkschaften gelang es zwar, eine Zeit lang durch spektakulärere Streikaktionen immer wieder auf sich aufmerksam zu machen. Das Bündnis von Staat und ehemaliger Staatsgewerkschaft scheint aber bis jetzt zumindest weitgehend stabil.<sup>11</sup> Von einer Aufweichung dieses Teils des monolithischen Apparates durch zivilgesellschaftliche Impulse ist wenig zu spüren.

Auch die eigentlichen Vertreter der Zivilgesellschaft, die betroffenen Arbeiter, die anfangs den Sowjetgewerkschaften vielfach nur aus Gewohnheit assoziiert blieben und für die Vertretung ihrer Rechte eher die Alternativgewerkschaften beriefen, machen mittlerweile keine großen Unterschiede zwischen ihren alten und neuen Repräsentationsstrukturen mehr. Zu sehr sind ihnen in der Regel die Machenschaften ihrer Vertreter, sowohl der einen wie auch der anderen, mit denen ihrer Regierung oder mit Korruption und Nepotismus verwoben, um anzunehmen, mit zivilen Maßnahmen, mit Protestaktionen, Demonstrationen und Streiks tatsäch-

lich viel zu bewegen. In Russland zumindest tendieren diejenigen, die monatelang schon keine Gehälter mehr gesehen haben, deren Betrieb als perspektivlos eingestuft wurde und von Schließung bedroht ist, und die, auch wenn es ihnen ein ganzes Berufsleben lang zugesichert wurde, nun keine oder nur sehr geringe Pensionen oder Arbeitslosenunterstützungen erhalten, viel eher zu Fatalismus und zum Rückzug in die Privatheit der eigenen Kleingartenwirtschaft oder des Alkoholismus, denn dazu, zu versuchen, den politischen Apparat durch zivilgesellschaftliche Aufbrüche zu erweichen.

Der neoliberale Rückzug des Staates scheint dort zurzeit keine Ersetzung durch eine Zivilgesellschaft nach sich zu ziehen, sondern eher die Differenzierung der Gesellschaft in Insider und Outsider zu bewirken, an deren Ende die Desintegration droht.

## 6. DIE MEDIEN ALS MEDIUM DER ÖFFENTLICHKEIT

Die Abhängigkeit der Fruchtbarkeit zivilgesellschaftlicher Initiativen von entsprechenden administrativen und finanziellen Rahmenbedingungen zeigt sich auch an der Geschichte der freien Presse in der postsowjetischen Gesellschaft recht deutlich. In der angespannten ökonomischen Situation nach dem Fall des Sowjetsystems waren in der russländischen Gesellschaft praktisch keine Freiräume vorhanden, in denen sich tatsächlich alternative Medien als solche dauerhaft etablieren konnten. Weil jegliche journalistische Aktivität in der angespannten wirtschaftlichen Situation stets zu einem nicht geringen Teil davon bestimmt war, einen Lebensunterhalt sichern zu müssen, konnte der Aufbruch der vielberufenen Pressefreiheit zunächst nur im Rahmen der traditionellen, bereits während der Sowjetzeit bestehenden Medienstrukturen stattfinden. So offen und engagiert eine Reihe neuer Medien dann auch den Transformationsprozess der postsowjetischen Gesellschaft begleitet haben, ihre Existenz blieb immer entweder von staatlichen Strukturen oder später dann von Finanzquellen der Wirtschaft (zum Teil dann auch ausländischer Interessensgruppen) abhängig. Eine engagierte, tatsächlich „unabhängige“ journalistische Betätigung konnte sich in der postsowjetischen Situation niemand lange leisten.

Selbst so relativ erfolgreiche Projekte wie etwa die für die jüngere russländische Geschichte so wichtige und oftmals als Beispiel „freier“ und „unbeeinflusster“ Berichterstattung herausgestellte Moskauer Radiostation „Echo-Moskvi“ konnten nie wirklich völlige Unabhängigkeit von institutionalisierten Strukturen erlangen. Zwar verdankt sich die Existenz des Radiosenders im Prinzip der Initiative einer Reihe von engagierten jungen Journalisten, Lehrern und Studenten, die die staatlicherseits (also „von oben“) proklamierte Transparenz der Perestroika-Zeit nutzten, um die Grenzen der Möglichkeit einer „freien“ Berichterstattung noch in der späten Sowjetzeit auszuloten. Schon bei seiner Gründung war der Sender aber auf die Nutzung technischer Einrichtungen des Staatsrundfunks angewiesen, ohne die die Station nie zu senden begonnen hätte. Und auch die versuchte Abnabelung von diesen staatlichen Strukturen, die 1994

zum Verkauf der Station an die „Media-Most“-Gruppe von Vladimir Gusinskij geführt hatte, führte trotz großem Engagement der einzelnen Journalisten und Redakteure nur zu noch größeren Verstrickungen des Senders in die Mechanismen der Macht. Die Firma „Media-Most“ als einer der größten „privaten“ Medienkonzerne Russlands, der neben „Echo-Moskvi“ auch der Fernsehsender NTV und zahlreiche Tages und Wochenzeitschriften gehören, ist mittlerweile zu trauriger Berühmtheit gelangt. Nachdem ihr Chef, Vladimir Gusinskij, im Frühling des Jahres 2000 wegen angeblicher Steuerhinterziehung für einige Tage ins Gefängnis gesperrt wurde, ist nun im Auftrag des Staates ein Tauziehen um die Übernahme der bislang einzigen wirklich halbwegs „privat“ zu nennenden Mediengruppe durch den Quasi-Staatsbetrieb „Gasprom“ in Gang gekommen. Dies hat manchen Beobachter veranlasst, die Pressefreiheit in Russland als faktisch bereits nicht mehr existent anzusehen.

Kontrolliert auf der einen Seite der russische Staat nach wie vor in dieser Weise die „zivilgesellschaftlichen Impulse“, die die Vermittlung zwischen Faktizität und Geltung, zwischen institutionalisiertem Kern und revidierender, legitimierender Öffentlichkeit gewährleisten soll, so sind es auf der anderen Seite mächtige ausländische Wirtschaftsinteressen, die nicht unbeträchtlichen Einfluss auf die russländische Medienlandschaft ausüben. Selbst die neuen hoffnungsträchtigen Medien des Internets etwa scheinen, wie sich im Zuge der Tschetschenien-Berichterstattung mehrfach gezeigt hat, nicht unabhängig von dieser Kontrolle. Sucht man zum Beispiel Internetseiten, die das Kriegsgeschehen nicht aus russischer, sondern aus tschetschenischer Perspektive dokumentieren, so stößt man sehr oft auf Server, die in jenen Ländern stehen, die in der internationalen Presse gerne als „islamische Schurkenstaaten“ bezeichnet werden. Und auf der anderen Seite wird auch die vielfach als „unabhängig“ propagierte Berichterstattung, wie sie etwa der Newsservice von „Radio-Liberty“ im Internet und über Kurzwellenfrequenz bietet, von den Vereinigten Staaten finanziert.

In Russland selbst gibt es, abgesehen vielleicht von einigen lokalen Initiativen, die selbst dann noch auf externe Unterstützungen angewiesen sind, keine wirklich unabhängigen Medien und in der gegebenen Situation auch kaum eine Chance für ihr Entstehen. Auch die relativ geringen Investitionen, die etwa für einen Server, für seine Bedienung und für eine LAN-Verbindung ins Internet notwendig wären, können von Interessens- und Selbsthilfegruppen von einigen hundert Leuten kaum jemals aufgebracht werden. Assoziieren sich diese dagegen mit finanzkräftigen Geldgebern oder auch nur mit Personen, die über hilfreiche Verbindungen verfügen, so geraten sie schnell in deren Abhängigkeit und büßen ihre „zivilgesellschaftliche“ Wirksamkeit ein.

## 7. SELBSTHILFE UNTER MARKTWIRTSCHAFTLICHEN BEDINGUNGEN

Dies zeigt sich anschaulich am Beispiel einer Reihe von im Prinzip bereits in der Sowjetzeit bestehenden, damals aber natürlich vom Staat finanzierten und administrierten „Selbst-

hilfegruppen“, unter anderem solchen zur Unterstützung von behinderten Personen. Um den hypertrophen Sowjetstaat einer damals als dringend notwendig angenommenen Schlankheitskur zu unterziehen, waren mit den Wirtschaftsreformen Anfang der Neunzigerjahre die bis dahin selbstverständlichen staatlichen Zahlungen an die verschiedenen Verbände zur Unterstützung von Invaliden eingestellt worden. Zwar waren ihnen in der Regel die Immobilien, in denen sie untergebracht waren, überlassen worden. Mit ein paar heruntergekommenen Büros alleine konnten die Aktivitäten dieser Verbände aber natürlich nicht fortgesetzt werden.

Nach klassisch neoliberalen Vorbild wurde deshalb von der Regierung beschlossen, die Invalidenverbände sich entlang marktwirtschaftlicher Kriterien selbst finanzieren und organisieren zu lassen. Um ihnen eine Finanzbasis zu schaffen, wurden ihnen dazu das in Russland äußerst begehrte Recht zugesprochen, alkoholische Getränke zu einem verminderten Zollsatz aus dem Ausland einzuführen. Mit dem dabei gemachten Gewinn sollten sich die Verbände und ihre Aktivitäten von da an selbst finanzieren und so zu einem effektiven, aber unabhängigen Bestandteil der zivilgesellschaftlichen Öffentlichkeit werden. Entgegen den Intentionen der Regierung hatte diese Abnabelung allerdings zur Folge, dass sich findige Unternehmensgeister, die nichts mit Behindertenbetreuung, dafür aber sehr viel mit Alkoholikahandel zu tun hatten, bei den Verbänden anbitterten. Innerhalb kürzester Zeit besetzten sie wichtige Funktionspositionen und sie wandelten nach und nach die zuvor durchaus in zivilgesellschaftlichem Sinn dem Gemeinwohl verpflichteten Verbände in Importhandelsfirmen (obendrein oftmals mit reichlich dubioser rechtlicher Grundlage) um. Die angepeilten „zivilgesellschaftlichen Impulse“, die die Organisation eines zuvor staatlich administrierten Gesellschaftsbereichs übernehmen sollten und so den erstarrten Institutionenapparat flexibilisieren und den postsowjetischen Gegebenheiten anpassen sollten, wurden auf diese Weise schnell unter Geschäftsinteressen und unter einem ökonomischen Imperativ erstickt.

## 8. SCHWACHE HOFFNUNGSSCHIMMER

Freilich sei vor dem Hintergrund der bisher beschriebenen, mehr oder weniger aus der Sowjetzeit übernommenen „zivilgesellschaftlichen“ Aktivitäten nicht zu übersehen, dass es im postsowjetischen Russland heute auch neu entstandene Formen von Öffentlichkeit gibt, die zwar dem, was hierzulande gemeinhin unter zivilgesellschaftlichen Initiativen verstanden wird, eher entsprechen dürften, die allerdings als solche auch auf eine äußerst schwierige Konstitutionsphase in den letzten zehn Jahren zurückblicken. Eine mittlerweile recht berühmt gewordene Selbsthilfegruppe ist beispielsweise die „Vereinigung der Mütter der Soldaten Russlands“, die sich in Reaktion auf die miserablen Wehrdienstbedingungen in der russländischen Armee gebildet haben. Die zweijährige Wehrdienstverpflichtung in einer von ernsthaften Finanzproblemen immer wieder geschüttelten Armee, die noch dazu mit einer mindestens einjährigen, beinahe sklavenartigen Subordination jüngerer Wehrdienst-

leistender unter die Aufsicht ihrer älteren Kollegen einhergeht – der berüchtigten „Dedovščina“ – sorgte in den letzten Jahren für eine enorm erhöhte Selbstmord- und Desertionsrate unter russländischen Soldaten. Die zahlreichen Einsätze in Krisen- und Kriegsgebieten (aktuell etwa in Tschetschenien), die vielen Unfälle, Havarien und Risiken in der Armee (aktuell der Untergang des Atomunterseeboots „Kursk“) sowie die nach wie vor paranoid aufrechtgehaltene Geheimhaltung der Militärs haben schließlich die Mütter der Soldaten dazu gebracht, auf breiter Front gegen die Verteidigungspolitik der russländischen Regierung Stellung zu beziehen.

Aus anfänglich vereinzelt Ansuchen an die Armeeführung um Auskunft über den Verbleib oder das Einsatzgebiet des Sohnes sind mittlerweile konzertierte Aktionen hervorgegangen, die die Regierungsstellen mit Tausenden von Briefen dazu zu drängen versuchen, die Kasernen menschenwürdiger auszustatten, die Lebensmittel- und Gesundheitsversorgung der Wehrdienstleistenden zu garantieren, ihre Einsatzgebiete offen zu legen, die „Dedovščina“ abzuschaffen, einen Wehersatzdienst zu ermöglichen oder allgemein etwa den Krieg gegen Tschetschenien zu beenden.

Obwohl auch die „Vereinigung der Mütter der Soldaten“ eine Reihe von schweren Rückschlägen wegstecken hat müssen und zuletzt etwa beim Untergang der „Kursk“ erleben hat müssen, wie wenig sich der Militärapparat gewillt zeigt, sich einer initiativen Öffentlichkeit zu beugen, und obwohl spekuliert werden könnte, ob der Grund für die relative Organisiert- und Konzertiertheit der Aktionen der Mütter der Soldaten nicht darin zu sehen ist, dass sie als Frauen, die in der postsowjetischen Situation aus der Teilnahme an der gesellschaftlichen Produktion wieder verstärkt an den Herd gedrängt wurden<sup>12</sup>, nicht einfach über die nötigen Zeitreserven für die Organisationstätigkeit verfügen, scheinen die Aktionen dieses Zivilgesellschaftsteils doch in der letzten Zeit Früchte zu tragen. Ob freilich gerade diese Früchte einem zivilgesellschaftlichen Aufbruch zugute kommen können, ist eine andere Frage. Das Budget des russländischen Militär-Industriellen-Komplexes ist in diesem Jahr unter der neuen Regierung Vladimir Putins wieder deutlich erhöht worden.<sup>13</sup> Den Militärs kommt dadurch eine wieder deutlich bedeutendere Stellung im postsowjetischen Russland zu, die, wie man sich leicht vorstellen kann, nicht unbedingt dazu beitragen muss, den Boden für zivilgesellschaftliche Initiativen aufzubereiten.

