Für einen konfliktiven Liberalismus

Chantal Mouffes Verteidigung der liberalen Demokratie

Vincent Rzepka / Grit Straßenberger[*]

Schlüsselwörter: Konflikt, Liberalismus, Genealogie, Hegemonie, Sozialismus, Republikanismus, Pluralismus

Abstract: Der Beitrag fordert die gängige Lesart heraus, die Mouffes politische Theorie als einen typisch radikaldemokratischen Ansatz versteht. Stattdessen wird hier gezeigt, dass Mouffe versucht, die politischen Probleme ihrer Gegenwart im Anschluss an die Tradition eines konfliktiven Liberalismus zu lösen. Dafür entwirft sie eine Neuerzählung der Demokratie, die normative Maßstäbe in Anerkennung der grundsätzlichen Kontingenz dieser Ordnung generiert. Gerade hieran seien die auf Universalismus und Rationalismus bauenden sozialistischen und liberalen Theorien gescheitert. Die Betonung der Kontingenz einer liberaldemokratischen Ordnung macht hingegen deutlich, dass diese stets konzeptionell unabgeschlossen ist und dennoch aktiv verteidigt werden muss. Mouffe setzt daher auf einen liberalen Pluralismus, der den Konflikt als revitalisierende Ressource und Schutzmechanismus für die Demokratie versteht, um so den Gefährdungen zu entgehen, die Carl Schmitt allzu deutlich markiert hat. Der Beitrag zeichnet diese Traditionslinie eines konfliktiven Liberalismus nach und nimmt sie zum Anlass für eine Neulektüre des Verhältnisses von Liberalismus und Republikanismus.

Abstract: Generally Mouffe's political theory is labeled as a radical democratic concept. We are going to challenge this common view by showing that Mouffe derives her theory from the tradition of a conflictive liberalism. Coping with the political problems of the present, she re-narrates the history of democracy in order to generate a normative foundation of the society which likewise acknowledges the contingency of its order. In sharp contrast to the commonalities of enlightenment liberalism and socialism, the acceptance of contingency makes clear that liberal democracy must always be both conceptually incomplete and nevertheless actively defended. Hence, a core value of her re-narrated democracy is a liberalism which stresses pluralism and conflict. Both function as the antibodies to the threats of liberal democracy debunked by Carl Schmitt. We will reconstruct the intellectual references for Mouffe's conflictive liberalism and finally propose to reconsider the relationship between liberalism and republicanism from this point of view.

Einleitung

Chantal Mouffe wird üblicherweise dem radikaldemokratischen Diskurs zugerechnet. Sie selbst jedoch verweist darauf, dass sie sich nur bedingt in diesen Diskurs einordnen lässt: „Our understanding of radical and plural democracy is therefore to be distinguished from

* Vincent Rzepka, M. A., Humboldt-Universität zu Berlin
Kontakt: vincent.rzepka@sowi.hu-berlin.de

PD Dr. Grit Straßenberger, Humboldt-Universität zu Berlin
Kontakt: grit.strassenberger@sowi.hu-berlin.de

many other forms of radical or participatory democracy. What we advocate is a type of ‚radical liberal democracy' – we do not present it as rejection of the liberal democratic regime and as the institution of a new political form of society" (Mouffe 1990: 58). – Die Spezifik von Mouffes radikaler und pluraler Demokratie und ihr starker Rekurs auf die Tradition eines pluralistischen Liberalismus sollen im Folgenden herausgearbeitet werden. Zugespitzt formuliert wird hier die These vertreten, dass Mouffes politische Theorie auf eine Revitalisierung der liberalen Demokratie zielt. Vor dem Hintergrund einer kontingenten Welt drängt sie auf eine aktive Entscheidung für und eine Verteidigung von liberaldemokratischen Werten und Institutionen.

In Mouffe eine Verteidigerin der liberalen Demokratie zu sehen, ist innerhalb der deutschen Rezeption eine, um es diplomatisch auszudrücken, eher randständige Lesart. Der deutsche Diskurs perspektiviert Mouffes politische Theorie vornehmlich in drei Richtungen: In der ersten, kritischen Lesart wird Mouffe zu einer Apologetin von Carl Schmitt. So attestiert Oliver Flügel-Martinsen (2013) ihr eine „quasi-sozialontologische" Auffassung des Politischen, aus der heraus der gemeinsame normative Horizont nicht hergeleitet werden könne, der aus Feinden Gegner macht. Die zweite, positive Lesart, die im deutschen Diskurs vor allem von Oliver Marchart (2008) vertreten wird, fokussiert die diskurstheoretische Neufassung des Begriffs der Hegemonie. Marchart verweist zwar darauf, dass Mouffe in ihrer emanzipativen Umdeutung des Hegemonie-Konzepts auf eine liberale Demokratie abstellt, die ‚liberale Mouffe' spielt aber gegenüber der Diskurstheoretikerin eine erkennbar untergeordnete Rolle. Der dritten Lesart zufolge läuft die „Rede von der Hegemonie" (Volk 2014: 79) auf eine Art ‚Barrikaden-Demokratie' hinaus. So ließe sich der Einwand pointieren, den Christian Volk (ebd.) jüngst gegen radikaldemokratische Ansätze vorgebracht hat. Diese würden zwar in der Problemdiagnose der Bedrohungen der liberalen Demokratie durch Entpolitisierungs- und Entfremdungsprozesse richtigliegen, aber die stabilisierenden und Partizipation ermöglichenden Leistungen von Institutionen in gefährlicher Weise unterschätzen. In der dezisionistischen Übersteigerung der ‚Wir-Sie-Gegnerschaft' verfehlen sie die auf Verständigung orientierte Bearbeitung des Konflikts, wie sie etwa ein von Hannah Arendt inspirierter „Republikanismus des Dissenses" anbiete (Volk 2013: 79).

