

## **Die unendliche Aufgabe – Perspektiven und Grenzen radikaler Demokratie**

---

REINHARD HEIL/ANDREAS HETZEL

Die Demokratie befindet sich zu Beginn des 21. Jahrhunderts in einer realen und legitimatorischen Krise. Zwei komplementäre Tendenzen bestimmen ihren gegenwärtigen Zustand: die Globalisierung und die Entkernung des Staates. Relevante politische Entscheidungen werden heute, wie das Beispiel der EU lehrt, immer weniger von demokratisch verfassten Institutionen getroffen, als vielmehr von überstaatlichen Bürokratien, Verhandlungsgremien, Expertenrunden und Politiknetzwerken; gleichzeitig tritt der Staat auch intern Entscheidungskompetenzen an andere gesellschaftliche Teilsysteme wie Wirtschaft und Recht ab. Er reduziert seine Aufgabe darauf, die Gesellschaft in einen möglichst attraktiven Standortfaktor für die Ansiedlung von Unternehmen zu verwandeln. Gesellschaft wird zu einer Ressource, deren ökonomische Ausbeutung vom Staat nicht verhindert, sondern befördert wird. Diejenigen Teile der Gesellschaft, die sich nicht ausbeuten lassen, werden aufgegeben, abgespalten, unsichtbar gemacht. In Begriffen gesellschaftlicher Ungleichheit lässt sich diese neue Situation insofern nicht mehr beschreiben, als die Partizipation weiter Teile der Bevölkerung an der Gesellschaft selbst auf dem Spiel steht. Politik und Demokratie werden zu hyperrealen Phänomenen (vgl. Baudrillard 1992), zu massenmedialen Inszenierungen (vgl. Meyer 1992), die über ein reales Ende politischer Praxis hinwegzutäuschen suchen.

Den schwindenden Gestaltungs- und Partizipationsmöglichkeiten der Bürger entspricht eine Demokratieverdrossenheit sowie ein allgemeiner Vertrauensverlust gegenüber der Politik. Auf internationaler Ebene wird diese Demokratieverdrossenheit noch durch die fraglichen Versuche eines gewaltsamen „Demokratieexports“, etwa nach Afghanistan und in den Irak, erhöht. Unter „Demokratie“ können die Menschen im Nahen und Mittleren Osten heute kaum mehr etwas an-

deres verstehen als den ideologischen Deckmantel einer imperialistischen Politik. Demokratische Ideen entfalten hier regelrecht eine negative Bindungskraft. Sie fungieren als Projektionsfläche, die es erlaubt, verschiedene Formen eines ethnisch, religiös oder ökonomisch motivierten Widerstands gegen die Hegemonie des Westens miteinander zu verketteten. Demokratie kommt hier nicht von unten, aus dem Volk, sondern von außen. Mit Waffengewalt eingesetzt und am Leben erhalten, wird sie zu einem gespenstigen Nachbild ihrer selbst. In den sozialistischen Ländern Osteuropas wie in den Teilrepubliken der Sowjetunion verband sich um 1989 mit dem Versprechen einer Demokratisierung die Hoffnung auf ein Ende der Willkürherrschaft von Parteifunktionären und Überwachungsapparaten. Demokratie stand hier für die Perspektive einer autonomen Zivilgesellschaft: für die Unabhängigkeit von Recht, Bildung, Kultur und Medien. Doch diese Hoffnung wurde enttäuscht. An die Stelle der alten Eliten rückten neue; die hart erkämpfte Freiheit entpuppte sich bald als Freiheit eines entfesselten Marktes, der die Gesellschaft stärker hierarchisierte als die alten Bürokratien.

Unsere Epoche wird vor dem Hintergrund der hier nur angedeuteten Tendenzen häufig zu Recht als postpolitisch gekennzeichnet: Zum auffälligsten Merkmal gegenwärtiger Politik wird, wie Zygmunt Bauman bemerkt, „ihre *Bedeutungslosigkeit*“ (Bauman 2000: 11). Der vorliegende Band widmet sich einigen jüngeren Interventionen, deren gemeinsamer Fokus in der Forderung nach einer *Rückkehr des Politischen* (vgl. Flügel/Heil/Hetzel 2004) liegt, die sich mit einem Konzept *radikaler Demokratie* verbindet. Er dokumentiert die Ergebnisse einer intensiven, teilweise im gemeinsamen Gespräch geführten Auseinandersetzung der Herausgeber und Autoren mit diesen Forderungen. Theorien radikaler Demokratie erheben das vermeintlich Selbstverständlichste, die Demokratisierung von politischen und ökonomischen Entscheidungsstrukturen, zum Programm. Sie erkennen, dass die einfache, aber ernst gemeinte Forderung nach Demokratisierung vor dem Hintergrund der skizzierten globalen Entwicklung nicht anders als revolutionär erscheinen kann. Die Vertreterinnen und Vertreter radikaldemokratischer Positionen scheuen diese revolutionäre Konsequenzen nicht. Gegen die Agonie der vermeintlichen Sachzwänge und objektiven Widerstände rehabilitieren sie den Mut als politische Tugend. Sie stehen in der gegenwärtigen Theorielandschaft dafür ein, dass etwas Unmögliches durchaus möglich werden kann und greifen dabei Ansätze auf, die ihren Ort in der Praxis selbst haben: in den Bewegungen der Globalisierungskritiker, der Neuen Sozialen Bewegungen (etwa der Frauen-, Schwulen/Lesben-, Arbeitslosen- und Krüppelbewegung), der *sans-papiers* usw. Deren Forderungen nach Gleichheit und Partizipation werden im radikaldemokratischen Denken aufgenommen und als Forderungen nach einer umfassenden Demokratisierung der Gesellschaft explizit gemacht, die sich vor allem gegen die Hegemonie des Kapitalismus richtet. Das liberale Konzept der Demokratie wird, darin liegt der Einsatzpunkt des radikaldemokratischen Diskurses, in den Dienst einer revolutionären, dezidiert antikapitalistischen Politik gestellt.

Die Beiträge des Bandes stammen aus unterschiedlichen Disziplinen (Politikwissenschaft, Philosophie, Soziologie) und nehmen die Theorien radikaler Demokratie aus teilweise entgegengesetzten Perspektiven in den Blick. Der Band enthält einerseits Beiträge, die versuchen, an dieses Denken anzuschließen bzw. es begrifflich zu flankieren. Andererseits werden die Theorien radikaler Demokratie aber auch kritisch auf ihre normativen Voraussetzungen und Defizite hin untersucht. Bevor wir die Beiträge kurz einzeln vorstellen, geben wir im Folgenden zunächst einen Überblick über einige Positionen und systematische Grundmotive des radikaldemokratischen Diskurses (Norval 2001).