## 9. RESÜMEE

Im Ganzen zeigt sich am Schicksal des zivilgesellschaftlichen Aufbruchs in den Transformationsstaaten Osteuropas deutlich, wie sehr das Konzept einer Gesellschaft, die, nachdem sich ihr Administrationsapparat unter den Einflüssen von Globalisierung und Ökonomisierung als immer uneffektiver erweist, wichtige Teile ihres Daseins nun selbst organisieren soll, von bestimmten Voraussetzungen abhängig bleibt. Sowohl was die nötigen Organisationsstrukturen, die materiellen wie auch die psychosozialen Voraussetzun-

gen für eine effektive Selbstorganisation der Öffentlichkeit betrifft, muss die Zivilgesellschaft als organisch gewachsene Entität betrachtet werden, die nicht einfach, sobald der Staat beschließt, sich zurückzuziehen, aus dem Ärmel gezaubert werden kann.

## ANMERKUNGEN:

- 1 Siehe unter anderem: Der Spiegel, 45/2000, S. 94
- 2 Jürgen Habermas: *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Frankfurt am Main 1992; ders.: *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*. Frankfurt am Main 1996
- 3 Vgl. dazu ausführlicher: Jürgen Habermas: *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt am Main 1984, S. 109. Vgl. u. a. auch: Manfred Füllsack: „Geltungsansprüche und Beobachtungen zweiter Ordnung. Wie nahe kommen sich Diskurs- und Systemtheorie?“ in: *Soziale Systeme*, Jg. 4, H. 1/1998, S. 185-198
- 4 Vgl.: Habermas, *Faktizität und Geltung*, a. a. O., S. 136 f.
- 5 A. a. O., S. 427
- 6 Vgl. dazu etwa: Bernhard Schlink („Abenddämmerung oder Morgendämmerung? Zu Jürgen Habermas' Diskurstheorie des demokratischen Rechtsstaats“ in: *Rechtshistorisches Journal* 12, 1993, S. 57-69), der meint, dass „die Wirklichkeit des demokratischen Rechtsstaats, dessen intellektuelles Reich Habermas in ‚Faktizität und Geltung‘ erbaut“, die deutsche „Bundesrepublik der goldenen Achtzigerjahre“ sei. Auch Schlink betont diesbezüglich die Idealität der Konzeption. Der Habermasche Rechtsstaat sei, so schreibt er (S. 57), „ein Staat ohne tiefgreifende innere und äußere Probleme und Konflikte und ohne die Notwendigkeit schmerzhafter Entscheidungen, ein Staat der Homogenität und des Wohlstands, ein Staat, in dem sich alles harmonisch zusammenfügt: individuelle Freiheit, rechtliche und soziale Sicherheit und demokratische Offenheit. Dass dieser Staat diskurstheoretisch erfasst werden kann, versteht sich. In ihm ist gut reden.“
- 7 Vgl. dazu: Walter Laqueur: „Der Schoß ist fruchtbar noch“ – *Der militante Nationalismus der russischen Rechten*. Kindler, München 1993, S. 257 f.
- 8 A. a. O., S. 124 f.
- 9 Was verschiedentlich als Hinweis dafür genommen wurde, dass ihre ökologischen Aktivitäten in der beginnenden Perestroika nicht wirklich einen unabhängigen zivilgesellschaftlichen Aufbruch markiert haben, sondern vielmehr „von oben“ bestellt oder zumindest gefördert worden waren.
- 10 Vgl. dazu ausführlicher: Manfred Füllsack: „Sozialpartnerschaft in Russland – Überzogene Hoffnungen und beschränkte Möglichkeiten der postsowjetischen Beschäftigungspolitik“, in: *Österreichische Zeitschrift für Politikwissenschaft*, 4/2000
- 11 Nach einer längeren Geschichte nach außen getragener Opposition und interner Loyalität zur Regierung kann sich die Staatsgewerkschaft auch unter Vladimir Putin nun wieder der Gunst der Regierung erfreuen – und diese sich der der Gewerkschaft. Im Februar 2000 beschloss der Gewerkschaftsdachverband, Putin bei den kommenden Präsidentenwahlen zu unterstützen, worauf Putin die Ex-Staatsgewerkschaft erneut als primären „Treibrieme der Arbeit der Regierung mit den Arbeitermassen“ bezeichnete. Vgl.: *Izvestija* 17.2.2000. Vgl. ausführlicher dazu auch: Manfred Füllsack: „Eine Trojka mit zwei Pferden. Zum Schicksal der Sozialpartnerschaft in Russland“ in: *Zeitschrift für Gemeinwirtschaft*, 37 Jg./3-4 1999, S. 124-136
- 12 Vgl. dazu ausführlicher: Manfred Füllsack: „Von staatlich garantierter zu inoffizieller Beschäftigung. Zur postsowjetischen Arbeitsmarktsituation in Russland“ in: *Wirtschaft und Gesellschaft*, 4/1999, S. 509-518
- 13 Zu den neueren Zuwendungen des Staates für die Rüstungsbetriebe Vgl. u. a.: *Itogi* 8/2000

RAMÓN REICHERT

## EINE ERKENNTNISKRITIK DES SOZIALEN RAUMES IN DEN THEORIEN DER RADIKALEN DEMOKRATIE

Obwohl der Raum in seinen unterschiedlichen Eigenschaften eine zentrale Grundannahme im Aufbau der neueren Theorien zur Radikaldemokratie darstellt, wurde der Raum-begriff bisher nicht als Problem der *Erkenntnisbedingung* reflektiert.<sup>1</sup> Daher soll entlang der Frage, unter welchen Voraussetzungen der Begriff der zivilgesellschaftlichen „Öffentlichkeit“ bereits bestimmte Vorstellungen von Räumlichkeit impliziert, die politische Logik radikal-partizipatorischer Demokratietheorie in erkenntniskritischer Hinsicht untersucht werden.<sup>2</sup> Es geht also um das Kernproblem der ursprünglichen Setzung eines Orientierungsraums, mit welcher stillschweigend der Raum als *conditio sine qua non* vorausgesetzt wird, der die Elemente „der“ Öffentlichkeit, „des“ Sozialen oder „der“ Macht in ihrer räumlichen Bestimmbarkeit gemäß der Analogie der Erfahrung abbildbar machen soll.

Die Debatte um das Projekt einer als „expansiv“<sup>3</sup>, „agonal“<sup>4</sup>, „konfliktuell“<sup>5</sup>, „radikal“<sup>6</sup> oder „autonom“<sup>7</sup> verfassten zivilgesellschaftlichen Sphäre wird als kanonische Bruchlinie in der normativen Modellbildung partizipatorischer Demokratie aufgefasst (Rödel 1990, S. 18; Demirovic 1997, S. 156; Stäheli 1999, S. 158; Nullmeier 2000, S. 389; Schmidt 2000, S. 253). In diesen unterschiedlichen Konzepten wird der „Gedanke einer sich selbst regierenden Gemeinschaft von Bürgern“ (Barber 1994, S. 99)<sup>8</sup> zum Grundsatz erhoben, der „das Ziel eines emphatisch verstandenen Begriffs von Zivilgesellschaft, wie ihn die neuere Diskussion versteht“ (Demirovic 1997, S. 152), vorgibt und die Beschränkungen des Konzeptes repräsentativer, deliberativer Diskursöffentlichkeiten (Fishkin 1991; Habermas 1992; 1999) aufheben soll.

Erschöpft sich eine erkenntniskritische Argumentation darin, die Modellbedingungen in einer empirisch-analytischen Kritik zu reformulieren, nach welcher bloss für eine *zutreffendere* Analyse das Beziehungsfeld der Strukturbeschreibung der „Radikalen Demokratie“ untersucht und wennmöglich modifiziert werden müsse, dann würde möglicherweise eine zutreffendere Theorie der Erfahrung gelingen, nicht aber eine Prüfung der erkenntnislogischen Voraussetzung normativer Modellbildung.<sup>9</sup> Die hier formulierte erkenntnislogische<sup>10</sup> Fragestellung sucht also nicht nach Begriffen oder konkreten Inhalten, die für ein zutreffenderes Beziehungsfeld anstelle von anderen einzusetzen wären, sondern problematisiert vielmehr die im Modell vorgenommene Setzung der *Stelle*, die Struktur der Beziehung und die Voraussetzungen der Strukturbeschreibung,<sup>11</sup> die überhaupt erst eine Stelle, eine Beziehung, eine Karte oder ein Modell als Bedingung der Möglichkeit,<sup>12</sup> bestimmte Begriffe einzusetzen, ausweist. Um diese Frage der Setzung der Strukturbeziehung selbst problematisieren zu können, genügt es nicht zu fragen, ob an die Stelle des Begriffes *a* der Begriff *b* treten solle oder ob zu den *bereits* bestehenden

Beziehungen *a*, *b* noch die Beziehung *c* hinzutreten soll, sondern vielmehr die Frage nach den Voraussetzungen der Setzung einer Struktur der Beziehung. Das aber heißt, die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit räumlicher Modellbeziehungen als Axiom des Politischen zu stellen.

### DIE RAUMAUFFASSUNG ALS PROBLEM DER DEMOKRATIEKONSTITUTION

Die Behauptung des Raumes der Demokratie als einer diskursiven Konstruktion, deren „spontanes“, „selbstorganisiertes“ und „pluralistisches“ Funktionieren in einem theoretischen Blick erfasst werden könne,<sup>13</sup> stellt eine der grundlegenden Aporien radikaldemokratischer Theorie dar, die entlang der folgenden Leitsätze kritisiert werden soll:

1. Die Räumlichkeit „zunehmender Ausdehnung“ (Schmalz-Bruns 1994, S. 27 f.) radikaler Demokratie als solche kann nicht einfach aus etwas der Raum-Erfahrung zugrunde Liegendem abgeleitet werden.

2. Da es sich im Falle des Raums der „Öffentlichkeit“ oder des „Sozialen“ nicht um eine phänomenologische Beschreibung handeln kann, sondern um eine theoretische Konstruktion, kann diese dem behaupteten Raum nicht äußerlich sein.

Die Äußerlichkeit der theoretischen Konstruktion vom Raum wird sowohl von der Annahme eines *grenzenlos offenen* Raumes unterstellt, als auch von der Voraussetzung eines immer schon *bestehenden* Raumes, darin sich alles ereigne, abbilden und übersehen lasse. Liegt der Vorstellung der Demokratie die des leeren und homogenen Raumes zugrunde, dann soll *darin* das Mannigfaltige vorstellbar werden, wenn es als im Raum nebeneinander liegend vorgestellt wird. Wenn nun in der radikaldemokratischen Theorie der Raum des Politischen als universelles Schema der räumlichen Bestimmung (Abstand, Entfernung, Ausmaß, Position, Stelle, Streuung, Teilung, Kluft, Grad etc.) der theoretischen Differenzierung distinkter und diskreter Elemente gelten soll,<sup>14</sup> dann kann aber die Bestimmung des Raumes als Totalität selbst nicht mehr reflektiert werden. Denn die Bestimmung der räumlichen Universalität setzt immer schon ein Außen voraus, welches gleichermaßen die Totalität des Raumes aufhebt. Somit ergibt sich folgendes Problem: Einerseits wird das Politische *im* Räumlichen artikuliert, andererseits kann der Raum selbst nicht einer reflexiven Wendung oder in einer „freien Überschau“ (Cassirer 1994a, S. 183) unterworfen werden, ohne den Raum, wiederum von einer „Position“ oder „Stelle“ ausgehend, zu beschränken.

„Es bleibt ein nicht auflösbarer Restbestand zurück: die spezifische ‚Form‘ des Raumes lässt sich nicht konstruktiv erzeugen, sondern nur als eine Weise der Gegebenheit hinnehmen.“ (Cassirer 1994b, S. 458).

So müsste der von Cassirer urgierte, „nicht auflösbare Restbestand“ (ebd.) die eigene relative Bezüglichkeit zum Raumbegriff zu bedenken geben.

Trotzdem unterstellen Postulate radikaler Demokratietheorie den Raum in einer deterministischen Wendung der Kuratel einer gottähnlichen Schau, vermöge welcher sich der demokratische Raum als ein vollkommen durchlässiger oder kommunizierbarer Raum vollende und zu sich selbst komme.<sup>15</sup> Wenn radikaldemokratische Partizipation mit dem möglichen Raum der Gleichheit und der Freiheit gemäß der Analogie der Erfahrung in eins fällt, dann wäre dem Raum der Demokratie nichts mehr äußerlich. Ausgehend von der Annahme eines immer schon *bestehenden* und *gegebenen* politischen Raumes, darin Vielfältiges koexistiere, kann demnach nur noch über die Zugänge, Zugangsbestimmungen und Grenzziehungen verhandelt werden, da (von der Theorie) nichts mehr zugelassen wird, was „der“ Demokratie als eine an und für sich seiende räumliche Totalität äußerlich sein könnte:

„Jeder Pluralismus bedarf einer Grenze, die es ermöglicht, jene auszuschliessen, welche die Prinzipien der liberalen Demokratie nicht anerkennen. [...]Es] müssen Kriterien existieren, die entscheidbar machen, was zugelassen werden kann und was nicht“. (Mouffe 1993a, S. 13)

Müsste aber nicht – so lautet die Kernfrage und der hauptsächliche Einwand dieser Untersuchung – der pragmatischen Fragestellung nach den Weisen und prozeduralen Techniken der Erschließung politischer Räumlichkeit als Mittel und Vehikel für die empirisch-gegenständliche Anwendung eine primordiale Orientierung der „Stellen“, „Positionen“, „Verhältnisse“, „Lagen“, „Felder“, „Orte“, „Beziehungen“, „Zentren“, „Grenzen“, „Sphären“, „Schranken“, „Ränder“ und deren „Besetzungen“, „Ein“- oder „Ausschlüsse“ das Problem des Raumes als Bedingung oder Mittel der Erkenntnis zu bedenken geben?<sup>16</sup>

Claude Lefort und Maurice Gauchet bezeichnen die Form einer Gesellschaft als „symbolisches Dispositiv“ (Lefort/Gauchet 1990a, S. 97 ff.), welches sie zur formgebenden Instanz der gesellschaftlichen Realität erklären. Diese Formgebung verstehen sie unter anderem als Sinnggebung, da Grundunterscheidungen zwischen dem Wahren und Falschen oder dem Gerechten und Ungerechten „den gesellschaftlichen Raum überhaupt erst intelligibel machen“ (Marchart 1999, S. 123). Die Behauptung, Grundunterscheidungen könnten sich in einer „Sinnggebung“ in den „gesellschaftlichen Raum“ einschreiben, beruft sich auf eine Metaphysik des Raumes als den einen, einigenden und alleinigen Raum. Der Raum wird demnach als frag- und bedingungslos *anwesend* und *verfügbar* angenommen. Die Intelligibilität des Raums aber kann nicht erst dadurch hergestellt werden, dass soziale Unterschiede, denen die Wirkung des Intelligiblen als *causa efficiens*, als bewirkende Ursache, einfach unterstellt wird (Marchart 1999, S. 123). Einen das Soziale konstituierenden Raum setzen auch Lefort und Gauchet fraglos voraus, wenn sie das „symbolische Dispositiv“ (1990, S. 205) als „formgebend“ behaupten. Dieses „symbolische Dispositiv“ fällt nach Lefort und Gauchet dem Register des Symbolischen als formgebende Instanz

zu, wobei die *Gegebenheit* der Form als „Sinnggebung“ und „Inszenierung“ nicht einsichtig gemacht wird. Die Grundunterscheidungen wie „wahr/falsch“, „gerecht/ungerecht“, „legitim/illegitim“ gehen aus einer ursprünglichen Setzung hervor, die einfach als gegeben vorausgesetzt wird: „Wir erfahren Gesellschaft immer schon als geformt, sinnhaft und sich selbst repräsentierend“ (Marchart 1999, S. 124). Dieses *soziale a priori*, das „unsere“ Erfahrung determinieren soll, wird mit einem „integralen, umfassenden Raum“ (Marchart 1999, S. 124) in eins gesetzt, ohne jedoch die Annahme einer analogischen Abbildbarkeit politischer Grundbestimmungen im Räumlichen geschweige denn den Raum als Mittel der Erkenntnis zu begründen. Da der Raum überhaupt erst durch die Einschreibung sozialer Grundunterscheidungen intelligibel gemacht werden soll, wird diesem eine denkunabhängige Wirklichkeit unterstellt, wodurch aber eine elementare Konstitutionsbedingung des Politischen und der politischen Philosophie fragwürdig werden muss.