Gegen diese Lesarten soll hier Mouffes Denken in die Tradition eines konfliktiven Liberalismus eingeordnet werden. Im *ersten Teil* wird daher Mouffes und Laclaus genealogisches Vorgehen als ein Modus vorgestellt, trotz der Anerkennung der grundsätzlichen Kontingenz von Bewertungsprinzipien normative Maßstäbe für eine Neuformulierung des Sozialismus zu generieren. Zuvorderst gehört zu diesen ein liberal grundierter Pluralismus, den Mouffe jedoch nicht über eine systematische Genealogie der liberalen Demokratie, sondern in Auseinandersetzung mit deren größtem Kritiker Carl Schmitt konturiert. Von Schmitt lernt Mouffe einerseits, worin die Selbstgefährdungen der liberalen Demokratie bestehen, andererseits aber auch, dass die identitäre Demokratie, die Schmitt als Lösung dafür offeriert, keine Lösung ist. Im *zweiten Teil* wird der pluralistische Liberalismus, der Mouffes *agonistic democracy* normativ unterliegt, dessen ideengeschichtliche Referenzen sie aber nur *en passant* erwähnt, an ausgewählten Autoren nachgezeichnet. Die hier deutlich werdenden Traditionslinien eines konfliktiven Liberalismus, der auf die stabilisierende Bedeutung aktiv ausgetragener Konflikte abstellt, werden im *dritten Teil* zum Ausgangspunkt einer Neulektüre des Verhältnisses von Republikanismus und Liberalismus.

1. Mouffes Denken zwischen Sozialismus und Liberalismus

1.1 Genealogie und Hegemonie: Auf dem Weg zum liberalen Sozialismus

Trotz seines hohen Abstraktionsgrades wurde *Hegemony and Socialist Strategy* für eine konkrete historische Situation geschrieben, die Mouffe und Laclau in eine fundamentale Krisendiagnose fassen (Laclau/Mouffe 2012: 31 ff.). In den Staaten des Ostblocks hatte demnach der Kommunismus den Sozialismus politisch wie theoretisch in seinen Grundfesten erschüttert. Zugleich hatte in den westlichen Gesellschaften die von konservativer Seite als unregierbar apostrophierte Zunahme sozialer Kämpfe zentrale Defizite des sozialistischen Theoriegebäudes offenbart. Für die Neuen Sozialen Bewegungen könne der Sozialismus daher kaum mehr anschlussfähig sein: „In der Krise ist gegenwärtig die gesamte Konzeption des Sozialismus, die auf der ideologischen Zentralität der Arbeiterklasse, auf der Rolle *der* Revolution als dem begründenden Moment […] sowie auf der illusorischen Erwartung eines vollkommen einheitlichen und gleichartigen Willens […] basiert. […] Ausgestattet mit ‚universalen' Subjekten und begrifflich um Geschichte im Singular errichtet, hat es [das sozialistische Konzept; Anmerkung d. A.] ‚Gesellschaft' als eine intelligible Struktur behauptet, die auf der Basis bestimmter Klassenpositionen intellektuell beherrscht und durch einen sinnstiftenden Akt politischer Natur als eine rationale und transparente Ordnung wiederhergestellt werden könnte. Heute ist die Linke Zeuge des letzten Aktes der Auflösung dieses jakobinischen Imaginären" (Laclau/Mouffe 2012: 32, Hervorhebung im Original).

In dieser mit einigem Pathos vorgetragenen Diagnose legen Mouffe und Laclau ihre zentralen Kritikpunkte an der bestehenden sozialistischen Theorie in komprimierter Weise dar. Sie monieren die ökonomische Determination der Gesellschaft, den Essenzialismus zwangsläufig klassenförmiger Subjektidentitäten sowie den teleologischen Geschichtsverlauf mit seinem Konzept der Revolution (vgl. Opratko 2012: 125) und weisen schließlich das Fundament dieser Theorie zurück: Universalismus und Rationalismus. Angesichts dieser Defizite sei der Sozialismus nicht fähig, die gegenwärtigen Probleme zu bewältigen. *Hegemony and Socialist Strategy* verfolgt das Ziel, die Ursache dieser problematischen Situation zu suchen und anschließend einen Ausweg zu entwickeln. Dafür bedienen sich Mouffe und Laclau eines explizit an Foucault angelehnten genealogischen Ansatzes, mit dem sie die theoretischen Verwerfungen aufdecken, die in den sozialistischen Entwürfen aus der Konfrontation von Ideologie und historischem Kontext entstehen. Auf diese Weise zielen sie auf eine Geschichte des Sozialismus ab, die ihr Gravitationszentrum in einem gemeinsam verschwiegenen Problem des sozialistischen Denkens hat: dem der Kontingenz (Laclau/Mouffe 2012: 37 f.; vgl. auch zum Folgenden Rüdiger 1996: 142–157).

Das Paradoxon von dogmatischer Erwartung und historischer Erfahrung rückt daher ins Zentrum des ersten Teils des Hegemoniebuches, in dem Mouffe und Laclau die je spezifische Konzeption dieses Dilemmas durch die marxistischen Theoretiker freilegen. Auf der einen Seite stehen dabei die sozialdemokratischen, westeuropäischen Marxisten – die Orthodoxie Kautskys, der Revisionismus Bernsteins und der Syndikalismus Sorels. Für sie hat das Erstarken des Kapitalismus in Europa zu einer theoretisch nicht vorgesehenen Fragmentierung des Klassensubjekts geführt (Laclau/Mouffe 2012: 50 f., 71 f., 75 f.). Die russische Seite um Plechanow, Trotzki und Lenin hingegen sei damit konfrontiert, dass mangels einer bourgeoisen Klasse das ökonomische Stufenmodell wackelig

geworden ist. Daher müsste ein neuer Akteur gefunden werden, mit dem die Zwischenstufen zur geschichtsphilosophisch fixierten Revolution erreicht werden können.