Im radikaldemokratischen Diskurs, dem etwa die Schriften von Claude Lefort, Ernesto Laclau, Chantal Mouffe, Etienne Balibar, Jacques Rancière und Jacques Derrida zugerechnet werden können, wird Demokratisierung als *unendliche Aufgabe* begriffen. Im Mittelpunkt der Ausführungen dieser Autorinnen und Autoren steht mit unterschiedlichen Akzentuierungen und Konsequenzen der Gedanke, dass Demokratien agonial verfasst sind. Demokratische Auseinandersetzungen über die angemessene Einrichtung des Gemeinwesens lassen sich aus dieser Perspektive nicht in transzendentalen Rechts- oder Vernunftprinzipien verankern. Daraus ergibt sich die Forderung, dass die Mitte der Macht „leer“ bleiben muss (Lefort 1990a: 49), dass Demokratie „im Kommen bleibt“ (Derrida 2003: 123), dass sie sich also niemals eine endgültige, durch einen Rekurs auf universelle Prinzipien verbindlich abgesicherte Gestalt geben *kann* und *sollte*. Es ist aus dieser Perspektive gerade eine Leerstelle im Zentrum der Gesellschaft, die diese zusammenhält. Die demokratische Auseinandersetzung – auch über die Möglichkeitsbedingungen der Demokratie – *kann* und *sollte* nie zu einem Ende kommen. Als wesentliches Anliegen des Diskurses der radikalen Demokratie könnte man eine Verteidigung „des Politischen“, verstanden als Kraft der kollektiven Selbstinstitutionierung einer Gesellschaft, gegenüber „der Politik“, verstanden als Verwaltung des Gemeinwesens innerhalb etablierter Parameter, begreifen, die sich praktisch etwa in einer Forderung nach der Demokratisierung von Bürokratien, Wirtschaft, Bildung und Wissenschaft ausdrückt.<sup>1</sup> Mit Claude Lefort, Jacques Derrida, Ernesto Laclau, und Jacques Rancière sollen nun kurz fünf zentrale Positionen des radikaldemokratischen Diskurses vorgestellt werden, die einen wesentlichen Bezugspunkt der Beiträge dieses Bandes bilden.

Claude Lefort kann als wichtigster Wegbereiter des radikaldemokratischen Diskurses gelten. Gewährsleute seiner politischen Philosophie bilden Hannah Arendt, Cornelius Castoriadis und Maurice Merleau-Ponty. Lefort wendet sich in seinen Arbeiten zur Demokratie gegen den marxistischen Verdacht, demokrati-

---

1 In der Unterscheidung zwischen „dem Politischen“ und „der Politik“ sieht Oliver Marchart eine von Hannah Arendt und Cornelius Castoriadis ausgehende Reformulierung der ontisch-ontologischen Differenz Heideggers. Marchart interpretiert den radikaldemokratischen Diskurs vor diesem Hintergrund als „Links-Heideggerianismus“; er schlägt vor, die politische Philosophie ausgehend vom Denken eines Primats des Politischen als „erste Philosophie“ zu begreifen (vgl. Marchart 2006).

sche Revolutionen seien das „Werk gesellschaftlicher Klassen“ (Lefort 1990a: 35). Demokratische Revolutionen gehen demgegenüber „in jeder Hinsicht über den Entwurf eines gesellschaftlichen Akteurs hinaus“ (Lefort 1990a: 34). Sie lassen sich weder in einem teleologisch-intentionalistischen Sinne „machen“, noch von einem wie immer gearteten „Außen“ her beherrschen. Demokratische Revolutionen, die sich in bestimmten Institutionen wie der Wahl dauerhaft in die Gesellschaft einschreiben, stehen vielmehr für die Selbstinstitutionierung einer Gesellschaft: für ein „gesellschaftlich Imaginäres“ (vgl. Castoriadis 1990) im Sinne eines geteilten Horizontes von Interessen, Zielen und Vorstellungen. Vermittelt über den demokratischen Prozess entwirft, erfindet und vollzieht sich die Gesellschaft immer wieder neu.

Jürgen Habermas wirft Demokratietheorien, die in der Tradition von Arendt und Castoriadis stehen, vor, dass hier „die Bürgerschaft wie ein kollektiver Autor betrachtet“ werde, „der das Ganze reflektiert und für es handelt“ (Habermas 1999: 288). Theorien der Selbstinstitutionierung des Gesellschaftlichen würden insofern an einem „bewusstseinsphilosophischen“ Paradigma der Philosophie festhalten. Ausgehend von Lefort lässt sich dieser Vorwurf als unbegründet zurückweisen. Für Lefort ist es kein kollektives Subjekt (etwa im Sinne des Marxschen Proletariats), das die Gesellschaft instituiert, sondern der demokratische Agon konfligierender partikularer Perspektiven. Die Rolle des Subjektes der Gesellschaft muss demgegenüber gerade unbesetzt bleiben. Demokratie wird für Lefort zum Synonym dafür, dass die „Mitte der Macht“ leer bleibt. Diese Leere im Zentrum der Gesellschaft markiert die einzige Universalie im radikaldemokratischen Denken. Die „leere Mitte“ dient Lefort als Inbegriff dessen, was an einer Gesellschaft im Werden, was ungeschlossen, unabgeholten, unvollständig und unbestimmt bleibt. Die leere Mitte ist ein anderer Name für die Perspektivität und Partikularität jeder Position im politischen Prozess, oder mit anderen Worten: für die Unmöglichkeit jeder im substantialistischen Sinne verstandenen Universalität.

Demokratie wird von Lefort gerade nicht in universalistischen Vernunft- oder Rechtsprinzipien begründet. Sie wendet sich vielmehr auf sich selbst an. Was Demokratie ist oder sein könnte, kann selbst nur demokratisch ausgehandelt werden. Die Gefahr des Scheiterns ist insofern konstitutiv mit der Idee der Demokratie verbunden: „Es ist ein trügerischer Traum anzunehmen, wir könnten die Demokratie gleichsam besitzen, sei es, um uns mit ihrem Zustand zufrieden zu geben, oder aber, um sie als erbärmlich zu kritisieren. Die „Demokratie“ ist nichts anderes als jenes Spiel der Möglichkeiten, das in einer nicht so fernen Vergangenheit eröffnet wurde, in der es für uns noch alles zu erforschen gilt. Jenseits ihrer Grenzen aber gibt es nur das Modell des Totalitarismus.“ (Lefort 1990a: 52) Die westlichen Gesellschaften nach der französischen und amerikanischen Revolution verfügen „nicht mehr über eine Repräsentation ihrer Ursprünge, Ziele und Grenzen“ (Lefort 1990a: 50) und werden deshalb von einer konstitutiven Unbestimmbarkeit heimgesucht, die sie für die Gefahr des Totalitarismus anfällig

macht; einer Gefahr, der allerdings nicht kategorial vorgebeugt werden kann, ohne sich dessen zu bedienen, was man abwehren möchte.