Die gemäss „Einheitlichkeit“, „Substanz“ oder „Essenz“ vorgenommenen Differenzierungen und Positionierungen der Kollektiv- und Individualsubjekte (nach „Klasse“, „Schicht“, „Gruppe“, „Gemeinschaft“, „Geschlecht“ oder „Ethnizität“) ist ein zentraler Kritikpunkt der politischen Philosophie der Radikaldemokratie (vgl. Laclau / Mouffe 1991; Lefort / Gauchet 1990). Doch andererseits wird das Bekenntnis zur Analyse formallogischer Strukturprinzipien von einem remystifizierenden Vokabular wie „Spannung“<sup>17</sup>, „Wettbewerb“<sup>18</sup>, „Konflikt“<sup>19</sup> oder „Kraftlinien des gesellschaftlichen Feldes“ (Lefort/Gauchet 1990, S. 104) begleitet, welches in ontologische Befunde mündet wie: „In der Demokratie ist die Macht ihrem Wesen nach anonym“ (ebd. S. 113), oder:

„Jede hegemoniale Position beruht auf einem instabilen Gleichgewicht ... . Wenn die Pluralität sozialer Logiken ... für eine Spannung charakteristisch ist, erfordert sie auch eine Pluralität von Räumen, worin die sozialen Logiken konstituiert werden können“. (Laclau / Mouffe 1991, S. 234)

Existenzaussagen wie, „Öffentlichkeit entsteht im Moment des Konflikts“ (Marchart 2000, S. 24), gehen Bildungen von Gegensatzbegriffen voraus wie „Konsens / Konflikt“. Hierbei wird dem neuen Allgemeinbegriff „Konflikt“, der den alten („Konsens“) verdrängen soll, die Eigenschaft zugeschrieben, den gesamten „sozialen Raum“ zu durchdringen – eine Annahme, welche die Metaphysik einer ausnahmslosen Erreichbarkeit in einem einheitlichen Orientierungsraum voraussetzt.

Die Homologie „Konflikt-Gleichheit“ soll vermittels der Annahme quantitativer Valenz zum Ergebnis „zunehmender Ausdehnung“ (Schmalz-Bruns 1994, S. 27 f.) führen, von welchem schliesslich auf mysteriöse Weise das normative Postulat des Guten-an-Sich abgeleitet wird: „Jeder räumt dem Anderen den Platz ein“ (Walzer 1996, S. 79). Von dieser räumlichen Schematisierung quantitativer Vergrößerung wird die Konstitution der „expansiven Demokratie“ (Warren 1992, S. 8 f.) abgeleitet, die von den „Aktivbürgern“ als eigenmächtige Konstitutionsleistung hervorgebracht wird und das Prinzip der Maximierung von Partizipationschancen ge-

nerieren soll. Da die Pluralisierung im räumlichen Nebeneinander ein Kernstück im Aufbau der Theorie radikal partizipierender Demokratie darstellt, verdient sie daher besondere Aufmerksamkeit – zumal es, wie zu zeigen sein wird, ein erkenntnislogisches Problem nach sich zieht. Von *Konstitution* kann mit Bezug auf bestimmte Raum-Begriffe gesprochen werden, nicht aber in Bezug auf Räumlichkeit als solche, insofern der Aspekt des Nebeneinander unableitbar ist. Versuche, den Raum als Ergebnis von Konstitutionsleistungen darzustellen, werden zirkulär, wenn sie von irgendwelchen Verhältnissen ausgehen, die bereits räumlichen Charakter haben. Die Bestimmung relationaler Verhältnisse setzt demzufolge stillschweigend einen gemeinsamen Raum als „unendlich großen Ort“ (Bahr 1994, S. 389) voraus, der sich im Agens des „Aktivbürgers“ permanent radikal-demokratisch „erweitern“ oder „ausdehnen“ (Laclau / Mouffe 1991, S. 194) soll. Sofern die Konstitution des Raumes der Demokratie als solcher behauptet wird, liegt eine *petitio principii* vor, da mit dem Begriff der „Ausdehnung“ immer schon von einem Modus der Räumlichkeit ausgegangen wird. Von einer Art der Räumlichkeit kann aber nicht auf den Raum als solchen geschlossen werden, ebenso wenig wie auf der Grundlage endlicher Ausdehnung die Konstitution eines unendlichen Raumes abgeleitet werden kann.

Dieses Konzept politischer Pragmatik determiniert zwar qua Verräumlichung partizipatorische Akteure und ihre Handlungen, erkennt jedoch den Begriff des Raumes nicht als Gegenstand der eigenen Methode. So wird etwa die mögliche Partizipation der „Aktivbürger“ als Bedingung der „Ausdehnung“ oder der „Erweiterung“ von Demokratie schlechthin festgelegt, als ob die *res extensa* als Schema des Politischen Selbst-Evidenz besäße. Darüber hinaus wird in diesem Demokratiekonzept aus den quantitativen Bestimmungen der *res extensa* als demokratischer Raum (Maximierung der Partizipationschancen) das Gute-an-Sich der Demokratie abgeleitet (Oakeshott 1962, S. 127; Rödel et. al. 1989, S. 36; Barber 1994, S. 103). Somit wird die Seinsgewissheit eines bereits zuhandenen Raumes zum Kronzeugen „der“ Demokratie. Durch den bestimmten Artikel „die“ Demokratie (und nicht „eine“ Demokratie) wird „die“ Demokratie als ein in ihrer Eigenart beständiges und universelles Subjekt der Geschichte und Trägerin von bestimmten Eigenschaften resubstantialisiert. Ähnliche Probleme ergeben sich in der Annahme von konventionell vorherrschenden „Sprachspielen“ (Marchart 2000, S. 20), die von einer sozial konstruierten „symbolischen Dimension“ (Lefort/Gauchet 1990, S. 100) generiert werden sollen und das Grund-Folge-Problem implizieren.

Die hier formulierte Problemstellung erschöpft sich jedoch nicht darin, die Möglichkeit, das Politische *im* Raum analogisch abzubilden, wie es der radikal-demokratische Ansatz der *sozialen Konstruktion* als Grundannahme formuliert, nach welchem der politische Raum als immer schon *anwesende* Aufzeichnungsfläche für diskursiv erzeugte „Identitäten“ (Mouffe 1993b, S. 62) unterstellt wird, erkenntniskritisch zu hinterfragen. Sondern sie will unreflektierte Voraussetzungen des Raumes auch dahingehend zu prü-

fen, inwiefern räumliche Vorstellungen politische Probleme in pragmatischer Hinsicht *bedingen*. Das politische Wissen nach seinen epistemologischen Voraussetzungen zu untersuchen, bedeutet, die Fragestellung, wie politisches Wissen sich in seinem Korrelat der Verräumlichung *innerhalb* eines vorgegebenen Raumes „besser“ zurecht finden könnte, indem dessen Elemente „besser“ aufgezeichnet, gegliedert, vermittelt werden könnten, erkenntniskritisch zu wenden. Anstatt dessen wäre die Frage zu stellen, *inwiefern Vorstellungen von Räumlichkeit politische Probleme schlechthin bedingen oder womöglich generieren*. Denn der Akt der räumlichen Setzung, mit der das Soziale in der Sonderung der räumlichen Stellen oder in der Verknüpfung der Handlungszwecke mit räumlichen Zielen als differenzierende *Lagebestimmung* konstruiert werden soll, stellt für den Aufbau der objektiven „Welt“, „Wirklichkeit“ oder „Realität“ des Sozialen eine *grundsätzliche* Voraussetzung dar (vgl. Hacking 1999, S. 7-99).

So vermag möglicherweise die Problemstellung, inwiefern die von partizipatorischen DemokratietheoretikerInnen ins Feld geführten normativen Argumente von räumlichen Grundannahmen abhängen, die dem politischen Problem unhinterfragt vorhergehen, beizutragen, *das in Aussicht gestellte emanzipatorische Projekt demokratischer Selbstregierung erkenntniskritisch zu hinterfragen*.

## DIE DOPPELNATUR DES RAUMES

Der aufklärerischen, liberaldemokratischen Theorie gilt die freie Meinungsbildung in einer diskursiv verfassten politischen Öffentlichkeit als der zentrale politische Mechanismus selbstregierten Handelns (Demirovic 1997, S. 152). Für die neuere theoretische Debatte dieses Begriffs gilt die radikal-demokratische Kommunikationstheorie nach Habermas als Grundlage für die bundesdeutsche kritische Gesellschaftstheorie (Schmalz-Bruns 1989, S. 22).

Die Funktionsvoraussetzung einer radikal-demokratischen, deliberativ-prozeduralistischen Demokratie liegt nach Habermas in der dichotomen Sphärentrennung des Politischen. Die *erste Sphäre* bestimmt er als eine authentische nichtvermachtete *Öffentlichkeit*, die sich auf eine funktionierende bürgerliche Gesellschaft gründet (insbesondere auf nichtgovernmentale Assoziationen in der Sphäre der Zivilgesellschaft). Die *zweite Sphäre* stellt die rechtsstaatlich institutionalisierte, freiheitliche *Meinungsbildung* im Parlament und in den Gerichten dar (Habermas 1992). Insofern ist der Kern der prozeduralistischen Demokratie im Zusammenwirken *zweier Formen der Volkssouveränität* zu sehen: einer *rechtlich institutionalisierten* Volkssouveränität und einer *nichtinstitutionalisierten* (Maus 1992). Andererseits definiert Habermas den Begriff der „Öffentlichkeit“ als das institutionelle Zentrum der herrschaftskritischen Zivilgesellschaft in formaler Hinsicht als eine politische Entität, die dem Staat als feindlicher „Macht“ und „entfremdeter“ Politik in einer metaphysischen Kluft entgegengesetzt ist (Habermas 1992, S. 626). „Zivilgesellschaft“ und „Staat“ werden *per se* als zwei voneinander abgesonderte und örtlich geschiedene *Sphären* bestimmt, deren qualitative und modale Unter-



schiede in Begriffen wie „Einflussbereich“ oder „Wirkungskreis“ (Habermas 1987, S. 29) als räumlich ausgedehnt, durch ein schlichtes Distanzverhältnis von „Hier“ und „Dort“, vorgestellt werden. Dieses Distanzverhältnis ist ein zentrales Moment zahlreicher Begründungen der „Zivilgesellschaft“, die allesamt von einer Kritik des sozialstaatlichen Paternalismus, Bürokratismus und Etatismus geprägt sind (vgl. für die bundesdeutsche Debatte Rödel u. a. 1989, S. 180 ff.; Frankenberg 1994, S. 1996). In dieser Doppelnatur des Politischen tritt der Sozialstaat der Gesellschaft als externe Sphäre gegenüber. Theoretiker wie Benjamin Barber (1994) vertreten entlang der Leitvorstellung der Doppelnatur des Politischen wie Rousseau die These, dass die Repräsentativdemokratie notwendig die Partizipation zerstöre. Dieser Auffassung zufolge generiert die ontologische Doppelnatur des Politischen den Dualismus von „Entfremdung“ und „Selbstbestimmung“, demzufolge als einzige Alternative die Selbstermächtigung der radikal partizipatorischen Demokratie die Demokratie *sui generis* retten kann.

Insofern die Dichotomie „Zivilgesellschaft“ / „Staat“ nicht einfach empirisch vorgefunden werden kann, geht dieser Setzung die stillschweigende Annahme eines politischen Raumes voraus, der als bereits vorhanden angenommen sein muss, *darin* der Staat dann als getrennte Sphäre der Zivilgesellschaft äußerlich sein kann. Denn die Vorstellung von *neben* einander liegenden und einander äußerlichen Sphären, muss die Vorstellung des Raumes bereits zu Grunde liegen. Demnach kann die Vorstellung des Raumes nicht aus den Verhältnissen der Setzung „Zivilgesellschaft“ / „Staat“ abgeleitet sein, sondern diese Setzung ist selbst erst durch die Vorstellung des Raumes bedingt.

Der Dualismus „Zivilgesellschaft“ / „Staat“ basiert demnach auf der sozialontologischen Voraussetzung einer politischen Doppelnatur, demzufolge „Zivilgesellschaft“ ein einheitliches politisches Subjekt, unabhängig von dem ihm als äußerlich bestimmten Staat, darstellt. Homolog mit dieser topologischen Absonderung der Sphäre der „Zivilgesellschaft“ kann „Macht“ – wie im Folgenden erörtert wird – überhaupt erst distanzierbar und zum generierenden Prinzip der Sphäre des Staates werden. Insofern „der“ Staat (DORT) als Inhaber der Bestimmung „Macht“ charakterisiert ist, wohingegen „die“ Zivilgesellschaft (HIER) die Eigenschaft „Freiheit“ kennzeichnet – und folglich die Bestimmung „Macht“ der Zivilgesellschaft *sui generis* äußerlich sein soll –, werden die Begriffe „Staat“ und „Zivilgesellschaft“ als Träger oder Inhaber von Bestimmungen unter dem Aspekt der Substanz-Theorie aufgefasst. Zivilgesellschaft wird im Verhältnis des HIER hier als *eigentümliche* Sphäre hypostasiert. Aufgrund dieser *räumlichen* Absonderung der Zivilgesellschaft kann erst die ontologische Achse zum „Staat“ oder zur „Macht“ als gegenüberliegender Pol hergestellt werden. Dieser ontologischen Doppelnatur von „Selbstbestimmung/Fremdbestimmung“ geht aber ein Distanzverhältnis von „HIER/DORT“ voraus, das sich in der Zwei-Sphären-Theorie manifestiert.