Um diese aktoriale und teleologische Lücke zu schließen, sei die Idee der Hegemonie ins Spiel gebracht worden. Allerdings wurden bis hin zu Lenins Zuspitzung der Hegemonie auf autoritäre Führung die in der Not der Kontingenz herzustellenden Klassenbündnisse immer nur im Widerspruch zu dem ‚eigentlichen' Geschichtsverlauf und -subjekt gesehen (ebd.: 81 f., 87 f., 95–100). Mouffe und Laclau zufolge gelingt es erst Antonio Gramsci, beide Traditionen in einem neuartigen Hegemoniebegriff zusammenzuführen, der die autoritäre Tendenz des Marxismus ablegt und „die Grundlage für eine demokratische Praxis der Politik" schafft (ebd.: 107, vgl. 100–107). Dafür ließe Gramsci nicht nur das Diktat der revolutionären Geschichte hinter sich, sondern reduziere – trotz seiner Präferenz für Klassenakteure – auch politische Subjekte nicht mehr auf vorfixierte Klassenidentitäten. Diese können sich zumindest im Prinzip in politischen Praktiken frei formen. Für Mouffe und Laclau bildet dieser Hegemoniebegriff den Ausgangspunkt für jene Teile ihres Buches, die die sozialwissenschaftliche Diskussion in erster Linie interessiert haben: die Entwicklung des epistemologischen Modells der Diskurstheorie und das dazu in Spannung stehende Konzept einer radikalen Demokratie (Rüdiger 1996: 165 f., 200).

Die Grundidee der Diskurstheorie als Hegemonietheorie zielt auf die heuristische Erfassung der Realität unter den Bedingungen der Kontingenz (vgl. zum Folgenden etwa Jörke 2004: 165–170; Opratko 2012: 131–138; Rüdiger 1996: 159–166): Jede Sache, jede Idee und jedes Subjekt sei nicht per se in der menschlichen Welt existent, sondern werde als ein spezifisch bedeutsames Element erst über sprachliche und außersprachliche Mittel konstituiert. Indem ein Element in eine bestimmte Relation zu anderen Punkten im diskursiven Raum gebracht wird, erhält es einen bestimmten Sinn. Die Formung und Veränderung dieser im Prinzip völlig offenen Beziehungen vollzieht sich dabei durch die ‚Praxis der Artikulation'. Indem Artikulationen bestimmte eindeutige Zuordnungen (Äquivalenzen) herstellen, an Knotenpunkten verdichten und so andere Beziehungsmöglichkeiten aus dem Diskurs ausschließen, erscheinen bestimmte Deutungen als selbstverständlich. Auch die Beschaffenheit der Gesellschaft, ihre Grenzen und inneren Strukturen, sind demnach nicht als Totalität oder Einheit vorgegeben, sondern werden diskursiv konstruiert und können dementsprechend herausgefordert werden. Hierin liegt für Mouffe und Laclau die Politizität des Gesellschaftlichen. Die Vormachtstellung, sprich Hegemonie, einer artikulatorischen Praxis ist dann abhängig von dem Aufwand, den eine andere artikulatorische Praxis betreibt, um sich als Antagonismus gegen die dominante Sicht der Dinge zu stellen und selbst zur Deutungshoheit zu gelangen. Laclau und Mouffe dechiffrieren damit kulturelle und soziale Ordnungen als Funktion diskursiver Konstruktion, in der Sinn permanent erzeugt und reproduziert werden muss, dadurch aber auch stets der Veränderung zugänglich ist (Rüdiger 1996: 171; Stäheli 2009: 258).[1]

1 Es ist hier nicht möglich, die Kritik an dieser Diskurstheorie zu diskutieren. Dennoch wollen wir zumindest auf drei zentrale Punkte hinweisen: Erstens fehle der Theorie nicht nur eine räumliche Dimension (Rüdiger 1996: 210), sondern durch die Aufgabe der Trennung von Diskursivem und einem für die menschliche Welt relevanten Außerdiskursiven könne auch die für Gramsci so wichtige Panzerung der Hegemonie mit Zwang und Gewalt nicht mehr erfasst werden (Opratko 2012: 153). Zweitens bleibe aus den gleichen Gründen im Dunkeln, warum sich wer auf welcher Seite eines Antagonismus einschreibt (ebd.: 143; Osborne 1991: 218). Schließlich sei die Diskurstheorie insofern zu allgemein, als dass sie nicht erklären könne, welche Bedingungen die empirische Vormachtstellung einer konkreten Artikulation begünstigen (Jörke 2004: 179).

Vom Standpunkt der Diskurstheorie aus gesehen, gibt es dementsprechend keinen Maßstab, der Gründe für die normative Bevorzugung des einen oder anderen Gesellschaftsentwurfs liefert. Laclaus und Mouffes eigener politischer Vorschlag ergibt sich daher nicht logisch aus der Diskurstheorie, sondern wird vielmehr selbst als eine mögliche Artikulation ausgestellt, um deren Durchsetzung zu kämpfen wäre (Rüdiger 1996: 189; Stäheli 2009: 271). Dennoch sind die Argumente, die Mouffe und Laclau schließlich für ihren Entwurf der sozialen Ordnung einbringen, nicht beliebig: Das genealogische Vorgehen im Anschluss an Foucault stellt den Versuch dar, der Gegenwart vom Standpunkt ihres spezifischen Problemhorizontes aus eine neue Geschichte zu schreiben. Die Genealogie „*rekonstruiert* nicht eine ‚Realgeschichte', der es um die wirklichen Ereignisse geht, sondern *konstruiert* eine […] zugespitzte und fiktionale ‚Poetik der Geschichte'", die auf die Infragestellung und Neubestimmung des Selbstverständnisses von Subjekt und Gesellschaft zielt (Bohlender 2011: 17, Hervorhebung im Original).[2] Sensibilisiert durch die Krise des Sozialismus und die Pluralisierung politischer Kämpfe legen Mouffe und Laclau in diesem Sinne eine Geschichte des marxistischen Denkens vor, mit der sie die scheiternde Bearbeitung des Kontingenzproblems ins Zentrum rücken.