Die demokratische Gesellschaft exponiert sich einer „Erfahrung des Anderen“ (Lefort 1990a: 51), die alle handlungstheoretischen Vorstellungen eines „Machens“ von Gesellschaft überschreitet. Demokratisierungsprozesse verwiesen in letzter Konsequenz, wie Lefort in seinem Buch *Fortdauer des Theologisch-Politischen?* (Lefort 1999) ausführt, auf eine religiöse Dimension. Religion steht dabei nicht für eine Sphäre letzter Gründe und dogmatischer Gewissheiten, von denen sich die Politik zu emanzipieren habe (so der Tenor der Habermasschen Rationalisierungsgeschichte), sondern für eine Grundlosigkeit, ein Nichtsein, mit dem jede menschliche Praxis kommuniziert: „Daß die menschliche Gesellschaft nur eine Öffnung auf sich selbst hat, indem sie in eine Öffnung hineingenommen wird, die sie nicht erzeugt, genau das sagt jede Religion, jede auf ihre Weise, genauso wie die Philosophie und noch vor dieser“ (Lefort 1999: 45). Demokratie lässt sich vor diesem Hintergrund nie vollständig bestimmen und begrifflich konzeptualisieren.

Die Aufgabe der Politik besteht auch für Jacques Derrida wesentlich darin, die Möglichkeit einer letzten Schließung der Gesellschaft abzuweisen. Als positiver Begriff für diese Abwendung einer Schließung fungiert in Derridas Denken der Begriff des Ereignisses. Derrida analysiert in seinen neueren Schriften die Weltordnung nach dem 11. September 2001; er fragt insbesondere danach, was heute mit der Kategorie nationalstaatlicher Souveränität geschieht. Seine Überlegungen münden im Programm einer „kommenden Demokratie“, die sich an die Stelle jener Berufung auf das Recht des Stärkeren setzen könnte, welches die heutige internationale Politik bis hin in die Entscheidungsstruktur der UNO dominiert. Erst diese „kommende Demokratie“ wäre für Derrida ein Ereignis im emphatischen Sinne.

Derrida macht auf einen bewussten Abbau demokratischer Freiheiten und bürgerlicher Rechte aufmerksam, dessen treibende Kräfte sich auf den vermeintlichen Ausnahmezustand berufen, der durch die Anschläge des 11. September eingetreten sei: „Um nur einen Faden unter so vielen anderen aus dem Geflecht der Überlegungen zum 11. September herauszuziehen: Wir sehen, wie eine amerikanische Administration, der andere in Europa oder in der übrigen Welt dabei möglicherweise folgen, unter dem Vorwand, gegen die ‚Achse des Bösen‘, gegen die Feinde der Freiheit und die Mörder der Demokratie in der Welt zu Felde zu ziehen, unvermeidlich und unbestreitbar in ihrem eigenen Land die sogenannten demokratischen Freiheiten oder die Ausübung des Rechts einschränken muss, indem sie die polizeilichen Befugnisse bei Ermittlungen, Verhören usw. ausdehnt, ohne dass irgend jemand, ohne dass irgendein Demokrat ernsthaft dagegen Einwände erheben und etwas anderes tun könnte, als diesen oder jenen Missbrauch bei dem a priori missbräuchlichen Einsatz der Gewalt zu beklagen, mit der eine Demokratie sich gegen ihre Feinde verteidigt, sich selbst, aus sich heraus, gegen ihre potentiellen Feinde verteidigt. Sie muss ihnen ähneln, sich korrumpieren und

sich selbst bedrohen, um sich gegen deren Drohungen zu schützen.“ (Derrida 2003: 64) Die amerikanische Regierung beruft sich auf ihre unbedingte Souveränität, um sich gegen Schurkenstaaten zur Wehr zu setzen, die den Terrorismus angeblich unterstützen. Derrida zeigt, wie sich die Ideen des Schurkenstaats und der Souveränität wechselseitig voraussetzen und verstärken.

Er unterzieht darüber hinaus auch die Entscheidungsstrukturen innerhalb der Vereinten Nationen einer subtilen Kritik. Er weist insbesondere darauf hin, dass die einzigen ständigen Mitglieder des Sicherheitsrats ursprünglich identisch waren mit den Siegermächten des Zweiten Weltkriegs und heute identisch sind mit den größten Atommächten. Im Zentrum der weltpolitischen Entscheidungsstrukturen herrscht ein Recht des Stärkeren. Derrida fordert demgegenüber eine transnationale Demokratie, eine „weltweite, internationale, zwischenstaatliche und vor allem überstaatliche Demokratisierung“ (Derrida 2003: 115), eine Demokratisierung überstaatlicher Entscheidungsnetzwerke, zuallererst derjenigen der UN. Wenn Derrida von einer „kommenden Demokratie“ spricht, dann meint er damit eine globale Demokratie ohne Ausnahme, eine Demokratie, in der nicht länger zwischen Brüdern und Gleichen einerseits und Schurken, schlechten Staatsbürgern und Nicht-Staatsbürgern andererseits unterschieden werden könnte. Die Forderung nach der kommenden Demokratie erhebt genau dort Einspruch, „wo die Diskurse über Menschenrechte und Demokratie zum obszönen Alibi verkommen, wenn sie sich mit dem entsetzlichen Elend von Milliarden Sterblicher abfinden, die der Unterernährung, Krankheit und Erniedrigung preisgegeben sind, die nicht nur in erheblichem Maße Wasser und Brot, sondern auch Gleichheit und Freiheit entbehren“ (Derrida 2003: 123). Die Demokratie denken, heißt insofern primär „den erstbesten“ denken: irgendwen, einen beliebigen“ (Derrida 2003: 123).

Diese „kommende Demokratie“ hätte mit dem Prinzip der Souveränität zu brechen, sie wäre geradezu niemands Souveränität. Sie ließe sich nicht in Regeln und Statuten kodifizieren, sondern nur über eine ihr spezifische Form der Autoimmunität ansprechen, über ihr „Recht auf Selbstkritik“ (Derrida 2003: 104), das zu einer „inneren Historizität“ (ebd.) der Demokratie führe. „Innere Historizität“ bedeutet hier „die Abwesenheit einer eigentümlichen Form, eines *eidos* [...] einer definitiven Gestalt, eines Wesens“ (Derrida 2003: 106). Die kommende Demokratie hält sich wesentlich im Kommen, sie begnügt sich nie mit dem bereits Erreichten. Gerade aus der Einsicht die Mangelhaftigkeit des bereits erreichten Standes der Demokratisierung bezieht sie ihre Kraft. Letztlich hat die „kommende Demokratie“ den Status einer ethischen Forderung oder unendlichen Aufgabe: Derrida spricht von einem „Muss“ davon, „dass man mit aller Kraft“ einer Sache die Treue bewahren muss: „dem fortbestehenden Begehren nach Demokratie, dem Auflodern einer Präferenz, welche die Risiken, die Gefahren, eine gefährvolle Freiheit der einschläfernden Ruhe einer Unterjochung vorzieht“ (Derrida 2003: 106). Zur kommenden Demokratie gehört hier wie im Denken Leforts das unauflöslche Dilemma, dass sie ihr Anderes – die antidemokratische

Bedrohung, die uns etwa in der Gestalt des Terrors entgegentritt – zugleich muss abwehren und aushalten können. Derrida erinnert in diesem Zusammenhang an die algerische Wahl im Jahr 1992, die abgebrochen wurde, um zu verhindern, dass antidemokratische Kräfte auf demokratischem Wege an die Macht kommen (vgl. Derrida 2003: 50ff.). In diesem Zusammenhang gibt es keine per se nicht-ambivalente, ‚gute‘ Position. Genau dem hat sich Demokratie zu stellen. Die „kommende Demokratie“ definiert sich für Derrida dadurch, dass sie ihre eigene Widersprüchlichkeit und Unbestimmbarkeit positiviert, dass ihr „Begriff frei bleibt“ (Derrida 2003: 59) von transzendentalen Begründungen.