Der „gut funktionierenden Öffentlichkeit“ entspricht nach der Theorie der freien Meinungsbildung bei Habermas in einer diskursiv verfassten politischen Öffentlichkeit eine

„nichtvermachtete Kommunikationsstruktur“ (Habermas 1993, S. 172). Folgt man Habermas' Dichotomie von „Zivilgesellschaft“ und „Staat“ als *per se* voneinander abgesonderte und örtlich geschiedene *Sphären*, dann impliziert das Zurückdrängen der Macht auch eine Art der Mächtigkeit, nämlich die Selbstermächtigung der „Zivilgesellschaft“, die ihr fremde Macht als solche zu erkennen und zurückzudrängen. Insofern ist die ihrem eigenen Anspruch unterworfenen „Zivilgesellschaft“ selbst eine Art der Mächtigkeit, die auf mysteriöse Weise ermächtigt ist, zumindest das ihr Fremde aus ihrer Nähe in die Ferne zu verdrängen und einzuschränken.

Die Definition der Zivilgesellschaft als politische Entität wie etwa als „freie Assoziation *jenseits* (H. v. A.) des Staates“ (Marchart 2000, S. 20), als „Gesellschaft gegen einen potenziell totalitären Staat“ (Dubiel 1994, S. 74), die sich „vollständig vom Staat ablöst“ (Lefort 1990a, S. 49), erweist sich jedoch als paradoxe Bestimmung, da „Zivilgesellschaft“ und „Staat“ *per definitionem* in einem Bezugsverhältnis zueinander stehen und sich dieser Annahme zufolge wechselseitig bedingen. Die Behauptung eines „Jenseits“ führt aber ein transzendentes Reich ein, wodurch *jeder* Bezug notwendig entfallen muss. In diesem absolut abgesonderten Reich „jenseits“ des Staates werden in den normativen Theorieansätzen radikaler Demokratie in der Folgebestimmung die positiven Werte des Handelns „verortet“. Generell gilt die zivilgesellschaftliche Sphäre des „Jenseits“ als *Abwesenheit von Herrschaft*. Gleichzeitig soll mit der metaphysischen Abtrennung einer autonomen Sphäre der Zivilgesellschaft auch der gesamte Wertekatalog in den den jeweiligen Sphären zugeordneten Dichotomien verortet werden. Der Begriff des „Jenseits“ firmiert als kriterielles Merkmal binär angeordneter Prädikate für eine dichotom strukturierte Moralordnung entlang der Gegensatzpaare: „Selbst/Fremd“, „Freiheit/Zwang“, „Aktivität/Passivität“, „Motivation/Gehorsam“, „Vielfalt/Einheit“, „Offenheit/Geschlossenheit“, „Öffentlichkeit/Privatheit“, „Gemeinschaft/Individuum“, „Autonomie/Herrschaft“. Wird die räumliche Sonderung von „Zivilgesellschaft“ und „Staat“ nicht als gegeben oder universell, sondern als ein Schema der politischen Vernunft angenommen, so kann die ontologische Gegenüberstellung von zwei sich äußerlichen *Sphären* „Zivilgesellschaft“ „Staat“ vom Fixsternhimmel einer politischen Universalie losgelöst und – als historisch und sozial bedingt – relativiert werden. Mit der erkenntniskritischen Fragestellung einhergehend, müssen auch die mit der Sphärenteilung homolog verknüpften „charakteristischen“ Prädikate der politischen „Zustandsbeschreibung“ (wie z. B. „Freiheit“ versus „Zwang“, „Konsens“ versus „Gewalt“) in ihrer metaphysischen Gegensätzlichkeit infrage gestellt werden.

Diese ontologische Doppelnatur von These und Antithese situiert Habermas in der Metaphorik feudaler Machtakkumulation, insofern er „Kritik“ als „Belagerung“ in der politischen Metaphorik des Belagerungs- und Stellungskrieges gegenüber einem Machtzentrum begreift:

„Kommunikative Macht wird ausgeübt im Modus der Belagerung. Sie wirkt auf die Prämissen der Urteils- und Entscheidungsprozesse des politischen Systems ohne Eroberungsab-

sicht ein, um in der einzigen Sprache, die die belagerte Festung versteht, ihre Imperative zur Geltung zu bringen“ (Habermas 1992, S. 626).

Habermas geht in seiner Theorie der Zivilgesellschaft von einem kommunikativ gehegten Kriegszustand zwischen den sich als feindliche Mächte gegenüberstehenden Entitäten „Zivilgesellschaft“ und „Staat“ aus. Die Figur des Intellektuellen definiert Habermas demzufolge als Feldherrn, der das Substrat der „Öffentlichkeit“ zu mobilisieren versteht. Wird der „Staat“ als negative Kehrseite der hypostasierten Nicht-Determiniertheit „Zivilgesellschaft“ bestimmt, wie Laclau und Mouffe kritisieren, dann wird dieser „Dualismus zu einer Beziehung von Grenz-Fronten“ (Laclau / Mouffe 1991, S. 79). In Anbetracht des damit verknüpften argumentativen Fehlschlusses, dass der Sphäre des „Staates“ die Spezifik der Determination nachweisbar ist und dass hieraus der notwendige Charakter einer Sphäre ableitbar sein müsse, verweisen Laclau und Mouffe auf die irrtümliche Grundannahme der Realopposition von „Zivilgesellschaft“ und „Staat“:

„... der vermeintliche Dualismus ist ein Pseudo-Dualismus: seine beiden Pole befinden sich nicht auf der gleichen Ebene“. (Laclau / Mouffe 1991, S. 80)

Nicht nur der von Habermas territorial vorgestellte Krieg der Sphären, sondern die Metaphorik der „Zivilgesellschaft“ sind in Verräumlichungen idealer „zivilgesellschaftlicher“ Konflikte verwickelt, die die horizontale „Ausweitung der öffentlichen Sphäre“ (Schmidt 2000, S. 256) mit dem normativen Gebot „allgemeine Gleichheit“ homologisieren. In diesem homogenen Raum „des Politischen“ begegnen sich soziale Subjekte wie die „Zivilgesellschaft“ und der „Staat“ als „Träger“ spezifischer Eigenschaften auf *ein und derselben Ebene*. Mit der dadurch „gewonnenen“ räumlichen Charakteristik einer *horizontalen Ebene* als Eigenschaft der „Zivilgesellschaft“, die der *vertikalen* Ordnung als Eigenschaft des „Staates“ entgegensteht, wird versucht, den Unterschied von Abstraktionsbegriffen räumlich, in der Analogie der Erfahrung, abzubilden. Schließlich wird an ein Orientierungsprinzip des Raumes, dem Begriffspaar „vertikal/ horizontal“ ein „Typus“ von Herrschaft oder Macht geknüpft. Entlang dieses vektoriellen Orientierungsschemas soll schließlich der gesamte soziale Raum binär erschlossen werden und die räumliche Charakteristik von „Zivilgesellschaft“ und „Macht“ als topologischer Widerspruch festgemacht werden:

„Denn mit der Spaltung von Macht und Zivilgesellschaft entfaltet sich eine Dimension der Äußerlichkeit als Dimension der gesellschaftlichen Identität. Durch die Macht bezieht sich die Gesellschaft auf ihr Außen als auf jenen von ihr entfernten virtuellen Ort ...“. (Lefort / Gauchet 1990S. 113)

Andererseits impliziert die Staat-Gesellschaft-Konzeption selbst eine Vertikalität, insofern die „Zivilgesellschaft“ vom „Staat“ beherrscht wird. Diesbezüglich soll die „Zivilgesellschaft“, welcher die Substanz der „Horizontalität“ zu eigen ist, vertikale Ordnungsschemata, die dem Staat genuin als Eigenschaft zugerechnet werden, „zurückdrängen“. Mit dieser theoretischen Verlagerung der vertikalen Staat-Gesellschaft-Konzeption auf das Prinzip wechselseitiger Verpflichtung und horizontaler Anerkennung soll Demokratisierung zur „bürgerchaftlichen Gemeinschaftsaufgabe“ (Franken-

berg 1996, S. 202) werden. Die Feststellung, dass „Zivilgesellschaft“ und „Staat“ sich als wechselseitig ausschließliche Entgegensetzungen gegenüberstehen, setzt ein sicheres *Terrain* voraus, dass jedoch nicht einfach als vorfindlicher Wesensgrund der Dinge aufgefasst werden kann, sondern von der analytischen Unterscheidung selbst hervorgebracht wird. Mit der Berufung auf ein *Terrain* als ursprünglichem Ausgangspunkt sichert sich die analytische Unterscheidung einen sicheren Standort, von dem ausgehend, die Trennung der Sphären vorgenommen werden soll.

Im Falle des Begriffs der „Gleichheit“ geht es darum, dass von der räumlichen Analogiebildung erwartet wird, den empiristischen Subjektivismus, darin „Gleichheit“ als selbstverständliche psychologische Tatsache für die Erklärung des Prozesses der Begriffsbildung gilt, abzulösen und „Gleichheit“ als „anonymes“ (Lefort / Gauchet 1990, S. 113) Formalprinzip der Demokratie zu etablieren. Die Bestimmung der „Gleichheit“ irgendwelcher Elemente impliziert jedoch bereits eine bestimmte *Hinsicht*, in welcher die Elemente als gleich oder ungleich bezeichnet sein sollen. Die Feststellung einer grundsätzlichen „Gleichheit“ allein genügt nicht für die Argumentation einer politischen Theorie der Demokratie, weil sie – wie Ernst Cassirer in seiner Theorie der Begriffsbildung in „Substanzbegriff und Funktionsbegriff“ herausarbeitet – der „Identität“ (H. v. A.) der Hinsicht, des Gesichtspunkts, unter welchen die Vergleichen stattfindet“ (Cassirer 1994b, S. 33) verhaftet bleibt.

Der Begriff der Öffentlichkeit als institutionelles Zentrum der Zivilgesellschaft bietet die Grundlage für die These einer radikalen „Indeterminiertheit der Demokratie“ (Lefort 1990b, S. 262) und das Plädoyer für die „Emanzipation der Differenz und des Besonderen“ (Walzer 1983, S. 316).

In Claude Leforts und Marcel Gauchets Demokratietheorie wird dieser „Ort“, der die Spaltung von „Macht“ und „Zivilgesellschaft“ strukturiert, als „leere Stelle“ ausgewiesen, an dem es konstitutiv unmöglich sein soll, sich als absoluter Beobachter über das Gemeinwesen einzurichten:

„Dieser Ort gehört nicht zu unserem Handlungsfeld, doch gerade aufgrund dieser Abwesenheit zählt er in diesem Feld und organisiert es zugleich. Und gerade weil dieser Ort abwesend ist, umschreibt sich der gesellschaftliche Raum von ihm aus. Die den Menschen gegebene symbolische Versicherung, sich auf *ein und demselben* Felde zu begegnen, verleiht ihren Handlungen eine gewisse Wirksamkeit, ohne dass die Ebene, auf der sich ihre gemeinsame Zugehörigkeit bewahrheitet, jemals Gestalt annehmen müsste“. (Lefort / Gauchet 1990, S. 101)

Lefort und Gauchet postulieren eine „leere Stelle“ der Vergesellschaftung und weisen diese als „abwesenden Ort“ aus, der nicht zum „gesellschaftlichen Handlungsfeld“ gehört, dieses aber insgesamt strukturiert. Auf welche Weise diese „symbolische Versicherung“ den „Menschen“ gegeben ist, wird von den Autoren jedoch nicht einsichtig gemacht, sondern fraglos behauptet. Weiters wird die „Spaltung“ zwischen „Zivilgesellschaft“ und „Macht“ in ontologischen Oppositionen von Innen/Aussen, Abwesenheit/Anwesenheit und besetzt/unbesetzt verschränkt. Dass darüberhinaus diese „symbolische Versicherung“ empirisch niemals

realisiert werden kann, wie behauptet wird, aber den „Menschen“ – dessen ungeachtet – als regulative Idee „gegeben“ ist und ihr Streben bestimmen soll, lässt vermuten, dass diese „Gegebenheit“ auf ein transzendentes Äußeres, das unvermittelt „wirksam“ ist, rekurriert. Dieses transzendente Äußere, das gleichermaßen als Herrens signifikant auf mysteriöse Weise wirken soll und ein homogenes (nämlich „*ein und dasselbe*“, siehe Zitat oben) Feld strukturiert, verweist wiederum auf das Konzept der ursprünglich gegebenen (im Reich des Imaginären?) Trennung der Sphären, zwischen denen nachträglich der „Mensch“ (Lefort / Gauchet 1990, S. 101) zu vermitteln hätte. Die räumliche Umsetzung dieser „symbolischen Versicherung“ kann aber erst möglich werden, indem Lefort und Gauchet diese in einen immer schon vorausgesetzten Raum projizieren. Die Annahme, dass der Pol des „abwesenden Ortes“ „den Menschen“ (ebd.) im Erfahrungsbezug unvermittelt und transzendent gegenübersteht, führt eine ontologische Opposition ein, die als unüberbrückbare Kluft zwischen Subjekt und Objekt etabliert wird und schließlich zu nichts anderem führen kann als zum erkenntnislogischen Problem der unauflösbaren Antinomie.

Der von Lefort und Gauchet entwickelte Begriff der „leeren Stelle“ (nicht „Leerstelle“), der von zahlreichen Autoren als geeignetes Analyseinstrument für die Demokratietheorie übernommen wurde (vgl. Rödel 1990; Marchart 1999), ist mit dem der Kategorie adiectum zugehörigen Attribut „leer“ verknüpft, das „die“ charakteristische Eigenschaft der „Stelle“ bezeichnet, nämlich die, „leer“ zu sein.