Ihr Problemlösungsvorschlag kann hierauf in doppelter Hinsicht aufbauen: Mit Blick auf ihren wissenschaftstheoretischen Vorschlag liefert die Erzählung vom Einbruch der Kontingenz historische Argumente dafür, die im Diskursmodell ontologisch gesetzte Ubiquität der Kontingenz als eine triftige Prämisse anzunehmen.[3] Für ihr politisches Konzept hingegen ist die Genealogie der Modus, in dem Mouffe und Laclau durch die narrative Bearbeitung der Vergangenheit der eigenen politischen Gemeinschaft normative Maßstäbe generieren (Laclau/Mouffe 2012: 34, 208; vgl. Rüdiger 1996: 207): Die Verweigerung der Anerkennung der Kontingenz wird einerseits als das Problem markiert, das die gegenwärtige Schwäche des Marxismus ausmacht, und andererseits als ein tradiertes, in der Geschichte des marxistischen Denkens verankertes Moment ausgestellt. Marxistisch interessierten Lesern[4] kann so schließlich eine Rekonfiguration seines Normhorizontes vorgeschlagen werden, die mit der Geschichte ihres Denkens vereinbar bleibt: „Für jene […] kann das hier entworfene Programm einer radikalen und pluralen Demokratie eine Reformulierung sozialistischer Ideale bieten, die das, was als die zentrale Lektion des Niedergangs des Sozialismus sowjetischen Typs angesehen werden muß, mitberücksichtigt: daß es nämlich keinen Sozialismus ohne Demokratie und ohne Respekt vor den Menschenrechten geben kann und daß liberale politische Institutionen […] die notwendige Bedingung für einen wirklichen Pluralismus sind" (Laclau/Mouffe 2012: 23). Erst dieser liberal grundierte Pluralismus – das ist die strategische Pointe des Hegemoniebuches – stellt die Bündnisfähigkeit des marxistischen Denkens wieder her, die angesichts der Fragmentierung der Neuen Sozialen Bewegungen nötig ist, um dem sozialistischen Streben nach Gleichheit Schlagkraft zu verleihen (ebd.: 221, 228).

2 Mouffe und Laclau (2012) diskutieren diese Spezifik ihres Vorgehens ausführlich auf Seite 33 f. Im Übrigen besteht hierin durchaus eine Ähnlichkeit zu Hannah Arendts ‚Montagemodell', mit dem „nicht die Vergangenheit bewahrt oder so wiedergegeben werden [soll], wie sie gewesen ist, sondern so, wie sie vom gegenwärtigen Standpunkt aus erscheint" (Volk 2010: 33).

3 Auch das wissenschaftliche Wissen stellt in Mouffes und Laclaus Konzept freilich eine Funktion des Diskursiven dar, wobei sie hier mit Foucault übereinstimmen, der die Verschränkung von Wissen und Macht gerade zur Grundlage seiner genealogischen Methode macht (vgl. Saar 2007: 219 f.).

4 Zur besseren Lesbarkeit wird hier und im Folgenden das generische Maskulinum verwendet; wir möchten aber explizit darauf verweisen, dass damit stets beide Geschlechter angesprochen sein sollen.

1.2 Das demokratische Paradox und die Frage: Warum Schmitt?

Die positive Bewertung des Liberalismus steht freilich der radikalen Kritik am liberalen Denken gegenüber, die Mouffe in ihren weiteren Schriften immer wieder polemisch gegen den Neoliberalismus, die Politik der Neuen Mitte sowie Habermas und Rawls vorbringt. Dabei macht Mouffe drei gemeinsame Kernpunkte dieser liberalen Programme aus, gegen die sich ihre Kritik richtet: „rationalism, individualism and universalism" (Mouffe 1993: 7). Mouffe ruft damit am Beginn ihrer Liberalismuskritik jene Punkte wieder auf, die schon am Anfang der Dekonstruktion des Marxismus standen. Sie wendet sich erneut gegen rationale Notwendigkeiten, universell gültige Normen und einen essenzialistischen Subjektbegriff[5] und verdichtet dies auf ein zentrales Defizit: die Negation des Politischen (Mouffe 2007: 17). Die Kritik am Liberalismus und Sozialismus hat so eine gemeinsame Stoßrichtung: Schalte der Sozialismus für Laclau und Mouffe das Politische dort aus, wo er auf die Determination von Akteuren und geschichtlichen Verläufen beharrt, leugne der Liberalismus die „Untilgbarkeit des Antagonismus" (ebd.).[6]

Im Vergleich zum Hegemoniebuch hat sich jedoch ab den 1990er Jahren Mouffes Problemhorizont verschoben. Die Neuen Sozialen Bewegungen haben den im Hegemoniebuch noch beobachteten Kampf verloren und es seien jene liberalen Konzepte hegemonial geworden, die Demokratie allein in rationalistischen, universalistischen und individualistischen Kategorien beschreiben (Mouffe 2009: 3 f.). Dieser Hegemonie folge jedoch die Autokatalyse des Liberalismus, da seine Negation des Politischen das Ventil verschließe, durch das Alternativen innerhalb des demokratischen Rahmens artikuliert werden könnten. Infolgedessen verlagert sich die Artikulation des Widerspruchs sukzessive auf Rechtspopulismus und Terrorismus, wodurch der Bestand der liberalen Demokratie als Ganzes gefährdet sei.