Auch die politische Theorie Ernesto Laclaus kann als radikaldemokratisch im strengen Sinne bezeichnet werden, da sie, im Gegensatz etwa zur Habermasschen Diskurstheorie, keine transzendentalen Rahmenbedingungen der Demokratie zulässt, die nicht selbst immer wieder in der demokratischen Auseinandersetzung in Frage gestellt werden könnten. Demokratie legitimiert sich für Laclau gerade über ihre Grundlosigkeit (vgl. Hetzel: 2004), nicht dagegen durch einen Rekurs auf universale Werte oder kategoriale Rechtsprinzipien, die den demokratischen *agon* von außen begrenzen. Normativ gehaltvoll wird Demokratie dann einzig durch die Positivierung ihrer leeren Mitte, durch die Abweisung aller Versuche, diese leere Mitte mit konkreten Inhalten zu besetzen.

Laclau weist in diesem Zusammenhang die traditionelle politiktheoretische Alternative von Universalismus und Partikularismus zurück und ersetzt die abstrakte Rede von *der* Universalität durch konkrete Universalisierungseffekte. Er zeigt, wie jeder partikulare politische Einsatz notwendig mit universalistischen Ansprüchen einhergeht und wie sich umgekehrt jeder Universalitätsanspruch in einem partikularen Kontext artikulieren muss. Universalistische Ansprüche erscheinen immer nur als an einer partikularen Perspektive gebrochene. Laclau deutet Partikularität ausgehend von Hegel als die jede Universalität allererst begründende Negation von Universalität, als die Bedingung ihrer Möglichkeit und Unmöglichkeit zugleich. In diesem Sinne wird Partikularität zur Einsatzstelle demokratischer Kämpfe jenseits postmoderner Minderheiten- oder Identitätspolitik. Für Laclau ist „die Annahme eines reinen Partikularismus, unabhängig von jedem Inhalt und vom Appell an eine ihn transzendierende Universalität, eine selbstzerstörerische Unternehmung“ (Laclau 2002: 53). Wenn ich einen Anspruch auf das Eigenrecht meiner partikularen Perspektive anmelde, dann muss ich mich zur Artikulation dieses Anspruchs bereits eines Mediums bedienen, das die Grenzen meiner partikularen Perspektive überschreitet. Es kann in diesem Sinne keine rein partikulare Forderung geben. Das Recht auf Selbstbestimmung einer Gruppe appelliert an ein universales Prinzip: eben das der Selbstbestimmung. Jeder Partikularismus setzt den universalen Grund, den er verneint, voraus. Es wäre insofern wenig sinnvoll, sich in politischen Auseinandersetzungen ausschließlich auf die je eigene soziale oder kulturelle Identität zu berufen. „Ich kann keine differentielle Identität geltend machen, ohne sie von einem Kontext zu unterscheiden, und im Prozess dieser Unterscheidung mache

ich zugleich den Kontext geltend.“ (Laclau 2002: 54) Das pure Beharren auf kulturellen Differenzen führt zu „Selbst-Apartheid“ und „reinem Segregatismus“ (Laclau 2002: 60), zu einer ohnmächtigen Selbstethnisierung, wie wir sie etwa bei Migrant\*innen beobachten können, die in der Diaspora zu einem fundamentalistischen Verständnis ihrer eigenen Kultur oder Religion neigen. Zu nennen wären auch Teile der militanten Homosexuellen-, Frauen- oder Behindertenbewegung, die für eine Abschottung von der Kultur der Heteros, der patriarchalisch dominierten Gesellschaft oder der Gesunden plädieren. Damit bestätigen sie aber gerade den kulturellen Rahmen, der sie diskriminiert. Jedes „Recht auf Differenz muss in einer globalen Gemeinschaft behauptet werden“ (Laclau 2002: 60) und bleibt solange ohnmächtig, wie es sich nicht der Mechanismen dieser Gemeinschaft bedient.

Eine unmittelbar „universalistische“ Politik schwebt demgegenüber immer in der Gefahr, von den konkreten Ansprüchen konkreter Personen in konkreten Situationen zu abstrahieren und gewaltsame Formen anzunehmen. Sie setzt sich darüber hinaus dem Einwand aus, dass sich hinter der Maske universaler Werte (zum Beispiel der Menschenrechte) oft nur partikuläre Interessen verbergen. So liefern die Menschenrechte heute den Vorwand für militärische Interventionen, die in Wirklichkeit der Sicherung von Rohstoffressourcen und der Erschließung neuer Märkte dienen. Wenn eine politische Forderung umgekehrt nur im Namen einer Partikularität artikuliert werden könnte, spräche nichts dagegen, auch rassistische oder sexistische Partikularitäten anzuerkennen. Laclau wendet sich insofern gegen die fadenscheinige Toleranz des Multikulturalismus: gegen ein bloßes Beharren auf der Differenz, das den Rahmen, der diese Differenz erlaubt und zugleich entwertet, abgedunkelt lässt: die multikulturelle, tolerante, universalistische Gesellschaft des Westens. Nicht die Differenz steht insofern im Zentrum radikaldemokratischen Denkens, sondern der Antagonismus, der demokratische Kampf um Hegemonie, in dem sich Universalismus und Partikularismus unauf löslich verschränken. Den Anderen erkenne ich erst dann wirklich an, wenn ich die Auseinandersetzung mit ihm aufnehme, nicht dagegen, wenn ich ihn bloß toleriere und damit vergleichgültige.

Für Laclau bleibt das Universelle die Bühne einer unendbaren Auseinandersetzung und besitzt an sich selbst keinen positiven Inhalt. Universalität ist

im Partikularen als das gegenwärtig, was abwesend ist, als ein konstitutiver Mangel, der das Partikulare unaufhörlich dazu zwingt, mehr als es selbst zu sein, eine universale Rolle anzunehmen, die nur prekär [...] sein kann. Genau aus diesem Grund kann es demokratische Politik geben: eine Abfolge finiter und partikularer Identitäten, die eine universelle Aufgabe zu übernehmen versuchen, die über sie hinausgeht; die aber folglich niemals in der Lage sind, die Distanz zwischen Aufgabe und Identität zu überdecken und die jederzeit durch alternative Gruppen ersetzt werden können. Unvollständigkeit und Vorläufigkeit gehören zur Essenz der Demokratie. (Laclau 2002: 41)

Äquivalenz im Sinne radikaler Demokratie bedeutet vor diesem Hintergrund keine substantielle Gleichheit, sondern etwas Gemeinsames in einem Raum von Differenzen, ein gemeinsames Ziel oder ein gemeinsamer Gegner. Laclau führt als Beispiel die Regenbogenkoalition von Jesse Jackson an. Die Aufgabe einer emanzipativen Politik heute bestünde zunächst darin, die verschiedenen Stimmen des Protestes zu verbinden, ohne sie ihres Eigensinns zu berauben. Das Universelle wäre in gewissem Sinne genau diese Verbindung: „Das Universelle ist inkommensurabel mit dem Partikularen und kann doch nicht ohne dieses existieren. Wie ist dieses Verhältnis möglich? Meine Antwort ist, dass dieses Paradoxon nicht gelöst werden kann, aber seine Nicht-Lösung die eigentliche Voraussetzung von Demokratie ist.“ (Laclau 2002: 63f.)