Wird die „leere Stelle“ als für jeden *erreichbar* und *besetzbar* ausgewiesen, dann figuriert die Stelle nicht als uneinholbare, unbesetzbare Differenz der durchgängigen Schematisierung des Raums, sondern ist in einer als „durchlässig“ normierten Räumlichkeit fixiert, welche bereits *vollkommen* orientiert und erschlossen sein soll. Diese Imagination einer vollkommenen Erschließbarkeit des „sozialen Raums“ ist in das territorialisierte Problem der Techniken der „Besetzung“ verwickelt. Entscheidend ist, dass mit der stets möglichen Usurpation der „leeren Stelle“ nur noch kriegslogistische Fragen der rechtzeitigen Erschließung und Grenzziehung oder marktlogische Fragen des *agenda setting* verhandelt werden können. Um der Aporie totaler Demokratisierung zu entgehen, sollen Begriffe wie „Zugang“ oder „Grenze“ wieder stillschweigend einen grundsätzlichen Mangel an Stellen, Orten oder Gegenden einführen, d. h. eine Knappheit von Handlungs- oder Lebensraum. Wenn aber die „leere“ Stelle der Macht nicht von jedem *gleichermaßen* besetzbar sein kann, dann impliziert dies, dass der „soziale Raum“ an der „Überfülle“ seiner Akteure leidet.

Radikaldemokratische Kritiken wie jene von Laclau, Mouffe oder Lefort richten ihre kritische Aufmerksamkeit auf marxistische Gesellschaftstheorien, welche sie der Metaphysik der *Substanz* oder der *Essenz* entlang der Begriffsbestimmungen der „Identität“, der „Ideologie“, der „Klasse“, der „Gesellschaft“ oder des „Geschlechts“ überführen. Doch die ausschließlich am Substantialismus oder Essentialismus interessierte Kritik übersieht indes, dass der Substanzvorstellung die Vorstellung räumlicher Determination vorausgeht und diese bedingt. So emergiert zwar die Verwendung des

bestimmten Artikels für die Subjektkonstitution „der“ Zivilgesellschaft als „Träger“ der Handlung und als „Subjekt“ der Geschichte eine Substanzvorstellung, kann aber erst unter der Voraussetzung ihrer räumlichen Determination konstituiert werden. Daher erscheint es nicht verwunderlich, dass zwar in vielen neueren Texten zur „Radikalen Demokratietheorie“ die substantialistische oder essentialistische Konzeption der Gesellschaft scharf kritisiert wird, die eigene Argumentation jedoch erneut entlang substanztheoretischer Begriffsbestimmungen verläuft, die man zuvor noch als überwundene Metaphysik der politischen Theorie bezeichnet hat. Insbesondere die der Begriffsklärung unterlegte Raummetaphysik liefert zahlreiche Anhaltspunkte der Unterstellung eines einfach vorfindlichen Wesensgrundes der „Zivilgesellschaft“ respektive des „Staates“.

Am Beispiel des anlässlich politischer Programmatik um „alternative Demokratieformen“ (Vorwort, siehe Marchart 2000, S. 7) entstandenen Textes von Oliver Marchart zum Projekt der Zivilgesellschaft „Drei Formen der Zivilgesellschaft. Radikale Demokratie und die politische Rolle der Philosophie“ soll die paradoxe Verwendung von Raummetaphern spezifiziert werden. Die Begriffsbestimmung der Zivilgesellschaft wird von Marchart widersprüchlich und inkonsequent vorgenommen und zeigt große theoretische Schwächen. So wird etwa Zivilgesellschaft selbst als „Raum“ beschrieben, „in dem eine kontingente und vorübergehende Legitimationsbasis der Gesellschaft immer wieder aufs Neue verhandelt und errichtet werden muss“ (Marchart 2000, S. 23). Im darauf folgenden Satz schrumpft die Zivilgesellschaft allerdings wieder zu einer Ortschaft, denn: „Zivilgesellschaft ist jener Ort, an dem Gesellschaft sich instituiert und Macht über sich selbst ausübt“ (ebd.). Auch im zivilgesellschaftlichen Republikanismus nach Marchart bleibt der „Ort“ der Macht konstitutiv leer, damit Zivilgesellschaft entstehen kann: „Macht“ und „Zivilgesellschaft“ schließen sich *vice versa* aus und sind einander äußerlich: „Ein radikaldemokratisches Projekt wird demgemäß die Trennung zwischen Macht und Zivilgesellschaft aufrechterhalten“ (Marchart 2000, S. 23). Diese apodiktisch aufgestellte Behauptung steht aber in klarem Widerspruch zur ein paar Sätze davor gemachten Behauptung, wonach „Zivilgesellschaft ... Macht über sich selbst ausübt“. (Marchart 2000, S. 23). Da aber eine der Macht „äußerlich“ gegenüberstehende Zivilgesellschaft weder als „Raum“ noch als „Ort“ „über sich selbst Macht ausüben“ kann, müssen die Axiome des Autors notwendig als widersprüchlich zurückgewiesen werden. Da Marchart seinen „Zivilgesellschaftsbegriff“ jedoch auf Axiome aufgebaut hat, die für den Autor als grundsätzlich akzeptiert und selbstverständlich gelten, muss mit dem Nachweis der Verwendung widersprüchlicher Axiome auch gleichzeitig der weitere Aufbau der Argumentation folgewidrig und daher als politisches Theoriekonzept untauglich werden. In dieselbe Widersprüchlichkeit begibt sich auch Ulrich Rödel, der in folgendem Zitat die Zivilgesellschaft gar zum Subjekt der Geschichte ermächtigt, darin sich diese selbst durch Emanzipation vollende, indem sie Macht über sich selbst ausübe:

„Indem auf der phänomenalen Ebene der sozial wirkungs-

mächtigen symbolischen Repräsentationen der Ort der Macht körperlich und personell leer wird, kann andererseits die neue symbolische Repräsentation oder neue gesellschaftlich imaginäre Bedeutung einer autonomen (Zivil-)Gesellschaft sich entfalten und die Erfahrung ihrer Mitglieder der Zivilgesellschaft mit ihrer eigenen Geschichte zu bestimmen beginnen. Dies ist die symbolische Grundlage dafür, dass die autonome Zivilgesellschaft darangehen kann, ihr emanzipatorisches und zivilisatorisches geschichtliches Projekt ins Werk zu setzen, nämlich zu versuchen, die Macht über sich selbst auszuüben und ihre Geschichte ohne die heteronome Bevormundung durch eine von ihr unabhängig verkörperte und angeeignete Macht selbst zu bestimmen". (Rödel 1990, S. 22)

Eine sich selbst von der „bevormundeten Macht“ befreiende und gleichzeitig sich selbst ermächtigende Zivilgesellschaft, die, obwohl der Ort der Macht für ihre Konstitution leer bleiben muss, Macht über sich selbst und ihre „Mitglieder“ (sic!) ausüben muss, läuft auch in der Demokratietheorie Rödels auf eine Aporie hinaus.

Um diesen *discursus* am Laufen zu erhalten, ist in den normativen Theorien der Zivilgesellschaft der Intellektuelle aufgrund seiner monopolisierten Vermögen „Rationalität und herrschaftskritisches Verhalten“ (Demirovic 1997, S. 153) ermächtigt, „Öffentlichkeit“ herzustellen und „problem-lösende Diskurse zu Fragen allgemeinen Interesses“ (Habermas 1992, S. 443) im elitär-intellektuellen Wettstreit durchzusetzen:

„Weil Öffentlichkeit in der Topographie an zentraler Stelle im Vorhof zur Macht platziert ist, ist sie immer umkämpftes Gebiet. Akteure der Gesellschaft versuchen, ihre Themen durchzusetzen und ihre Meinungen als verallgemeinerbare Meinungen zu plausibilisieren“. (Gerhards / Neidhardt 1991, S. 40).

In normativer Hinsicht opponiert der Intellektuelle als sprachmächtiger Wortführer nicht gegen die Herrschaft an sich, sondern gegen eine „nicht mit rationalen Argumenten gerechtfertigte Herrschaft“ (Brunkhorst 1989, S. 436) – gleichermaßen unterstellt Habermas mit der unermüdlichen Problematisierung der Zustimmung der Regierten den Regierten eine „Mentalität“, die in der Willensmetaphysik kulminiert, „besser regieren zu wollen“.<sup>20</sup>

Vermittels der intellektuellen Einhegung der Regeln des Diskurses können Äußerungen nur dann Geltung beanspruchen, wenn sie den Regeln rationalen Argumentierens, der wohlgegliederten Rede, zu folgen wissen. Mit dieser Gewissheit der Regelbefolgung vermag der Intellektuelle die unartikulierten Äußerungen der sich an öffentlichen Plätzen häufenden Massen, das Zischen und Pfeifen, das Stöhnen und Stampfen, in regelbestimmte Aussagen zu transformieren. Dem Intellektuellen wird unterstellt, über das Mehrwissen zu verfügen, die universalistische Basis-moral im empirischen Ereignis der zusammengeworfenen Affekte und Leidenschaften zu erkennen und diese in eine taktvolle und wohl temperierte politische Rede zu übersetzen, damit das ortlos gewordene Gerede wieder im Takt und Aufbau einer räumlich gegliederten Artikulation zur Fassung komme, um überhaupt von den Repräsentanten des Staatsapparats verstanden zu werden. Das heißt, das Stimmengewirr in kommunikative Macht umzusetzen, die in administrativ verwendbare Macht transformiert wird (Haber-

mas 1992, S. 532 f.). Somit bleibt im „Vorhof“ der Staatsmacht die intellektuelle Artikulation konstitutiv auf die Reproduktion der „legitimen Sprache“ (Bourdieu 1990, S. 15) bezogen, die nicht teleologisch auf das Gehör des Staatsapparates bezogen ist, *sondern einen Geltungsdiskurs für sich beansprucht, was überhaupt als öffentlich gelten darf.*

Jean-François Lyotard hebt in seiner Untersuchung „Das Grabmal des Intellektuellen“ die „Idee der Universalität“ als Legitimationsbedingung des Intellektuellen hervor. Intellektuelle begreift er als:

„Geister, die vom Standpunkt des Menschen, der Menschheit, der Nation, des Volks, des Proletariats, der Kreatur oder einer ähnlichen Entität aus denken und handeln. Sie identifizieren sich mit einem Subjekt, das einen universellen Wert verkörpert; sie beschreiben und analysieren von dieser Position aus eine Situation oder Lage und folgern, was getan werden muss, damit dieses Subjekt sich verwirkliche oder wenigstens seine Verwirklichung voranschreite.“ (Lyotard 1985, S. 10)

Mit dem Anspruch auf Universalität wird die Figur des Intellektuellen dem Experten gegenübergestellt. Der Experte kann sich auf fachspezifische Fähigkeiten und Kenntnisse berufen, die er in der Regel in einer Ausbildung erworben und durch Prüfungen nachgewiesen hat. Dem Intellektuellen wird eine „Sprachkompetenz“ unterstellt, die ihre größten Effekte „aus den Möglichkeiten der Polysemie“ beziehen soll, Allgemeinbegriffe, die Gegensätze vereinigen,

„wenn die gemeinsame Sprache von Sprechern mit unterschiedlichen Intentionen und Interessen produziert und rezipiert wird – zu allen sozialen Gruppen zu sprechen und von allen gesprochen zu werden“ (Bourdieu 1990, S. 15).

Der Intellektuelle „officialisiert“ die mündlich sich verflüchtigende Sprache der öffentlichen Sphäre, ihm ist unterstellt, die unterschiedlichen Sprechweisen zu einer praktischen Übereinkunft neutralisieren zu können, die er als allgemeine Normen der legitimen Rede der Zivilgesellschaft in der schriftlichen Kodifizierung (Programm, Manifest, Grundsätze) lizenziert. Diese Positionierung des Intellektuellen als „Übersetzer“ wird adäquat in Habermas' Topographie des Politischen transformiert, insofern Habermas das „Hier“ der Öffentlichkeit als „Vorhof“ der Staatsmacht (Habermas 1987, S. 29) bestimmt. Der Übergang vom einen zum anderen ist durch ein Richtungsverhältnis determiniert, wobei die vorwärts gerichtete Orientierung des Angreifenden, des intellektuellen Aktivsubjektes, der das Gesetz des Handelns vorgibt, dem Intellektuellen als Vorhut der Zivilgesellschaft, gleichsam innewohnt. Dem die diskutierende Öffentlichkeit hegenden Intellektuellen wird unterstellt, den zwanglosen Zwang des besseren Arguments hervorzubringen und die Seinsgewissheit der inneren Gesetzmäßigkeit der homogen machtfreien Sphäre zu verbürgen, die als kritisches Korrektiv der staatlichen Sphäre diametral als „kommunikative Macht“ (Habermas 1987, S. 29) gegenüberstehen soll.

Folgt man der Annahme der agonalen Verfassung der Zivilgesellschaft, dann müssten auch die Theorien „über“ Öffentlichkeit miteinander in Konflikt liegen. *Dass aber die normativen Theorien der Öffentlichkeit selbst diskursive Ereignisse unter vielen anderen sind, wird in keinster Weise reflektiert.* Im Gegenteil. So werden etwa nach wie vor me-

taphysische Irrtümer wie etwa die „Gesetzmäßigkeit der Geschichte“, die „übergesellschaftlichen Normen“ oder die „Herrschaft im Namen von ...“ einem *falschen* Bewusstsein zuschreibbar (Mouffe 1988, S. 13). Im Wettstreit um das, was als „öffentlich“ gelten darf, wird folglich in den normativen Ansätzen das Verhalten *jedes Einzelnen* einem rigiden Universalismus allgemein gültiger Prinzipien unterworfen.

## DER GRENZENLOSE RAUM

Gegenüber der Sphäre der Öffentlichkeit als Kommunikationsgemeinschaft bei Habermas, darin die Vermögen der sprachlichen Ausdrucksformen über Position, Stellung und Zugang im öffentlichen Raum entscheiden, entwickelte das Autorenkollektiv Ulrich Rödel, Günter Frankenberg und Helmut Dubiel in ihrem Buch „Die demokratische Frage“ (1989) einen Begriff von Zivilgesellschaft, der die programmatische Beschränkung öffentlicher Meinungs- und Willensbildung aufheben sollte.<sup>21</sup> Darin soll der „offene Raum“ unmittelbar vom plural definierten Volk konstituiert werden, allerdings wird je schon ein *Innenraum* der Demokratie antizipiert, denn: „innerhalb [des offenen Raumes] soll sich das Projekt demokratischer Selbstregierung des Volkes entfalten“ (Rödel u. a. 1989, S. 17). Infolge dieser Setzung wird ein normativer Raumbegriff entwickelt, der *grenzenlos offen* sein soll und durch keine „Beschränkungen“ im Prozess seiner radikaldemokratischen „Ausdehnung“ gehindert werden darf. Gleichfalls ist diese Raumvorstellung dem Begriff des Politischen bei Claude Lefort und Marcel Gauchet zugrunde gelegt: „Dem gesellschaftlichen Raum droht das Verschwinden, sobald man versucht, ihn abzuschließen“ (Lefort / Gauchet 1990, S. 100). Zentrale Leitvorstellung einer pluralistischen Konzeption von Demokratie ist der „expansionistische Politikentwurf“ (Schmidt 2000, S. 256): alle, die kommunizieren, sollen unmittelbar durch ihr Handeln den öffentlichen Raum „erweitern“, da seine „Grenzen“ permanent zur Disposition stehen (Rödel u. a. 1989, S. 17).