Ihren Fluchtpunkt finden beide Problemdiagnosen in ihrem historischen Ursprung, den Mouffe in der ‚demokratischen Revolution' am Ende des 18. Jahrhunderts verortet. Hier sei einerseits die alte theologische Vorstellungswelt einem Bewusstsein für die Machbarkeit der sozialen Ordnung gewichen und andererseits der Raum des Machbaren mit den leeren Signifikanten Gleichheit und Freiheit durch einen neuen, demokratischen Rahmen begrenzt worden (Laclau/Mouffe 2012: 192–199; Mouffe 2009: 1 ff.). Folgerichtig konstatiert Mouffe (2009: 130) für ihren neuen Problemhorizont: „To grasp the shortcomings of the dominant view we need to go back to its origins: the period of Enlightenment. [… I]n their attempt to ground politics on Reason and Nature, the Philosophes of the Enlightenment were led to present an optimistic view of human sociability, seeing violence as an archaic phenomenon that does not really belong to human nature". Dieser Ausschluss von Gewalt und Konflikt sei jedoch belegbar eine Illusion, mit der die Philosophen die ambivalente Natur des menschlichen Zusammenlebens verpasst hätten.

5 Dieser essenzialistische Subjektbegriff des liberalen Individualismus ist jene problematische Seite, die er mit dem Sozialismus teilt. Bereits im Hegemoniebuch begannen Laclau und Mouffe damit, die Vorstellung eines eineindeutigen Subjekts infrage und ihr eine Konzeption des fragmentierten Subjekts mit multiplen und diskursiv immer nur prekär stabilisierten Identitäten entgegenzustellen (vgl. Laclau/Mouffe 2012: 152–161; Rüdiger 1996: 172 ff.). Die zweite problematische Seite des liberalen Individualismus besteht in seiner atomistischen Ausrichtung. Auf dieses Problem sozialer Bindekräfte wird unten zurückzukommen sein.

6 Im deutschen Kontext hat unabhängig von Mouffe und Laclau vor allem Koselleck (2014) auf die enge Verbindung von Liberalismus und Sozialismus aufmerksam gemacht.

Dafür sei es ihnen aber gelungen, diese Illusion als die notwendige Grundlage des demokratischen Projekts zu verkaufen: „To begin thinking about democracy in a different way it is high time to understand that the critique of Enlightenment epistemology does not constitute a threat to the modern democratic project" (ebd.: 133, vgl. 130–134).

Hier zeigt sich deutlich, dass Mouffes Kritik des gegenwärtigen Liberalismus als eine Kritik der Aufklärung entworfen ist,[7] die vor dem Horizont einer grundlegenden Gefährdung des Liberalismus durch sich selbst geübt wird. Mouffe zielt daher darauf ab, dass die liberal-demokratischen Institutionen zu keinem Zeitpunkt garantiert seien, sondern es stets notwendig sei „to fortify and defend them" (ebd.: 4). Der Bestand der liberalen Demokratie stellt sich also nicht als eine autopoietische Entität dar, sondern bedarf einer aktiven, das heißt notwendigerweise politischen Verteidigung. Diese Erkenntnis will Mouffe gegen die aktuell hegemoniale Sichtweise plausibilisieren und setzt daher zu einer Neubeschreibung der liberalen Demokratie „in terms of ‚agonistic pluralism'" an (ebd.). Allerdings liefert sie diese interventive Neuerzählung des Selbstverständnisses der liberalen Demokratie[8] nicht mehr in einer systematischen Genealogie, sondern in einzeln entwickelten Antagonismen: „[W]hen I'm writing I always need to think in terms of somebody I'm arguing against. I can't just sit and try to develop an idea if it's not in relation to somebody arguing something different" (Worsham/Olson 1999: 171)[9]. Die Verteidigung der liberalen Demokratie setzt daher bei deren größtem Gegenspieler an: Carl Schmitt.

In ihrem eigenen Selbstverständnis als Linksliberale sieht Mouffe (1999b: 5) sich keineswegs in der Tradition eines Linksschmittianismus. Vielmehr ließe sich aus der Auseinandersetzung mit Schmitts vehementer Liberalismuskritik lernen, wo die (Selbst-)Gefährdungen des Liberalismus liegen, um diese in einem „truly political liberalism" aufzuheben (ebd.: 1, 4; vgl. Mouffe 1990: 65; Worsham/Olson 1999: 171 f.). Die Beschäftigung mit Schmitt fungiert gewissermaßen als eine Impfung, damit die liberale Demokratie Antikörper ausbilden kann.

Dabei stößt Mouffe durch Schmitt auf das grundlegende Dilemma der liberalen Demokratie: Der Liberalismus mit seiner Logik individueller Freiheit sei tendenziell unvereinbar mit der homogenisierenden Logik der Demokratie. Will diese ihr Prinzip der Volkssouveränität durchsetzen, müsse sie dafür ein Kriterium bestimmen, das die Zugehörigkeit und Nichtzugehörigkeit zum Volk festlegt. Die Gleichheit der Demokratie sei daher eine politisch gemachte Gleichheit, die auf der Inklusion einiger unter der Bedingung der Exklusion aller anderen beruhe. In seiner juridischen Stoßrichtung ziele der Liberalismus demgegenüber auf eine Inklusion aller, die zur Bewahrung der Freiheit des Einzelnen jedoch über grundlegende Bürgerrechte nicht hinauskommt (Mouffe 1999a: 38–47; 1990: 60; Worsham/Olson 1999: 171 ff., 187). Aus dieser Diagnose zieht Schmitt laut Mouffe allerdings die falsche Schlussfolgerung: Indem er den politischen Konflikt

7 Dies gilt bereits für die Kritik des Marxismus, da dieser entweder in der Tradition Hegels, des Materialismus oder Kants stehe (Laclau/Mouffe 2012: 61). An Mouffes und Laclaus Konzepten von Hegemonie und demokratischer Revolution wurde kritisiert, ihnen läge selbst ein modernisierungstheoretischer Ansatz zu Grunde (Opratko 2012: 149 f.; Rüdiger 1996: 201 ff.). Mouffe lässt zwar erkennen, dass sie eine pluralitätsbewusste Demokratie für weiterentwickelt hält, betont aber auch die Kontingenz und Veränderbarkeit dieses Modells; ihrer Theorie eignet so eine gewisse Ambivalenz.