Laclau stellt in seinen Beiträgen immer wieder heraus, dass alle politischen Beziehungen nur innerhalb eines hegemonialen Feldes auftreten. Er nimmt seinen Ausgang von einem agonistischen Modell des Politischen und grenzt sich damit von kontraktualistischen und konsensualistischen Modellen ab, welche Individuen als „kleinste Teilchen“ des politischen Prozesses voraussetzen. Die kleinste politische Einheit wäre für Laclau nicht das Individuum, sondern eine antagonistische Beziehung, welche freilich nicht mit dem Freund-Feind-Gegensatz von Carl Schmitt gleichgesetzt werden darf. Der gegenüber Laclau (aber auch gegen Lefort, Rancière, Mouffe und Balibar) hierzulande mit monotoner Regelmäßigkeit wiederkehrende Vorwurf des „Links-Schmittianismus“ zielt insofern ins Leere, als es sich bei Carl Schmitts Freund-Feind-Gegensatz um einen substantialistischen, dem Feld des Politischen in einem transzendentalen Sinne vorausgehenden Gegensatz handelt, während das Politische für Laclau *in sich* antagonistisch verfasst ist; der politische Antagonismus bringt für Laclau die am Konflikt beteiligten Instanzen allererst hervor, er subjektiviert sie in ihrer Gegnerschaft. Laclaus Theorie des Antagonismus bezieht sich insofern auch nicht auf Schmitt, sondern knüpft eher an Hegels Kampf des Anerkennens und Nietzsches Agonismus an, Modelle von Gegnerschaft, in denen sich Gegner auf gleicher Augenhöhe begegnen und wechselseitig achten.

Der „herrschaftsfreie Konsens“ im Sinne von Habermas kann aus der Perspektive Laclaus nicht als Ziel radikaldemokratischer Politik gelten. Radikale Demokratie hielte uns vielmehr dazu an, den Dissens und den Antagonismus auszuhalten, ohne uns einfach in ihm einzurichten. Wir haben zu akzeptieren, dass Demokratie im Kommen bleibt, ohne daraus die resignative Schlussfolgerung zu ziehen, dass sich ein Einsatz für ein Mehr an Demokratie nicht lohne. Demokratie lässt sich nicht positiv, über die Akzeptanz bestimmter Werte, charakterisieren, sondern nur negativ, als Abwendung von irreversiblen Schließungen des gesellschaftlichen Feldes: „Eine demokratische Gesellschaft ist nicht etwa jene, in welcher der ‚beste‘ Inhalt unherausgefordert dominiert, sondern vielmehr eine, in der kein Ziel ein für allemal erreicht ist und es immer die Möglichkeit der Herausforderung gibt.“ (Laclau 2002: 144f.) Wenn es einen Endpunkt des demokratischen Prozesses, eine mit sich versöhnte Gesellschaft gäbe, in der alle

dasselbe Ziel verfolgten, dann hätte sich diese Gesellschaft der Möglichkeit jeder Kritik beraubt. Gerade der verwirklichte Konsens wäre für die Demokratie selbstzerstörerisch.

In eine vergleichbare Richtungen gehen auch die Überlegungen von Jacques Rancière. Was gegenwärtig an unseren Universitäten unter der Etikette „Politische Philosophie“ firmiert, so Rancière, erschöpfe sich in der Regel darin, die Positionen der Klassiker politischen Denkens von Platon bis Rousseau auf ihre Kompatibilität zu den Legitimationsrhetoriken unserer westlichen liberalen Demokratien zu befragen. Eine so verstandene Politische Philosophie invisibilisiere dabei gerade die Frage nach der *differentia specifica* des Politischen. Sie harmonisiere nur zu gut mit einer Politik, die sich zunehmend selbst durchstreiche und auf die Anpassung des Staates an die Anforderungen globalisierter Märkte beschränke. Die reale Politik und die politische Theorie der Spätmoderne begegneten sich, so die leitende Diagnose, im Projekt einer Entpolitisierung der Politik.

Gegen diese Tendenz plädiert Rancière entschieden für die Rückkehr eines Politischen, welches sich konstitutiv an einen radikaldemokratischen Widerstreit bindet. Eine Politik, die diesen Namen verdient, lässt sich nicht innerhalb der Grenzen einer Institution, eines gesellschaftlichen Teilsystems oder eines diskursiven Feldes einschließen, sondern fällt zusammen mit dem Kampf um die Ziehung dieser Grenzen. Es ist erst der „Streit um das Dasein der Politik, durch den es Politik gibt“ (Rancière 2002: 27). Authentische politische Praxen folgen nicht einfach etablierten Regeln, sondern bemühen sich um deren permanente Setzung und Entsetzung. In dieser Perspektive steht das Politische für einen grundstürzenden Streit, in dem buchstäblich alles aufs Spiel gesetzt wird: der Gegenstand des Streits und die Kriterien, mit deren Hilfe er geschlichtet werden könnte ebenso, wie die Identität der streitenden Parteien. Politik erschöpft sich nicht im parlamentarischen Disput, sondern beginnt erst dort, wo diejenigen Anteile der Bevölkerung, die nicht institutionell repräsentiert sind, die „Einrichtung eines Anteils der Anteilslosen“ (Rancière 2002: 24) fordern.

Bereits die politische Philosophie der Antike entdeckt und verleugnet nach Rancière den Kampf der Anteilslosen um Anteil. So bestimmt Aristoteles die politische Praxis zunächst als Seinsbereich, in dem der Satz vom ausgeschlossenen Widerspruch keine Gültigkeit hat. Politik bezieht sich für Aristoteles „nur auf solche Dinge, welche sich allem Anschein nach auf zweierlei Weise verhalten können: Denn über das, was nicht anders sein, werden oder sich verhalten kann, beratschlagt niemand.“ (Rhet. 1357a) Aristoteles weist den Bereich der politischen Praxis, dessen also, „was sich anders verhalten kann“ (Rhet. 1140a), allerdings zugleich in enge Grenzen. Wie sein Lehrer Platon interessiert er sich primär für das überzeitlich Gültige, für das Unbewegte, das aller (und gerade auch der politischen) Bewegung zugrunde liegt. Philosophie fungiert hier als eine Art überpolitische Polizei, die den politischen Widerstreit von außen kontrolliert, ihm seinen Platz anweist. Längst nicht alles darf sich in der Praxis anders verhalten. Nach dem Vorbild der Genealogie der Moral Nietzsches schreibt Ranci-

ere eine Genealogie der politischen Ideen, ein Projekt, das sich zugleich Grundintuitionen der Marxschen Ökonomiekritik verpflichtet weiß.