Der Begriff der Zivilgesellschaft wird nicht als kontroverielle Form konsensueller Herrschaft bestimmt, sondern kritisch *jeder Form* von Herrschaft entgegengestellt; hinsichtlich des Raumkonzepts gilt:

„Idealerweise ist die zivile Gesellschaft ein Handlungsraum von Handlungsräumen: alle sind aufgenommen, keiner bevorzugt.“ (Walzer 1996, S. 79)

Von diesem Ansatz ausgehend, betrachten Fürsprecher der partizipatorischen Theorie wie Barber oder Benhabib die Demokratie als eine „Lebensform“ (Barber 1994, S. 99 ff.) oder „Seinsweise“ (Benhabib 1996), die nach Möglichkeit zu verallgemeinern sei. Wird aber die Raumerfahrung nicht als Bedingung der Erkenntnis bestimmbar, sondern geht sie aus einem dem „Menschen“ innewohnenden Sein und seinen Äußerungen hervor, so firmiert der Raum folglich in seiner allbegründenden Beschaffenheit als „existierendes Uding“ (Kant KrV B56). Dadurch wird der Raum aber wiederum als Substanz-Kategorie behauptet. Ihm werden wiederum eindeutig ein Wesen und Wesensmerkmale unterstellt, zumal von seiner Beschaffenheit gesprochen wird, die ihm zu eigen sein soll. Nach diesem radikaldemokratischen

Ansatz repräsentiert die Verfassung nicht mehr „substantielle“ und „immergültige Werte“ (Rödel u. a. 1989, S. 63; vgl. auch Lefort / Gauchet 1990, S. 98; Laclau 1990, S. 13; Laclau / Mouffe 1991). Die zivilgesellschaftliche Sphäre ist nicht einem Allgemeinwillen unterstellt, in dessen Name ein partikulärer Sprecher das Recht hätte, die *Stelle* der Macht zu *besetzen* und die gesamte Gesellschaft aus der Fülle der in Anspruch genommenen Macht zu lenken und ihr einen Einheitswillen aufzuherrschen. Dieser öffentliche Raum wird durch Verfassungsnormen repräsentiert, mit denen sich der pluralisierte „Volkssouverän“ die Kommunikationsrechte vorbehält (Demirovic 1997, S. 156).

Dieser Ansatz der Zivilgesellschaftstheorie umfasst – im Unterschied zu dem der Öffentlichkeit, wie ihn Habermas formulierte (Habermas 1992, S. 626) – alle gesellschaftlichen Bereiche, einschließlich des Staates. Da das Recht an der öffentlichen Kommunikation nicht nur formal verstanden wird, sondern gegebenenfalls sich der Intervention der sozialpolitischen Sozialpolitik verdankt, sollen antidemokratische Einstellungen (Rechtsextremismus) ihre materielle Grundlage verlieren (Rödel et. al. 1989, S. 190). So sollen durch Sozialalimentierung Meinungsäußerungen regulierbar werden. Wenn nun in der Zivilgesellschaft aber wiederum normativ geregelt wird, auf welche Weise man sein politisches Interesse äußern darf, damit es akzeptabel wird, dann kann der Raum öffentlicher Kommunikation nicht „offen“ oder „grenzenlos“ sein. Da Kommunikationsrechte nur für „allgemeine“ und „richtig verstandene“ demokratische Interessen eingesetzt werden dürfen, nicht aber für undemokratische und falsch verstandene, sind nur bestimmte Positionen im öffentlichen Raum repräsentiert. Demgegenüber werden bestimmte Positionen aus dem öffentlichen Raum „verdrängt“. So wird dieser vermeintlich offene „Raum der symbolischen Selbstrepräsentation der Zivilgesellschaft“ (Demirovic 1997, S. 159) wiederum von jenen, die in diesem Raum nicht präsent sind, in seiner Legitimität infrage gestellt.

Der soziale Raum der Radikaldemokratie wird nicht mehr als ein Raum begriffen, der dem Subjekt als Rätsel gegenübersteht, darin der Bürger dem fremden Wechselspiel der Kräfte unterworfen ist und ihn von außen her ergreift und überwältigt, sondern dieser Raum wird als Inbegriff möglicher Produktion und Produktivität aufgefasst. Die Dämonie der fremden, unheimlichen Sphäre des „Staates“, darin die „Macht“ ursprünglich haust und sich von „dort“ (ausgehend von einem fremden Äußeren) ausbreitet, ist durch die zivilgesellschaftliche Sphäre nicht einmal und für immer gebannt, sondern soll in „ihrem eigenen“ *Raum der Möglichkeit* immer wieder aufs Neue erschaffen und produziert werden. Hierbei wird aber die ontologische Achse „Zivilgesellschaft“-„Staat“ aufrechterhalten, insofern immer ein „Rückfall“ in die determinierenden Raumverhältnisse staatlicher Natur droht.

Die Annahme eines „grenzenlosen“ Raums der „Totalpolitisierung“ (Guggenberger 1995, S. 87) führt zu einem erkenntnislogischen Widerspruch. Vorausgesetzt ist die Möglichkeit analoger Abbildbarkeit von „Freiheit“ und „Gleichheit“ auf die Sphäre der Zivilgesellschaft. Dies impli-

ziert die Annahme einer Totalität räumlicher Verhältnisse, insofern alle räumlichen Verhältnisse in der Form eines gleichzeitigen Nebeneinanders figurieren sollen. Es kann aber keine widerspruchsfreie Ordnung aller Ortbestimmungen geben, weil der Ort nicht fixierbar sein kann, von dem ausgehend, der gesamte Raum in seiner Totalität überblickbar oder objektivierbar wäre. Demnach kann weder die Spekulation einer omnipräsenten Kommunikation, die überall zugleich möglich sein soll, aufrechterhalten werden, noch die Schematisierung des Raumes vom Standpunkt eines *per se* unerreichbaren Ortes. Die Vorstellung eines „grenzenlosen“ Raums des Politischen hält das Soziale in seiner Gesamtheit im Räumlichen für abbildbar, darin sich alle sozialen Subjekte wieder erkennen können, was schlechthin auf eine totalitäre Usurpation hinausläuft, da sich in diesem Raum alles ereignen soll, was als „demokratisch“ verstanden und anerkannt wird. Die „Offenheit“ der zivilgesellschaftlichen Sphäre stößt spätestens an den Grenzen ihrer Theorie auf ihren Antagonismus, der sich nicht auf ein ihr Äußeres abschieben lässt.

„Öffentlichkeit ist also von einem inneren Widerspruch und dessen Dialektik durchzogen. Im Namen von Öffentlichkeit wird für die immer weitere Realisierung von Kommunikationsfreiheiten gestritten; und im Namen von Öffentlichkeit wird für die Selbstbegrenzung der Kommunikationsfreiheiten ... gesprochen. Damit Öffentlichkeit nicht in Totalitarismus umschlägt, muss sie sich bescheiden und Regeln der ... ständigen Einschränkung ausbilden.“ (Demirovic 1997, S. 156).

Die mit dem Raumattribut „grenzenlos“ verknüpfte Kommunikation der Bürger soll durch keine auktoriale oder autoritäre Instanz, auch nicht durch die Prinzipien der Kommunikation (Habermas 1992), beschränkt werden. Im Zentrum der Kritik im Aufsatz „Radical Democracy: Modern or Postmodern?“ (1988) von Chantal Mouffe steht dieser kommunikationstheoretisch formulierte Universalismus rationaler Argumentation, durch welche die Teilnahme an der Öffentlichkeit kommunikativ gerechtfertigt werden soll und nicht kommunikationsfähige Subjekte von der Kommunikationspolizei ausgeschlossen werden. Darüberhinaus formuliert Mouffe in ihrem Aufsatz die erste Fassung ihres Projekts einer „Radikalen Demokratie“, die sich unmittelbar im Gründungshandeln der „Aktivbürger“ (Mouffe 1988, S. 13) aktualisiert. Hierbei behält Mouffe die alten Dichotomien bei, versetzt sie jedoch nur in ihrer asymmetrischen Bezüglichkeit:

„Der Universalismus wird nicht verworfen, sondern partikularisiert; es bedarf einer neuen Art und Weise der Artikulation zwischen dem Universalen und dem Partikularen“ (Mouffe 1988, S. 13).

Die Spekulation, dass Kategorien wie „Universalismus“ und „Partikularismus“ Subjekte sind, die Sprechweisen entwickeln könnten, geht davon aus, dass diese so etwas wie Lebewesen wären, was nicht einsichtig ist. Die Annahme eines pluralen und partikularen Universalismus zieht eine klassische demokratietheoretische Aporie nach sich, da mit der universellen Inanspruchnahme von Gleichheit und Freiheit jeder Standpunkt und folglich jede Orientierbarkeit der Demokratie entfallen würde (Demirovic 1997, S. 156). Um diese Drohung eines grenzenlosen Horizonts zu bewältigen,

wird eine Verzeitlichung durch Prozeduralisierung und der damit verknüpfte Mangel an räumlicher Ausdehnung als das kriegslogistische Problem der *rechtzeitigen* Besetzung von Orten eingeführt. Die so genannte „prozedurale demokratische Revolution“ (Rödel u. a. 1989, S. 63) ist allerdings durch eine ihr *vorgängige* Subreption an den durch die Verfassung instituierten öffentlichen Raum verbunden, „*innerhalb* [H. v. A.] dessen das Projekt demokratischer Selbstregierung des Volkes sich entfalten soll“ (Rödel u. a. 1989, S. 17). So geht die Behauptung, dass es eine „leere“ Stelle der „Macht“ gäbe, bereits von der Selbstverständlichkeit aus, dass es eine bereits bestehende Auszeichnung der „Stelle“ gäbe.

Auf eine kurze Formel gebracht, definiert die neuere Theorie der Zivilgesellschaft entgegen substanztheoretischer Konzepte das Soziale als Inbegriff relationaler Bestimmbarkeit. Anstelle der *Setzung* von Eigenschaften, die den Dingen als Substanz inhärieren, soll die *Setzung* von Beziehungen treten. Mit dieser *Setzung* soll sich gleichermaßen ein sozialer Raum konstituieren, wobei allerdings die Bedingung der Möglichkeit der *Setzung* selbst sowie die damit einhergehende Bestimmung der Stellen, Elemente, Beziehungen, Beziehungsfelder und Strukturen – d. h. der Akt der Distinktion des Politischen selbst – nicht einsichtig gemacht wird, sondern bedingungslos vorausgesetzt wird: nämlich der schöpferischen *creatio ex nihilo* unterstellt wird. So geht die ursprüngliche *Setzung* aus der mystifizierten *Kraft* der setzenden Behauptung selbst hervor, bleibt also unvermittelt und entzieht sich primordial jeglicher nachvollziehbaren Begründung. Insofern wird ein Raum vorausgesetzt, dem ein Sein *für* die *Setzung* unterstellt ist, das er *neben* und *vor* der Projektion des Symbolischen haben soll. Der Raum bietet demnach eine fraglos angenommene Dimension für einen Bestand symbolischer Ordnung, die sich produktiv schöpferisch einfach in diesen als *Behältnis* einzuschreiben vermöge. Angenommen wird also ein leerer Raum, der vom Symbolischen erfüllt werden könne, um das Soziale hinsichtlich seiner Unterschiede räumlich zu gliedern.

Mit der Annahme eines relationalen Distanzverhältnisses verknüpft sich die Vorstellung, dass damit gleichermaßen die Vielfalt die Einfalt ablösen könne, dass die verschiedenartigsten Beziehungen gebildet werden können, dass sich also ein pluraler Raum der Möglichkeiten entfaltet, darin man frei und leicht beieinander wohnen könne, der als Bedingung des Regierens schlechthin gelten soll. Dieses Denken des Politischen geht von einem Möglichkeitsraum aus, der integrativ wirkt.

Damit nicht nur ein kontinuierliches Werden im demokratischen Raum vorherrscht, wird im Kraftakt einer ursprünglichen *Setzung* eine prinzipiell *besetzbare* Stelle eingeführt, die als diskontinuierliche Taktierung das Werden skandiert und deren funktionale Bestimmung darin liegt, den Fluss mannigfaltigen Werdens zur diskreten Form herunterzurechnen. Die Substantialität der Macht soll sich also inhaltlich als Eigenschaft auflösen, aber dennoch formal bestimmbar werden als Stelle. Macht soll als regulative Größe kontrollierbar werden, indem ihr ein Ort zugewiesen wird, eine ursprüngliche Hegung des Ortes. Die Anbindung

des Hegemonialen an die Hegung des Ortes entspricht dem klassischen Problem der Technik des Wissens, nämlich die Gliederung des Mannigfaltigen der Erscheinung und ihre Verknüpfung „an die Form des begrifflichen Zusammenfassens und des begrifflichen Trennens, an eine Synopsis“ (Cassirer 1985, S. 100).