8 Der explizite Bezug auf Rortys Konzept der *Redescription* verdeutlicht diese Absicht: Rorty intendierte mit seiner Methode, gegenwärtige Probleme mit neuen Vokabeln eine alternative Beschreibung zu verleihen (Topper 1995). Eine umfassende Parallelisierung von Rorty und Laclau/Mouffe hat Rüdiger (1996) vorgelegt.

9 Bei diesem Titel handelt es sich um ein ausführliches Interview von Worsham/Olson mit Mouffe.

auf den Gegensatz zwischen Völkern reduziert, um damit innergesellschaftliche Homogenität herzustellen, laufe seine Konzeption der identitären Demokratie selbst auf eine Negation des Politischen hinaus. Schmitt opfert, so ließe sich Mouffes Kritik pointieren, den Konflikt auf dem Altar einer substanzialistischen Gleichheit (Mouffe 1990: 65; 1999b: 5, 48 ff.; vgl. Thaa 2011: 134).

Für Mouffe bietet Schmitt also eine hochgradig gefährliche Lösung für die Probleme der liberalen Demokratie an, gleichwohl habe er das zentrale Defizit des Liberalismus erkannt: Mit seiner Beschränkung auf die Inklusion qua Bürgerrechte neige dieser dazu, die Relevanz von sozialen Bindekräften zwischen den Mitgliedern einer Gesellschaft zu unterschätzen (Mouffe 1999a: 47 f.). Mouffe (2009: 3 f.) reformuliert daher das liberale Paradox: Für sie schließen sich die liberale Logik von Freiheit und Inklusion und die demokratische Logik von Gleichheit und Exklusion nicht aus, sondern stehen in einem unauflöslichen Spannungsverhältnis, das seit der Aufklärung immer wieder neu austariert wurde. Ganz im Sinne hegemonialer Artikulationen strebe dabei jede der beiden Logiken eine Schließung des diskursiven Raumes zu ihren Gunsten an. Für Mouffe bedeutet aber gerade diese Schließung die größte Gefahr für die Verwirklichung der Ideale von Freiheit und Gleichheit.

Ihre Neuerzählung der liberalen Demokratie erklärt daher einen agonistisch verfassten liberalen Pluralismus zum axiologischen Prinzip. Gegen die demokratische Logik gerichtet, verhindere er die Homogenisierung verschiedener Varianten des guten Lebens; gegen den Rationalismus jenes aufklärungsphilosophischen Liberalismus verbürge er einen auf Dauer gestellten Streit einer Vielzahl politischer Alternativen (Mouffe 1999a: 44; 2009: 56 f.) – „Pluralism […] is the great contribution of liberalism to modern society" (Mouffe 1990: 58). In ihrem stets gegen einen Kontrahenten argumentierenden Denken hat Mouffe allerdings weder eine Genealogie dieses anderen, pluralistischen Liberalismus vorgelegt noch ihre affirmativen Bezüge detailliert entwickelt. Im Folgenden sollen diese daher an einigen Beispielen – gewissermaßen nachholend – in den Blick rücken.

2. Pluralistischer Liberalismus

2.1 Integration über Konflikt: Alexis de Tocqueville und Isaiah Berlin

Wie im letzten Abschnitt gezeigt, entwickelt Mouffe die Grundüberlegungen ihrer politischen Theorie über eine Dekonstruktion des marxistischen Sozialismus und des universalistischen Liberalismus. Beiden Ordnungsentwürfen attestiert sie eine Negation des Politischen: Im Falle des Sozialismus liege diese in der ökonomischen Determinierung politischer Akteure und historischer Verläufe, im Falle des Liberalismus in seiner grundsätzlichen Verneinung der antagonistischen Struktur des Politischen. Mouffe zielt mit dieser Kritik jedoch nicht auf eine Überwindung von Sozialismus und Liberalismus, sondern auf eine Neubeschreibung der liberalen Demokratie als einer grundsätzlich paradoxalen Verbindung von Freiheit und Gleichheit, die zur Stabilisierung dieser kontingenten Vermittlungsleistung gegen einseitige Auflösungen geschützt werden müsse (Mouffe 2009: 5; vgl. Marchart 2008: 11). Dabei gerät ein pluralistischer Liberalismus in den Blick, der Integration über Konflikt vorstellt.

Dieser agonistische Pluralismus, den Mouffe vor allem in Auseinandersetzung mit Schmitts Kritik am Liberalismus konturiert, hat seinen modernen Ursprung in der Demo-

kratietheorie des französischen Liberalen Alexis de Tocqueville. Die Etikettierung von Tocqueville als ‚Liberaler' muss jedoch spezifiziert werden. Das betrifft nicht nur seine gegen rationalistische Verkürzungen des Demokratieverständnisses gerichtete Aufmerksamkeit für „das altertümlich klingende Konzept der Leidenschaften" (Bluhm 2005: 69),[10] sondern ebenso seine zentrale Annahme, die liberaldemokratischen Grundwerte Freiheit und Gleichheit stünden in einer letztlich nicht aufzulösenden Spannung zueinander (Tocqueville 1987: 141 ff.).