Eine ‚polizeiliche Politik‘ beschränkt sich für den Verfasser seit Platon darauf, ein Gemeinwesen innerhalb etablierter Parameter zu verwalten sowie diese Parameter vor ihrer Repolitisierung zu schützen. Innerhalb gewisser Grenzen bemüht sich jene ‚polizeiliche Politik‘ darum, „Gewinne und Verluste auszugleichen, [...] Anteile am Gemeinsamen zu verteilen, und die Gemeinschaftsanteile [...] nach Maßgabe der geometrischen Proportion zu harmonisieren“ (Rancière 2002: 18). Eine emphatisch verstandene Politik im Sinne Rancières bricht mit dieser Verteilungslogik; sie klagt demgegenüber eine fundamentalere Gleichheit ein, die sich negativistisch als das Recht aller bestimmt, die Koordinatensysteme der Verteilung selbst zur Disposition zu stellen: „Es gibt Politik“ nur dann, wenn die Maschinerien der Herrschaft „durch eine Voraussetzung unterbrochen sind, die ihnen völlig fremd ist, ohne die sie jedoch letztlich nicht funktionieren können: die Voraussetzung der Gleichheit zwischen Beliebigen, oder, alles in allem, die paradoxe Wirksamkeit der reinen Kontingenz jeder gesellschaftlichen Ordnung.“ (Rancière 2002: 29) Wie die anderen zeitgenössische Protagonisten des radikaldemokratischen Denkens, plädiert auch Rancière für ein Offenhalten der leeren Mitte der Gesellschaft. „Es gibt Politik einfach deshalb, weil keine gesellschaftliche Ordnung in der Natur gegründet ist, kein göttliches Gesetz die menschlichen Gesellschaften beherrscht.“ (Rancière 2002: 28)

Mit seiner Deutung der Kategorie des Demos, die von einer konstitutiven Ambivalenz heimgesucht wird, begibt sich Rancière in die Nähe der Analysen von Giorgio Agamben. Das Volk ist „zugleich immer mehr oder weniger als es selbst“ (Rancière 2002: 23). In Agambens Worten: Es ist die „Gesamtheit Volk“ als das konstitutive politische Subjekt und zugleich das „ausgeschlossene Volk“ der unteren Klassen. (Agamben 2001: 35) Der Demos hat Anteil am Gemeinsamen nur als Anteilsloser. Politik besteht nun genau in der offensiven Aneignung dieser Ambivalenz: „Es gibt Politik, wenn es einen Anteil der Anteilslosen, einen Teil oder eine Partei der Armen gibt.“ (Rancière 2002: 24) Sie wird damit zur „Unterbrechung der einfachen Wirkungen der Herrschaft der Reichen“ durch eine „Einrichtung eines Anteils der Anteilslosen“ (ebd.). Sie markiert und inszeniert eine Unangemessenheit der Gesellschaft an sich selbst, die Marx einst mit dem Begriff eines „Klassenkampfes“ belegte. Rancière bemüht sich um eine De-transzendentalisierung der orthodox-marxistischen Theorien des „Klassenkampfes“. Als Platzhalter verkörpert der „Klassenkampf“ keine Gesetzmäßigkeit der Geschichte, sondern den notwendig vom Scheitern bedrohten Kampf der Stummen um das Recht zu sprechen. Politische Praxis geht insofern mit riskanten Subjektivierungspraxen einher: „Die politische Tätigkeit ist jene, die einen Körper von dem Ort entfernt, der ihm zugeordnet war oder der die Bestimmung eines Ortes ändert: sie läßt sehen, was keinen Ort hatte, gesehen zu werden, läßt eine Rede hören, die nur als Lärm gehört wurde.“ (Rancière 2002: 41)

Rancière verteidigt das Politische gegen drei Strategien seiner Verleugnung: gegen die „Archi-Politik“ (Rancière 2002: 77) des Kommunitarismus, der den politischen Konflikt in einer organisch geschlossenen Gemeinschaft stillzustellen sucht; gegen die „para-politische“ (Rancière 2002: 81) Reduktion des Konflikts auf einen Wettstreit zwischen etablierten Parteien innerhalb eines repräsentationalistischen Rahmens; schließlich gegen die „meta-politische“ (Rancière 2002: 93) Depotenzierung des Konflikts zu einem sekundären Überbauphänomen im orthodoxen Marxismus. Diese Verleugnungen des Politischen werden als anti-demokratische Gesten schlechthin gedeutet.

Das Politische wird von Rancière mit dem Demokratischen synonymisiert. Demokratie steht für ein Gespräch, „das die Situation des Gesprächs selbst ins Spiel bringt“ (Rancière 2002: 110); sie bildet insofern keine Institution, sondern prozessiert eine Kraft des Instituierens, die sich nie vollständig verwirklichen kann. Der Nicht-Ort einer so verstandenen Demokratie wird in den heutigen westlichen Gesellschaften durch eine „Post-Demokratie“ (Rancière 2002: 111) okkupiert, welche „unter dem Namen der Demokratie die konsensuelle Praxis der Auslöschung der Formen demokratischen Handelns geltend macht“ (ebd.). Demokratie verbinde sich aber gerade nicht mit dem Konsens, sondern mit einem „Unvernehmen“, bei dem „der Streit darüber, was Sprechen heißt, die Rationalität der Sprechsituation selbst ausmacht“ (Rancière 2002: 10).

Das Politische wird im Anschluss an Rancière grundlos; es lässt sich – ganz entgegen anders lautender Forderungen etwa von Habermas und Höffe – gerade nicht in kategorialen Rechts- oder Vernunftprinzipien begründen. Wird die Logik der Politik über einen Widerstreit expliziert, der alle apriorischen Rahmungen in Frage stellt, dann erscheint die Politik der klassischen politischen Philosophie als Politik eines Unvernehmens des Politischen selbst. Die Philosophie bemüht sich von Platon bis Habermas, den Widerstreit zu schlichten und zu invisibilisieren, ihn in ein Koordinatensystem grundlegender Prinzipien einzutragen, in dem jeder Stimme ein Sinn zugewiesen werden kann. Politik lässt sich demgegenüber weder auf einen Modus der Kommunikation zwischen Partnern reduzieren, noch auf die Aushandlung gemeinsamer Situationsdefinitionen; sie besteht vielmehr in der Aushandlung der Definition von Kommunikation selbst. Rancière situiert sich, ähnlich wie Ernesto Laclau, jenseits der schlechten Alternative von Universalismus und Partikularismus, jenseits von Moderne und Postmoderne. Sein Ansatz steht auch jenseits der Kontroverse zwischen Habermas und Lyotard, jenseits von Konsens und Widerstreit, weil er den Widerstreit selbst als Möglichkeitsbedingung von Kommunikation veranschlagt. Nur eine Kommunikation, die sich selbst nicht versteht, die sich über ihre eigene Möglichkeit unsicher bleibt, würde ihrem Begriff gerecht.