Der politische Raum drückt sich als normative Ordnung aus und unterscheidet sich von daher ebenso vom empirisch-physikalischen Raum wie auch vom geometrischen Raum. So sind die Orte und Richtungen des sozialen Raums mit bestimmten Qualitäten behaftet, die sich nicht als geometrische Bestimmungen oder als physikalische Eigenschaften beschreiben lassen. Nähe und Ferne zwischen den Sphären „Zivilgesellschaft/Staat“ bezeichnen nicht primär räumlich fixierbare, wahrnehmbare Grade der Anschauung in einem Orientierungsraum geometrischer Verhältnisse. Die Entfernung zwischen den Standpunkten der Gegner lässt sich als mannigfaltige Folge diskreter Zahlen nicht metrisch ausdrücken, sondern findet nach dieser Logik ihren Ausdruck in der affektiven Beziehung qualitativer bestimmter Interessen – wie es etwa der Begriff des „Interessenskonfliktes“ nahe legt, wonach der demokratische Raum durch Affekte der Anziehung oder der Abstossung konstituiert sein soll. Diese vom Subjekte generierte Motivation zur Orientierung eröffnet Orte, Positionen und Stellen. Die Sphäre der „Zivilgesellschaft“ wird nicht als Raum der Geometrie in Betracht gezogen, sondern als Raum, in dem Bezugspunkte der räumlichen Orientierung die Positionen eines Subjektes markieren, dem ein „Bedürfnis nach Handeln“ unterstellt ist.<sup>22</sup>

Voraussetzung der Orientierung ist das Wissen um den eigenen Standort, von dem ausgehend, überhaupt erst Handeln als Positionsbestimmung für eine Orientierung möglich ist. Solche Definitionsversuche dienen dem Ziel, demokratische Pluralität als Räumlichkeit (Orte, Positionen, Stellen) aus etwas der subjektiven Raumerfahrung (Bedürfnis, Stimmung, Intention) zugrunde Liegendem abzuleiten. Damit ist der Weg frei zur Bestimmung des demokratischen Raumes als *Lebensraum* einer Konkurrenzdemokratie, darin ein grundsätzlicher Mangel an Ausdehnung und folglich an Orten, Positionen und Stellen herrscht. Um sich in der Sphäre der „Zivilgesellschaft“ als handelnder „Aktivbürger“ behaupten zu können, muss sich der „Aktivbürger“ im kompetitiven Prinzip demokratischer Äußerungen im „Wettstreit“ und im „Kampf“ gegen rivalisierende und bereits „vorherrschende Sprachspiele“ (Marchart 2000, S. 20) durchsetzen. Mit der Annahme „vorherrschender Sprachspiele“ ist der „Aktivbürger“ immer schon einer vorausgehenden Subreption unterworfen. Wenn der Raum der radikalen Demokratie als permanenter sozialer Konflikt definiert ist, dann kann er nicht zugleich „offen“ und „grenzenlos“ sein, denn wo jeder unter Maßgabe einer grundsätzlichen Not räumlicher Ausdehnung seinen Weg geht, ist die „Erweiterung“ des Raums an die „Herausdrängung“ aus dem Raum gebunden. Nach der Logik des Wettbewerbs der Konkurrenzdemokratie herrscht ein Kampf um die Plätze – vorausgesetzt ist also eine primordiale Knappheit an sozialem Raum.

Unter diesem Aspekt spielt die Raummetaphysik für die Letztbegründung der Seinsgewissheit der Demokratie eine entscheidende Rolle:

„Rückgriffe auf quasi-transzendente Rechtfertigungen und totalitäre Usurpationen ergeben sich als nicht auszuschließende Möglichkeit aus der Logik des öffentlichen Raumes der Zivilgesellschaft“ (Demirovic 1997, S. 156).

Auf eine kurze Formel gebracht, wurde, obwohl der Raum für den Aufbau der angesprochenen politischen Demokratietheorien einen grossen Stellenwert darstellt, der Relevanz des *Raumproblems* keine Aufmerksamkeit zuteil. Insofern der Raum nicht als Problem der *Erkenntnisbedingung* oder als ein *Mittel der Erkenntnis* reflektiert wird (vgl. Kant KrV B 81),<sup>23</sup> sondern fraglos – allen möglichen politischen Orientierungen und Lagebestimmungen zugrunde liegend – als gegeben vorausgesetzt ist, bleibt die hier besprochene Theorien der Demokratie dem Reich der Mannigfaltigkeit der Metaphembildung verhaftet. Verlässt man sich allerdings auf diese Seinsgewissheiten, dann kann es nur noch um Grenzziehungen, Entfernungen, Orientierungen, Besetzungen, Öffnungen und Schließungen gehen: *Techniken* der Erschließung der physikalischen Räumlichkeit, die dem Raum wiederum nur als rätselhaftem Gegenstand gegenüberstehen.

#### ANMERKUNGEN:

1 Vgl. Kant KrV B 81

2 Vgl. Belah 1985; Lefort 1988; Mouffe 1988; Rödel et. al. 1989; Laclau 1990; Lefort/Gauchet 1990; Laclau / Mouffe 1991; Habermas 1992; Warren 1992; Etzioni 1993; Barber 1994; Laclau 1994; Dubiel 1994; Putnam 1994; Hirst 1994; Fishkin 1995; Frankenberg 1996; Benhabib 1996; Walzer 1996; Habermas 1999; Giddens 1999

3 Vgl. Warren 1992, S. 11

4 Vgl. Conolly 1991, S. 178f

5 Lefort / Gauchet 1990, S. 114

6 Laclau / Mouffe 1991, S. 218-238

7 Vgl. Rödel 1990, S. 16

8 Noch deutlicher wird der Bezug auf die Herstellung eines „offenen Raumes“, der unmittelbar vom plural definierten Volk konstituiert werden soll, bei Rödel u. a. herausgestellt: „innerhalb [des offenen Raumes] soll sich das Projekt demokratischer Selbstregierung des Volkes entfalten“ (Rödel u. a. 1989, S. 17).

9 Nach Cassirer besteht die entscheidende „Frage der Logik“ im erkenntniskritischen System Kants, an welches sich die hier formulierten Fragen anlehnen, „darin, dass wir mit der Reflexion der Vernunft über sich selbst, über ihre Voraussetzungen und Grundsätze, ihre Probleme und Aufgaben, beginnen; die Reflexion über die ‚Gegenstände‘ wird folgen, wenn erst dieser Ausgangspunkt sichergestellt ist“ (Cassirer 1994c, S. 161). Die Methode der Erkenntniskritik ist metatheoretisch ausgerichtet, insofern sie nicht auf Erkenntnistheorie eingeschränkt bleibt (vgl. Cassirer 1994b: „Diese Ordnung des Wissens aber ist es, durch die wir, in der erkenntnistheoretischen Betrachtung, die Ordnung der Gegenstände bestimmen“, S. 144). Während die Frage der Erkenntnistheorie von der Voraussetzung ausgeht, dass Erkenntnis eine durch Vorstellungen vermittelte Beziehung zwischen Subjekt und Objekt ist und dass gewisse Eigenschaften von Vorstellungen als Kriterien ihrer objektiven Gültigkeit angesehen werden können, hat es die Erkenntniskritik hingegen mit der Frage zu tun, unter welchen Bedingungen Erfahrung von Gegenständen als möglich begriffen werden kann. Die Erkenntniskritik fragt nach den „Bedingungen

- möglicher Erfahrung“ (Kant KrV B 799), jedoch weder hinsichtlich ihrer objektiven Faktizität unabhängig vom Erkenntnissubjekt, noch hinsichtlich der Vermögen des erkennenden Subjektes und seiner Vorstellung.
- 10 Die epistemische Logik versucht, die zentralen Begriffe der Erkenntnistheorie logisch zu rekonstruieren. Sie untersucht nicht die Frage, ob oder unter welchen Bedingungen eine Aussage wahr ist, sondern unter welchen Voraussetzungen eine Aussage etwa als „fraglos“ oder „einsichtig“ vorausgesetzt wird oder etwa als „beweisbar“ oder „objektiv gültig“ firmiert.
  - 11 In seinem Werk „Der logische Aufbau der Welt“ unterscheidet Carnap zwei Arten der Gegenstandsbeschreibung, die Eigenschaftsbeschreibung und die Beziehungsbeschreibung. Die Strukturbeschreibung, die für viele Theoretiker der radikalen Demokratietheorie in Abgrenzung zur substanztheoretisch vorbelasteten Eigenschaftsbeschreibung als vorbildlich gilt, ist Teil der Beziehungsbeschreibung: „In einer Strukturbeschreibung wird nur die Struktur der Beziehung angegeben, d. h. der Inbegriff aller ihrer formalen Eigenschaften.“ Als formale Eigenschaften einer Beziehung nennt Carnap solche, die „sich ohne Bezugnahme auf den inhaltlichen Sinn der Beziehung und auf die Art der Gegenstände, zwischen denen sie besteht, formulieren lassen“ (Carnap 1961, S. 13).
  - 12 „Mit einem Worte: es ist unserer Vernunft nur möglich, die Bedingungen möglicher Erfahrung als Bedingungen der Möglichkeit der Sachen zu brauchen; keinesweges aber, ganz unabhängig von diesen, sich selbst welche gleichsam zu schaffen, weil dergleichen Begriffe, obzwar ohne Widerspruch, dennoch auch ohne Gegenstand sein würden“ (Kant KrV B 799).
  - 13 „Die Zivilgesellschaft setzt sich aus jenen mehr oder weniger spontan (Hervorhebung v. A.) entstandenen Vereinigungen, Organisationen und Bewegungen zusammen, welche die Resonanz, die die gesellschaftlichen Problemlagen in den privaten Lebensbereichen finden, aufnehmen, kondensieren und lautverstärkend in die politische Öffentlichkeit weiterleiten.“ (Habermas 1992, S. 443)
  - 14 Kant führt, um die Anwendung der reinen Verstandesbegriffe auf die sinnlichen Anschauungen zu ermöglichen, ein transzendentes generatives Prinzip ein, das Schema, welches er als ein „Produkt und gleichsam ein Monogramm der reinen Einbildungskraft a priori“ (KrV, B 177) bestimmt. „Ein solches ‚Schema‘, auf das sie alle intellektuellen Vorstellungen beziehen muss, um sie dadurch sinnlich fassbar und darstellbar zu machen, besitzt die Sprache in ihren Benennungen für räumliche Inhalte und Verhältnisse“ (Cassirer 1994a, S. 152).
  - 15 „Das Politische bzw. die Sphäre des Politischen bezeichnet dann den Ort, von dem aus die autonome Zivilgesellschaft Macht über sich selbst auszuüben, ihre eigene Geschichte hervorzubringen vermag.“ (Rödel 1990, S. 16)
  - 16 Gemäß der in der Einleitung vorgenommenen Einschränkung der Fragestellung. Damit soll der Einwand der Behauptung eines Allgemeinurteils berücksichtigt werden.
  - 17 Laclau / Mouffe 1991, S. 234 f.; Mouffe 1993a, S. 65
  - 18 Walzer 1996, S. 94
  - 19 Belah 1985, S. 34; Rödel 1990, S. 17
  - 20 Mit dem in seinen späten Schriften entworfenen Konzept der „Repressionshypothese“ kritisierte Michel Foucault Vorstellungen eines *äußerlichen* Verhältnisses von Macht und Subjektivität. Als Alternative zur Machttheorie der „Repressionsmacht“ asymmetrischer Unterdrückung und statischer Ausbeutung gemäß der Topographie von Oben-Unten, Zentrum-Rand, Basis-Überbau, Zivilgesellschaft-Staat, Politik-Markt entwickelte Foucault ein Analysekonzept. Dieses ermöglicht, die liberal-demokratische Regierungsform als einen spezifischen Rationalitätstyp zu definieren, darin spezifische Aussageordnungen und normative Bewertungsstrategien generiert werden. Mit dem Konzept der Regierungsmentalität, welches die Begriffe *gouverner*, das Regieren, und *mentalité*, die Denkweise, verknüpft, vollzieht Foucault eine epistemologische Wende, insofern er sich vom Standpunkt der Ideologiekritik des „falschen Bewusstseins“ zurückzieht und so einer erkenntnistheoretischen Reflexion überhaupt erst einen Denkraum eröffnet.
  - 21 Eine systematische Kritik an einem kommunikationstheoretisch formulierten Universalismus rationaler Argumentation, durch welche die Teilnahme an der Öffentlichkeit gerechtfertigt werden soll, äußert auch Chantal Mouffe in „Radical Democracy: Modern or Postmodern?“ (1988), worin sie in einer ersten Fassung ihr Projekt einer „radikalen Demokratie“ formuliert.
  - 22 Deliberative Verfahren übernehmen die Funktion der Ermöglichung und Beförderung von Präferenzläuterung bzw. der Moralisierung der Bürger. Jürgen Habermas entwickelt gegenüber republikanischen Entwürfen ein Modell deliberativer Demokratie, das den diskursiven Verfahren zumutet, was im Republikanismus die Bürger in ihrer Handlungsorientierung leisten müssen: die Begründung der Erwartung vernünftiger Bestimmungsgründe politischer Entscheidungen. Ein in der Tradition Rousseaus stehender Republikanismus richtet die Realisierung des Gemeinwohls als Forderung nach Tugendhaftigkeit an jeden einzelnen Bürger. Die Umwandlung von individuellen Präferenzen in gemeinwohlorientierte Tugenden verlangt allen Bürgern die Rationalisierung des eigenen Wollens und Tun ab. Es sind die Bürgerinnen, die sich direkt in ihren Handlungen am Gemeinwohl orientieren müssen unter Hintanstellung eigener partikularer Interessen, denn ein strikter Republikanismus stellt hohe Ansprüche an den Einzelnen, er mutet zu, belastet, er fordert ein und verlangt.
  - 23 Für Kant firmiert der Raum bekanntlich als *Erkenntnisbedingung* und stellt ein konstitutives Merkmal des transzendentalen Subjekts dar, um die Allgemeinheit in der Anschauung plausibel und verständlich zu machen. Der Raum wird dabei nicht als Eigenschaft der Dinge verstanden, insofern Kant sowohl den „objektiv-idealen“ Raumbegriff von Leibniz wie auch den „objektiv-empirischen“ von Clarke zurückweist, sondern als ein *Mittel der Erkenntnis*.