Das dilemmatische Verhältnis von Freiheit und Gleichheit spitzt Tocqueville in drei Szenarien krisendiagnostisch zu. So besteht *erstens* die Gefahr, dass die politische Freiheit verantwortlicher Teilhabe zugunsten sozioökonomischer Gleichheit aufgegeben wird und die Demokratie in einen sanften Wohlfahrtsdespotismus abgleitet. Diese gefährliche Umstellung von Input- auf Output-Legitimation lässt sich mit einigen Formen der Freiheit sehr gut verbinden: mit der ‚demokratischen' Freiheit, seine ‚Vormünder' selbst zu wählen, und mit der ‚liberalen' Freiheit, sich von aktiver politischer Partizipation in den privaten Bereich zurückzuziehen (ebd.: 463 ff.). Die *zweite* Gefahr sieht Tocqueville in der Entstehung einer durch Handel und Industrie begründeten neuen „Aristokratie der Fabrikanten" (ebd.: 239 f.). Er bezeichnet die kapitalistische Herrschaft auch als eine der härtesten Herrschaftsformen, insofern deren Ziel nicht darin besteht, die Industriebevölkerung zu regieren, sondern sie im Interesse der eigenen Gewinnmaximierung auszunutzen. Die darüber forcierte soziale Polarisierung löse die spezifischen Bindestrukturen und Kooperationsformen demokratischer Gesellschaften auf. Hier schließt die *dritte* Krisendiagnose an. Demnach befördere das liberale Ideal des autonomen, von sozialen Beziehungen losgelösten und gemeinschaftlicher Verantwortung enthobenen Individuums in Verbindung mit dem demokratischen Gleichheitsstreben einen ‚konformistischen Individualismus', der die Grundlagen liberaldemokratischer Gesellschaften untergräbt.

Trotz dieser Gefährdungen ist Tocqueville überzeugt, dass es am Handeln der Menschen liegt, ob die Freiheit in der Gleichheit bewahrt werden kann. Der liberale Aristokrat setzt hier zuvorderst auf die spezifisch demokratische „Kunst der Vereinigung" (ebd.: 166). Nicht nur die politischen, sondern alle freiwilligen Vereinigungen, in denen sich die Bürger zur Verwirklichung gemeinsamer Interessen zusammenschließen, stellt Tocqueville als Institutionen vor, die Freiheit und demokratischen Zusammenhalt verbürgen: „Hineingestellt in den öffentlichen Widerstreit der Meinungen und Interessen erwerben die Bürger in ihnen zum einen praktische Kenntnisse, wie die Fähigkeit sich zu organisieren, Meinungen zu bündeln und Einfluss zu nehmen; zum anderen entwickeln sie Einstellungen und Werte wie Selbstständigkeit, Vertrauen und Gemeinsinn, die ihren sozialen Zusammenhalt stärken" (Bluhm/Malowitz 2012: 194).

Mit diesem pluralistischen und partizipatorischen Ansatz hat Tocqueville Mitte des 19. Jahrhunderts das Konzept einer zivilgesellschaftlichen Demokratie konturiert, an das im 20. Jahrhundert eine Reihe von Autoren angeschlossen haben wie die Republikanerin Hannah Arendt (1994), der Kommunitarist Michael Walzer (1996), der Liberale Ralf Dahrendorf oder auch Robert Putnam (1993; 2000) mit seinem einflussreichen Konzept des „Sozialkapitals". Diesen durchaus divergierenden Rezeptionen von Tocquevilles

10 Die Betonung der Rolle von Leidenschaften in der Politik und die Kritik an rationalistischen Verkürzungen der Demokratie gehört zu den zentralen Einwänden von Mouffe gegenüber der deliberativen Demokratietheorie (unter anderem Mouffe 2007: 35 ff.; Worsham/Olson 1999: 194 ff.). Sie findet sich beinahe gleichlautend in Michael Walzers Essay-Band *Vernunft, Politik und Leidenschaft. Defizite liberaler Theorie* (1999).

komplexer Krisendiagnose[11] ist eine Grundeinsicht gemeinsam, die auch Mouffe teilt. Für sie sind Konflikte nämlich nicht nur unvermeidlich, sondern ihrer Austragung kommt eine dynamisierende und damit stabilisierende Funktion für das demokratische Gemeinwesen zu (Mouffe 2009: 113).

Dass die konfliktuelle Austragung unterschiedlicher Interpretationen von Freiheit und Gleichheit zu den Grundbedingungen einer pluralistischen Demokratie gehört, stellt für Mouffe den liberalen Minimalkonsens dar (ebd.: 12). Damit reformuliert sie Isaiah Berlins Einsicht, angesichts der Fragmentierung der politischen und moralischen Welt sei ein rationaler Konsens weder möglich noch wünschenswert. In *Das krumme Holz der Humanität* verweist Berlin seinerseits darauf, dass er diese Einsicht ganz wesentlich der Lektüre von Machiavelli verdanke. Durch dessen Gegenüberstellung von politischen und christlichen Tugenden sei ihm „schockhaft" klar geworden, „daß nicht alle obersten Werte, an die sich Menschen heute halten und in der Vergangenheit gehalten haben, unbedingt miteinander vereinbar sein müssen", sondern dass sie häufig, ja eigentlich immer im Konflikt liegen. Man sei daher unwiderruflich vor eine Wahl gestellt und müsse sich entscheiden (Berlin 1992a: 22; vgl. Berlin 1992c: 50 f.). Diesem antirelativistischen Pluralismus[12] zufolge, den Berlin (1992a: 25 f.) anhand von Machiavelli, Giambattista Vico und Johann Gottfried Herder erörtert, gibt es viele verschiedene Ziele, „nach denen Menschen streben und dabei doch ganz und gar rationale Menschen bleiben können, die fähig sind, einander zu verstehen, Mitleid füreinander aufzubringen und voneinander Einsichten zu gewinnen".