Der Kampf der Anteilslosen um Anteil sieht sich mit einer Hegelschen ‚Nacht des Nichtwissens‘ konfrontiert, die jegliche Verrechnung Rancières auf Schmittsche Kategorien verbietet. Mit Carl Schmitt teilt der Verfasser zwar die Einschätzung, „daß gerade die Entscheidung darüber, ob eine Angelegenheit oder

ein Sachgebiet unpolitisch ist, in spezifischer Weise eine politische Entscheidung darstellt“ (Schmitt 1933: 17). Unendlich entfernt von Schmitt bleibt dagegen die Rancièresche Definition von Politik als Klassenkampf. Während im Politikbegriff Carl Schmitts über die Leitachse von Freund und Feind den Kontrahenten ein fester Ort in einem sociosymbolischen Gefüge zugewiesen werden kann, stehen die Anteilslosen in ihrem Kampf um Anteil quer zur Freund-Feind-Unterscheidung. Sie sind aus den vorgezeichneten Bahnen der sozialen Kämpfe um Anerkennung herausgefallen, eher Agambensche *homini sacri* als Angehörige eines Standes, einer Klasse oder einer Partei. „Vor aller Konfrontation der Interessen und der Werte, vor aller Unterwerfung der Behauptungen unter Gültigkeitsanforderungen zwischen konstituierten Partnern, gibt es den Streit über den Gegenstand des Streits, den Streit über die Existenz des Streits und der Parteien, die in ihm einander gegenüber treten.“ (Rancière 2002: 66f.)

Der vorliegende Band setzt sich zum Ziel, ausgehend von den geschilderten Positionen einerseits nach Antworten auf Defizite aktueller Demokratisierungsprozesse, andererseits nach Maßstäben der Kritik herkömmlicher Demokratietheorien zu suchen. Eine erste Abteilung von Texten widmet sich dabei zunächst *demokratiethoretischen Grundfragen*. Andreas Hetzel rekonstruiert in seinem einleitenden Beitrag *Klassische Rhetorik und radikale Demokratie* eine mögliche Genealogie radikaldemokratischen Denkens. Statt die Geschichte politischer Ideen auf die Geschichte der politischen Philosophie zu beschränken, plädiert er dafür, in der antiken rhetorischen Tradition eine alternative politische Ideengeschichte beginnen zu lassen. Im Gegensatz zu den staatsphilosophischen Entwürfen Platons verankern die antiken Rhetoriker die Politik nicht in einer letzten kosmischen Ordnung; sie artikulieren demgegenüber eine akosmistische Position, innerhalb derer das öffentliche Austragen von Konflikten unhintergebar bleibt. Demokratie ist hier gerade deshalb möglich und notwendig, weil wir uns auf keine ewige Ordnung der Ideen beziehen können. Jens Kertscher konfrontiert in seinem Beitrag *Sprache und Anerkennung* eine radikaldemokratische mit einer universalistischen Konzeption politischen Denkens: Jürgen Habermas' Diskurstheorie des demokratischen Rechtsstaates und Jacques Rancières Unvernehmen. Beide Ansätze versuchen, die normativen Grundlagen von Sprechsituationen anhand eines Kampfes um Anerkennung zu entfalten, begreifen Anerkennen aber in konträrer Weise. Kertscher untersucht, welche Antworten beide Autoren auf die Frage nach den Bedingungen zu geben, die es überhaupt erst erlauben, am Kampf um Anerkennung teilzunehmen. Oliver Flügel fragt in seinem Beitrag *Metaphysik und Politik*, ob der Abgesang auf die Metaphysik in der gegenwärtigen Demokratietheorie zu früh erfolgt sein könnte. Er knüpft an Überlegungen Adornos an, der die Metaphysik als janusköpfig begreift. Metaphysik beabsichtige auf der einen Seite, in ihrer Suche nach letzten Gründen über das bloß empirisch Bedingte hinauszugehen, während sie auf der anderen Seite gegen dogmatische Fixierungen und Substantialismen opponiert. Flügel befürchtet, dass ein

heute vielerorts proklamiertes nachmetaphysisches Denken vorschnell auf normative Potentiale verzichtet, die auch die Demokratietheorie zu orientieren vermögen. Gerade für eine Politik, die mehr sein will, als die Perpetuierung des Bestehenden, stellt sich die Frage nach dem Verhältnis zur Metaphysik mit unhintergebar Dringlichkeit.

Eine zweite Gruppe von Texten wendet sich den *ethischen Implikationen* radikaldemokratischen Denkens zu. Jens Badura widmet sich in seinem Beitrag *Konstruktive Dekonstruktion – Dekonstruktive Konstruktion* zunächst dem komplexen – für die Frage nach möglichen normativen Fundamenten einer jeden Demokratietheorie unerlässlichen – Verhältnis von Ergründen, Begründen und Entgründen in einer in einem weiteren Sinne verstandenen praktischen Philosophie. Die verschiedenen Formen des Umgangs mit dem Grund begreift Badura als abhängig von den unterschiedlichen Auffassungen darüber, wie eine humane Welt beschaffen sein könnte. Bisher wurde der Figur des Entgründens in der Diskussion zu wenig Aufmerksamkeit entgegengebracht. In seinem Beitrag *Passive Entscheidung des Anderen in mir. Zur Frage der Entscheidung bei Jacques Derrida und Ernesto Laclau* rekonstruiert Stephan Moebius die bisher nur wenig beachteten Differenzen zwischen diesen beiden, für radikaldemokratische Ansätze bedeutenden, Entscheidungstheorien. Beide Positionen eint, dass sie die Bedingungen der Möglichkeit und Unmöglichkeit von Entscheidungen miteinander verschränken: Entschieden werden kann letztlich immer nur etwas Unentscheidbares. Laclau vernachlässigt im Gegensatz zu Derrida die konstitutive Rolle des Anderen im Entscheidungsprozess. Für Derrida, der hier Emmanuel Levinas folgt, ist es letztlich der Andere, der in mir entscheidet. Mechthild Hetzel setzt sich unter dem Titel *Zur Revision des politischen Vokabulars: Giorgio Agamben* mit ethischen Implikationen der politischen Theorie Agambens auseinander. Eine Nähe Agambens zum Diskurs der radikalen Demokratie ergibt sich insbesondere daraus, dass der italienische Philosoph sich um ein Konzept der Zugehörigkeit bemüht, die nicht länger über Ausschlusskriterien definiert werde. Agamben entwickelt einen Begriff der Lebensform, von dem sich kein „nacktes“, auf bloßes Überleben reduziertes Leben abspalten lässt.