## LITERATUR:

- Bahr, Hans-Dieter: *Die Sprache des Gastes. Eine Metaethik*. Reclam, Leipzig 1994
- Barber, Benjamin: *Starke Demokratie. Über die Teilhabe am Politischen*. Rotbuch, Hamburg 1994
- Beck, Ulrich: „Wohin führt der Weg, der mit dem Ende der Vollbeschäftigungsgesellschaft beginnt?“, in: Beck, Ulrich (Hg.): *Die Zukunft von Arbeit und Demokratie*. Frankfurt /M. 2000, S. 7-66
- Belah, Robert et. al.: *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*. Univ. Press, Berkely 1985
- Benhabib, Seyla: *Toward a Deliberative Model of Democratic Legitimacy*. In: Dies. (Hg.): *Democracy and Difference. Contesting the Boundaries of the Political*. Univ. Press, Princeton 1996, S. 67-94
- Bohman, James / Rehg, William (Hg.): *Deliberative democracy. Essays on reason and politics*. MIT Press, Cambridge 1997
- Bourdieu, Pierre: *Was heißt sprechen? Die Ökonomie des sprachlichen Tausches*. Braumüller, Wien 1990
- Brunkhorst, Hauke: „Vom Mandarin zur Ästhetik der Postmoderne“, in: *Die neue Gesellschaft/Frankfurter Hefte* 5, 1989
- Carnap, Rudolf: *Der logische Aufbau der Welt – Scheinprobleme in der Philosophie* (1928). Meiner, Hamburg 1961
- Cassirer, Ernst (1994a): *Philosophie der symbolischen Formen* (1923). 10. Aufl., Bd. 1, Wissenschaftliche Buchgemeinschaft, Darmstadt 1994
- Cassirer, Ernst (1994b): *Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Unter-*



- suchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik (1910). 7. Aufl., Wissenschaftliche Buchgemeinschaft, Darmstadt 1994
- Cassirer, Ernst (1994c): *Kants Leben und Lehre* (1918). Wissenschaftliche Buchgemeinschaft, Darmstadt 1994
- Cassirer, Ernst: „Mythischer, ästhetischer und theoretischer Raum“ (1931), in: Ders.: *Symbol, Technik, Sprache. Aufsätze aus den Jahren 1927-1933*. Meiner, Hamburg 1985, S. 93-119
- Demirovic, Alex: *Demokratie und Herrschaft. Aspekte kritischer Gesellschaftstheorie*. Westfälisches Dampfboot, Münster 1997
- Dubiel, Helmut: *Ungewissheit und Politik*. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1994
- Elster, Jon (Hg.): *Deliberative democracy*. Cambridge University Press, Cambridge 1998
- Etzioni, Amitai: „Über den Eigennutz hinaus“, in: Josef Wieland (Hg.): *Wirtschaftsethik und Theorie der Gesellschaft*. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1993, S. 109–133
- Etzioni, Amitai: *Die Entdeckung des Gemeinwesens: Ansprüche, Verantwortlichkeiten und das Programm des Kommunitarismus*. Fischer, Stuttgart 1995
- Etzioni, Amitai: *Die faire Gesellschaft. Jenseits von Sozialismus und Kapitalismus*. Fischer, Frankfurt am Main 1996
- Fishkin, James S.: *Democracy and Deliberation*. Yale University Press, New Haven und London 1991
- Fishkin, James S.: *The Voice of the People*. Yale University Press, New Haven und London 1995
- Frankenberg, Günther: *Die Verfassung der Republik. Autorität und Solidarität in der Zivilgesellschaft*. Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden 1996
- Gerstenberg, Oliver: *Bürgerrechte und deliberative Demokratie. Elemente einer pluralistischen Verfassungstheorie*. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1997
- Giddens, Anthony: *Der dritte Weg. Die Erneuerung der sozialen Demokratie*. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1999
- Guggenberger, Bernd: „Demokratie / Demokratietheorie“, in: Nohlen, Dieter (Hg.): *Wörterbuch Staat und Politik*. Piper, München u. a. 1995, S. 80-90
- Habermas, Jürgen: „Heinrich Heine und die Rolle der Intellektuellen in Deutschland“, in: Ders.: *Eine Art Schadensabwicklung. Kleine politische Schriften VI*. Suhrkamp, Frankfurt/M. 1987
- Habermas, Jürgen: *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaates*. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1992
- Habermas, Jürgen: „Drei normative Modelle der Demokratie“, in: Ders.: *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur Politischen Theorie*. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1999, S. 277-292
- Hirst, Paul: *New Forms of Economic and Social Governance*. Polity Press, Cambridge 1994
- Inglehart, Ronald: *Modernisierung und Postmodernisierung. Kultureller, wirtschaftlicher und politischer Wandel in 43 Gesellschaften*. Campus, Frankfurt am Main u. a. 1998
- Kant, Immanuel [KrV]: *Kritik der reinen Vernunft* (1. Aufl. [A] 1781; 2. Aufl. [B] 1787). Werkausgabe, Bd. 3, hg. v. Wilhelm Weischedel. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1968
- Laclau, Ernesto: *New Reflections on the Revolution of our Time*. Verso, London 1990
- Laclau, Ernesto / Mouffe, Chantal: „Postmarxism without Apologies“, in: *New Left Review* 166, 1987, S. 79-107
- Laclau, Ernesto / Mouffe, Chantal: *Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus* (Hegemony and Socialist Strategy. Towards a radical democratic politics, 1985). Passagen, Wien 1991
- Lefort, Claude: *Democracy and Political Theory*. Polity Press 1988
- Lefort, Claude (1990a): „Vorwort zu *Éléments d'une critique de la bureaucratie*“, in: Ulrich Rödel (Hg.): *Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie*. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1990, S. 30-53
- Lefort, Claude (1990b): „Menschenrechte und Politik“, in: Ulrich Rödel (Hg.): *Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie*. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1990, S. 239-280
- Lefort, Claude / Gauchet, Marcel: „Über die Demokratie. Das Politische und die Instituierung des Gesellschaftlichen“, in: Ulrich Rödel (Hg.): *Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie*. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1990, S. 89-122
- Liotard, Jean-François: *Grabmal des Intellektuellen*. Böhlau, Graz/Wien 1985
- Marchart, Oliver: „Die politische Theorie des zivilgesellschaftlichen Republikanismus: Claude Lefort und Marcel Gauchet“, in: André Brodocz / Gary S. Schaal (Hg.): *Politische Theorien der Gegenwart: Eine Einführung*. Opladen 1999, S. 119-142
- Marchart, Oliver: „Drei Formen der Zivilgesellschaft – Radikale Demokratie und die politische Rolle der Philosophie“, in: Stoller, Sylvia / Nemeth, Elisabeth / Unterthurner, Gerhard (Hg.): *Philosophie in Aktion*. Turia+Kant, Wien 2000
- Mouffe, Chantal: „Radical Democracy: Modern or Postmodern?“, in: *The Subject in Democracy* 1, 1988, S. 11-22
- Mouffe, Chantal (1993a): „Staatsbürgerschaft und politische Identität“, in: Kunstverein München (Hg.): *Die Arena des Privaten*. München 1993, S. 62-65
- Mouffe, Chantal (1993b): *The Return of the Political*. Verso, London 1993
- Maus, Ingeborg: *Zur Aufklärung der Demokratietheorie*. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1992
- Oakeshott, Michael: *Rationalism in Politics*. Methuen, London 1962
- Putnam, Robert: *Making Democracy Work*. Univ. Press, Princeton 1994
- Rödel, Ulrich / Frankenberg Günther / Dubiel, Helmut: *Die demokratische Frage*. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1989
- Schmalz-Bruns, Rainer: „Zivile Gesellschaft und reflexive Demokratie“, in: *Forschungsjournal Neue Soziale Bewegungen* 1, 1994
- Schmalz-Bruns, Rainer: *Reflexive Demokratie. Die demokratische Transformation moderner Politik*. Nomos, Baden-Baden 1995
- Schmidt, Manfred G.: *Demokratietheorien*. 3. Aufl., Leske/Budrich, Opladen 2000
- Stäheli, Urs: „Die politische Theorie der Hegemonie: Ernesto Laclau und Chantal Mouffe“, in: André Brodocz / Gary S. Schaal (Hg.): *Politische Theorien der Gegenwart: Eine Einführung*. Opladen 1999, S. 143-166
- Ulrich, Peter: „Demokratie und Markt. Zur Kritik der Ökonomisierung der Politik“, in: *Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften* 36, 1995, S. 74-95
- Vilmar, Fritz: *Strategien der Demokratisierung*, 2 Bände. Luchterhand, Darmstadt/Neuwied 1973
- Walzer, Michael: *Zivile Gesellschaft und amerikanische Demokratie*. Fischer, Frankfurt am Main 1996
- Warren Mark E.: „Democratic Theory and Self-Transformation“, in: *APSR* 90 (1), 1992, S. 209-234

---

## DIE AUTOREN

---

MANFRED FÜLLSACK:

Dr. phil., Sozialwissenschaftler, Studium der Philosophie, Soziologie, Slawistik und Musikwissenschaft, Lehrbeauftragter am Institut für Philosophie und am Institut für osteuropäische Geschichte der Universität Wien sowie an der Diplomatischen Akademie Wien.

Publikationen u. a.: *Politische Kunst. Adorno im postsowjetischen Kontext*, Wien 1995; *Postsowjetische Gesellschaft. Desintegration, Marktwirtschaft, Nationalismus und die Stellung der Frau in Russland*, Wien 1996; *Garantiertes Grundeinkommen?* (Hg.), *Strukturen im Wandel. Zeitschrift für Gemeinwirtschaft*, 38. Jahrgang/3-4, Wien 2000.

OLIVER MARCHART:

Mag. phil. Dr. phil., Studium der Philosophie, Theaterwissenschaft und Kunstgeschichte in Wien und Politischen Theorie in Essex. Zurzeit Lehrbeauftragter am Institut für Philosophie der Universität Wien und am Institut für Politikwissenschaft der Universität Innsbruck. Forschungsschwerpunkte im Bereich politische Theorie und Kultur-, Kunst- und Medientheorie.

Publikationen: *Neoismus. Avantgarde und Selbsthistorisierung*, Edition Selene, Wien 1997; *Das Undarstellbare der Politik. Zur Hegemonietheorie Ernesto Laclaus* (Hg.), Turia+ Kant, Wien 1998; *Die Verkabelung von Mitteleuropa. Medienguerilla Netzkritik Technopolitik*, Edition Selene, Wien 1998; *Das Ende des Josephinismus. Zur Politisierung der österreichischen Kulturpolitik*, Edition Selene, Wien 1999.

RAMÓN REICHERT:

Philosoph, Mitarbeiter der Forschungsgruppe für Epistemologie und Diskursanalyse, FEDA, Wien. Zahlreiche Ausstellungsprojekte und Forschungsprojekte. Lehrte zuletzt Kulturtheorie an der Hochschule für Gestaltung, Zürich. Forschungsschwerpunkte: Erkenntnistheorie, Politische Theorie, Wissenschaftsgeschichte.

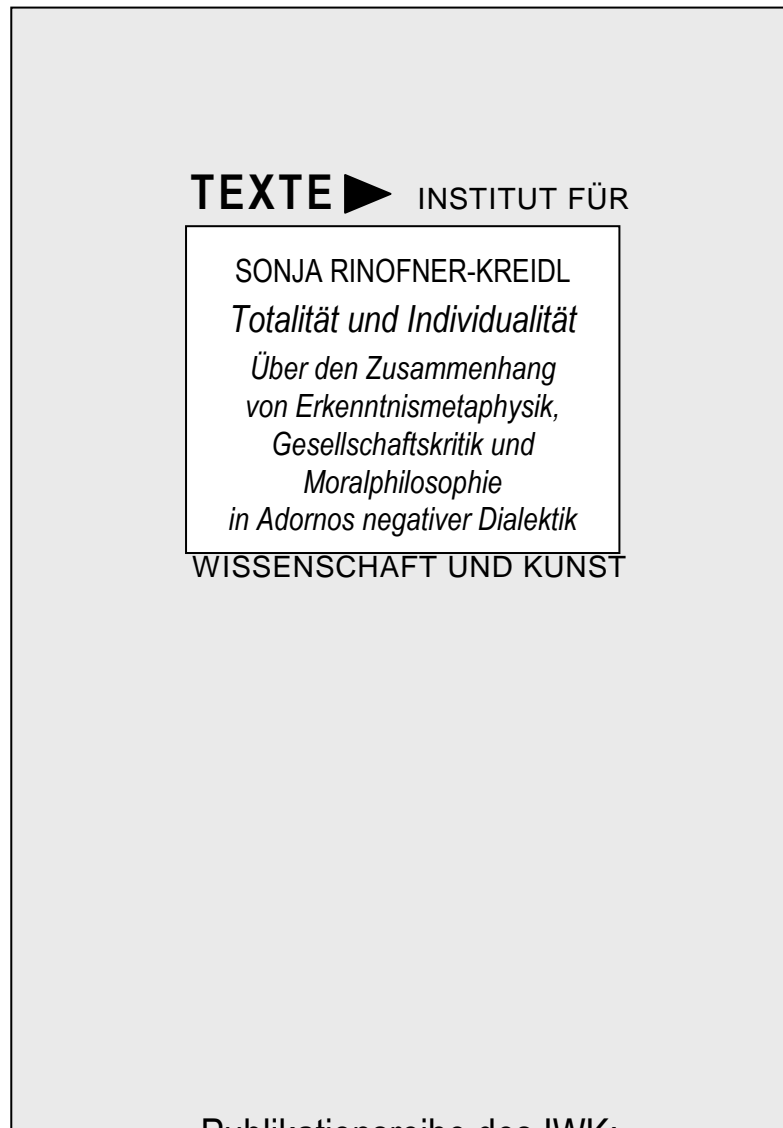
Publikationen u. a.: „Volunteering. Die politische Ökonomie der Gabe“, in: *Der Gehilfe. Vom Dienstboten zum ServiceDesign*. Hg. v. Museum für Gestaltung, Zürich / Kunsthalle Krems. Springer Verlag, Wien 2000; „Die Poren der Zeit. Industrielle Zeitökonomie in der Angewandten Psychologie Hugo Münsterbergs“, in: *Zeit. Phantom, Mythos, Realität*. Hg. v. W. Müller-Funk. Springer, Wien 2000; „Agonale Selbstregierung. Marktmodelle als Bedingung für Subjektivität in agonalen Demokratietheorien“, in: *Sinn-Haft 1*, 2001.

KARL REITTER:

Dr. phil., Sozialphilosoph, Lehrbeauftragter am Institut für Philosophie der Universität Wien.

Publikationen u. a.: „Kritische Überlegungen zur Diskussion um den Wissenschaftsbegriff der Friedensforschung“, in: *Dialog* Nr. 17, Wien 1990; „Perspektiven der Freudrezeption“, in: Alice Pechriggl / Karl Reitter (Hg.): *Die Institution des Imaginären. Zur Philosophie von Cornelius Castoriadis*. Wien 1991; „Soziale Identität, soziale Integration und das garantierte Grundeinkommen“, in: *Strukturen im Wandel. Zeitschrift für Gemeinwirtschaft*, 38. Jg., Heft 3-4, Wien 2000; „Zur Problematik der Menschenrechte. Eine Kritik an Claude Lefort“, in: *Context XXI*, Wien 2001.

---



**Publikationsreihe des IWK:**

Einzeltexte mit ausführlichem Literaturanhang und Anmerkungen zum Weiterlesen!

Manfred Jochum: „Irgendwann wird es Sisyphos gelingen, den verdammten Stein über den Berg zu bringen“. Wissenschaft – Journalismus – Öffentlichkeit im „Medienzeitalter“. Wien 1997 (12 Seiten, S 25,- + Versandkosten)

Eva Waniek: Sex / Gender – Bedeutungsrelevante Fragestellungen zur Natur- und Kulturdebatte in der Feministischen Theorie. Wien 1999 (12 Seiten, S 25,- + Versandkosten)

Sonja Rinofner-Kreidl: Totalität und Individualität. Über den Zusammenhang von Erkenntnismetaphysik, Gesellschaftskritik und Moralphilosophie in Adornos negativer Dialektik. Wien 2000 (20 Seiten, S 45,- + Versandkosten)