Die dritte Textgruppe sucht nach *Widerstandspotentialen* gegenüber der zunehmenden Erosion von demokratischen Strukturen in der Spätmoderne. Dirk Quadflieg untersucht hier zunächst unter dem Titel *Das ‚Begehren‘ des Subjekts*, inwiefern Judith Butlers Überlegungen zur Struktur des Subjektes in der Lage sind, einem schwerwiegenden Problem aus dem Wege zu gehen, dem sich diskurstheoretische Positionen ebenso gegenübersehen wie die ältere Kritische Theorie: Deren Kritik löst den Adressaten derselben, das aufgeklärte Subjekt, auf und verliert damit gerade das, was sie retten wollte, aus dem Blick. Butler wendet sich demgegenüber der Scharnierstelle von Subjektivierung und machtvoller Zurichtung zu und findet dort eine Möglichkeit kritischer Reflexivität, die es dem Subjekt erlaubt, eine, wenn auch eingeschränkte, Form von politischer Handlungsfreiheit zu erlangen. Unter der Überschrift *Brüchige Widerständigkeit* dis-

kutiert Marc Ziegler den Begriff der „immateriellen Arbeit“ im Kontext von Hardt/Negris Multitудekonzept und des italienischen Operaismus. Ziegler weist nach, dass „immaterielle Arbeit“ sich nicht in dem Umfang für eine Theorie des politischen Widerstands nutzen lässt, wie Hardt/Negri es unterstellen. Hard und Negri reflektieren nicht ausreichend den Umschlag von kritischem Impuls in systemstabilisierende Konformität. Geschuldet ist die Brüchigkeit ihres Widerstandskonzepts der Abwesenheit einer normativen Rahmung. Marc Rölli und Ralf Krause gehen in ihrem Beitrag *Die Kriegsmaschine in der Struktur des Politischen* der Frage nach, inwiefern die von Deleuze und Guattari entworfene Mikropolitik einen gehaltvollen Beitrag zur neueren politischen Theorie liefern kann. Nach einer Verortung der Position von Deleuze und Guattari im Feld aktueller Demokratietheorien wenden sich die Autoren der Frage zu, wie Deleuze und Guattari mit ihrem Begriff des Gefüges virtuelle Assoziations- und Handlungsweisen außerhalb eines bestehenden Machtsystems ermöglichen. Das kritische Potential der Mikropolitik wird abschließend am Dispositiv der Biotechnologie entwickelt. Oliver Marchart geht in seinem Beitrag *Ein revolutionärer Republikanismus – Hannah Arendt aus radikaldemokratischer Perspektive* der Frage nach inwieweit der arendtsche Republikanismus sich als anschlussfähig an den radikaldemokratischen Diskurs erweist. Republik im arendtschen Sinne, so Marchart, ist einer der Namen für die symbolische Instituierung von Grundlosigkeit als Grund des Gemeinwesens. Demokratie und arendtscher Republikanismus beruhen auf einem Ab-Grund, sie sind Regime der Ent-Gründung, sie machen auf unterschiedliche Art und Weise die Grundlosigkeit zum Grund und verhindern so, dass der leere Ort der Macht besetzt wird. Petra Gehring schließlich fragt unter dem Titel *Politik der Prosa – Schreibverfahren bei Michel Serres* nach der Möglichkeit einer Widerständigkeit philosophischer Schreibweisen. Sie nimmt damit zugleich die Möglichkeit einer Demokratisierung der menschlichen Naturverhältnisse in den Blick, in der sich Natur nicht länger auf den Gegenstand einer politischen Praxis reduzieren ließe, sondern selbst als politischer Akteur anerkannt würde.

Eine vierte Textgruppe befasst sich mit möglichen *Anwendungen* radikaldemokratischen Denkens auf politikwissenschaftliche Fragen. Wim Weymans geht in seinem Beitrag *Freiheit durch politische Repräsentation* radikaldemokratischen Antworten auf Probleme der politischen Repräsentation nach. Er rekonstruiert die Überlegungen von Claude Lefort, Pierre Rosanvallon und Marcel Gauchet, die, im Gegensatz zu republikanisch orientierten Ansätzen, gerade in der Abstraktheit der demokratischen Prinzipien und der Unmöglichkeit diese direkt – ohne institutionelle Vermittlung – zu verwirklichen, keine Schwäche der repräsentativen Demokratie sehen, sondern deren Ermöglichungsbedingung. Thomas Schmidt fragt in seinem Beitrag *Demokratischer Sektorialismus?* welchen Beitrag radikaldemokratische Positionen zur Begründung der transnationalen Demokratie leisten können. Schmidt gibt einen kurzen Überblick der Relevanz transnationaler Demokratie anhand des Prozesses der europäischen Einigung, er-

läutert den Begriff Sektoralismus in Absetzung von kulturalistischen Theorien, um im Anschluss nach der Ansätze von Ernesto Laclau und Chantal Mouffe, Claude Lefort und Bruno Latour für das Projekt transnationaler Demokratie. Heike Kämpf zeigt in *Implizite Zensur und politische Öffentlichkeit*, wie implizite Zensurmechanismen die Möglichkeit von politischen Öffentlichkeiten beschränken. Kämpf schließt sich Judith Butler an, für die implizite Formen der Zensur das, was innerhalb einer Situation sagbar ist, wirksamer begrenzen als explizite Formen. Die implizite Zensur sorgt dafür, dass bestimmte gesellschaftliche Gruppierungen vom Diskurs ausgeschlossen werden und nicht einmal in den Lage sind, diesen Ausschluss als solchen zu formulieren. Die Überwindung impliziter Formen der Zensur läuft damit notwendig auf eine radikale Transformation der Konstitutionsbedingungen der Öffentlichkeit hinaus.

Eine letzte Gruppe von Texten steht unter dem Motto einer *Kritik an radikal-demokratischen Positionen*. In *Slavoj Žižeks Kritik des radikaldemokratischen Diskurses* stellt Reinhard Heil die von Slavoj Žižek geübte Kritik an Laclau vor. Beide Autoren beziehen sich zwar oftmals auf ähnliche Denkfiguren und Logiken, doch buchstabieren sie sie unterschiedlich und auf nicht miteinander vermittelbare Art und Weise aus. Unter dem Titel *Wie demokratisch sind radikale Demokratietheorien?* wirft Dirk Jörke einen skeptischen Blick auf den radikaldemokratischen Diskurs. Während sich der Mainstream der gegenwärtigen Demokratietheorien unter dem Paradigma der Rationalisierung fassen lasse, das letztlich zu einer Demokratietheorie ohne Demokratie führe, so gälte ähnliches für die radikaldemokratischen Ansätze. Diese entfernten sich ihrem theoretischen Anspruch und ihrer Form nach dermaßen weit von den Erfahrungen, Sprechgewohnheiten und normativen Erwartungen der Bürger, dass man auch im Hinblick auf diese Theorien von Demokratietheorien ohne Demokratie sprechen könnte. Andreas Niederberger hinterfragt in seinem abschließenden Beitrag *Integration und Legitimation durch Konflikt?* die radikaldemokratischen Ansätze und die mit ihnen verbundene Auszeichnung des Dissenses als Grundlage der Demokratie. Lässt sich unter der Voraussetzung einer Dissensorientierung die normative Bindungskraft der Demokratie noch erklären? Sind die radikaldemokratischen Ansätze überhaupt in der Lage, den notwendigen normativen Rahmen in dem sich relevante Interessen, Ansprüche und Bedürfnisse formulieren lassen, zu erzeugen?

Die Herausgeber danken dem von der DFG geförderten Graduiertenkolleg „Technisierung und Gesellschaft“ am FB 2 der TU Darmstadt für die großzügige Gewährung eines Druckkostenzuschusses. Ein Teil der Beiträge geht auf einen Workshop zurück, der im Herbst 2004, ebenfalls unterstützt durch das Graduiertenkolleg, an der TU Darmstadt stattfand.