Dahrendorf (2008: 51) sieht in diesem „Lob des Pluralismus" die stärkste These Berlins, über die er seine mindestens in der Präsentation missverständliche Gegenüberstellung „negativer" und „positiver Freiheit" berichtigt (ebd.: 54).[13] Berlins vehemente Verteidigung der Freiheit als ein von Gleichheit, Fairness oder Gerechtigkeit zu unterscheidendes Ideal bedeute weder, dass Freiheit per se der höchste Wert ist noch „dass Gleichheit oder Gerechtigkeit Unwerte sind". Vielmehr gäbe es „eine Mehrzahl von respektablen Werten, die einander an kritischen Punkten widersprechen können. Das ist eine schlichte Tatsache, die wir respektieren müssen. Genauer gesagt muss der Konflikt von Werten in einer liberalen Ordnung ausgetragen werden" (ebd.: 55). Für Dahrendorf liegt im unvermeidlichen Wertepluralismus eine der „fundamentalen Begründungen für demokratische Institutionen", weil dort, „‚wo letzte Werte unversöhnlich bleiben, eindeutige Lösungen nicht gefunden werden können'", der Raum für den notwendigen Parteienkampf besteht (ebd.: 55 f.). Berlin führe diesen Gedanken zwar nicht weiter, aber er habe diesbezüglich doch einen Fehler seiner ursprünglichen Thesen korrigiert. So bemerkte er, dass es zwar zur Freiheit gehöre, die Möglichkeiten des Handelns zu nutzen oder es sein zu lassen, dass aber der Verzicht auf die Möglichkeit aktiver Teilhabe die bürgerliche oder politische Freiheit nicht vergrößere. Dahrendorf spitzt diese Korrektur mit Blick auf mo-

11 Zu Tocquevilles komplexer Krisendiagnose, einschließlich der paradoxen Effekte von Assoziationen, und der Rezeption bei Putnam vergleiche Straßenberger (2005).

12 Bei diesem Pluralismus handele es sich nicht, wie Berlin (1992a: 25) betont, um einen Relativismus nach dem Motto „Ich nehme lieber Kaffee. Du nimmst lieber Champagner. Unsere ‚Geschmäcker' sind verschieden. Mehr lässt sich darüber nicht sagen.", sondern um die Anerkennung der konflikthaften Natur des Politischen wie des Moralischen. Vgl. zum Pluralismus Berlin (1992b: 106–122; 1992c: 57–66; 1992d: 91–96).

13 Interessanterweise ist die von Dahrendorf kritisierte Bevorzugung der negativen Freiheit in Berlins Freiheitsaufsatz auch der Punkt, an dem Mouffe (1993: 37 f.) sich explizit von Berlin abgrenzt.

derne Gesellschaften noch einmal zu: „Auch Apathie kann Freiheit zerstören, ungenutzte Möglichkeiten schwinden dahin; so eröffnen sich Chancen für Usurpatoren. Es ist also möglicherweise nicht genug, nur von der ‚Chance des Handelns' und nicht vom Handeln selbst zu sprechen. Es gibt auch so etwas wie eine Entropie der Freiheit. Daher ist tätige Freiheit nötig" (ebd.: 56).[14]

Berlin (1992a: 29) selbst hat aus der Unmöglichkeit, Wertekollisionen zu vermeiden, gefolgert, dass Menschen dazu verurteilt seien, Entscheidungen zu treffen. Zwar gibt es für ihn nach wie vor eine universale „Sphäre objektiver Wertvorstellungen" (ebd.: 26), aber die Hierarchie der Werte darin ist in keiner Hinsicht festgeschrieben und muss frei entschieden werden. Diese radikalen Entscheidungen seien aber nicht das Ergebnis einer wechselseitigen Deliberation von Bürgern (van den Brink 2007: 20 f.), es handele sich vielmehr um ein immer „prekäres Gleichgewicht [...], das ständig in Gefahr ist und ständig neu hergestellt werden muß" (Berlin 1992a: 36). Die „Aufrechterhaltung eines prekären Gleichgewichts" stellt für Berlin die einzige Möglichkeit dar, „ausweglose Situationen, in denen unerträgliche Entscheidungen zu treffen wären, vielleicht gar nicht erst entstehen" zu lassen. Hierin besteht „die erste Forderung an eine verträgliche Gesellschaft" (ebd.: 34). Für Bert van den Brink stellt Berlins dezisionistischer Pluralismus daher ein liberales Gegenmodell zu John Rawls' Ideal konfliktfreier politischer Kooperation dar: Während es in Rawls' gerecht eingerichteter und von ‚vernünftigen' Bürgern bewohnten Welt keine grundlegenden Konflikte darüber gäbe, „an welchen Werten man sich orientieren, welchen Grundsätzen man folgen oder wen man in die politische Gemeinschaft einbeziehen bzw. aus ihr ausschließen soll" (van den Brink 2007: 20f.), sähe Berlin in dem Ausschluss der ethisch-politischen, kulturellen und sozioökonomischen Konflikte aus der politischen Agenda eine weitreichende Entpolitisierung. Für ihn gehöre es zu den „Bürden politischen Urteilens", dass sich Wertekollisionen nicht rationalistisch auflösen lassen (ebd.: 22), sondern nur über einen immer wieder aufs Neue herzustellenden Kompromiss vermittelt werden können.

Berlins Ablehnung, Wertekonflikte über die Auszeichnung eines kardinalen Wertes stillzulegen (Berlin 1992a: 19, 29), und Tocquevilles zivilgesellschaftliche Konzeption von Demokratie, in der Integration über Konflikt erfolgt, weisen markante Berührungspunkte zu einem spezifischen Strang kommunitaristischen Denkens auf, nämlich zu dem pluralistischen Zivilrepublikanismus von Michael Walzer.

2.2 Michael Walzers pluralistischer Zivilrepublikanismus

In der Liberalismus-Kommunitarismus-Debatte standen sich zwei ‚feindliche Lager' gegenüber. Auf der einen Seite befand sich eine Gruppe als „Kommunitaristen" gelabelter Theoretiker, die aufgrund ihres Rekurses auf das Ideal des Aktivbürgers und der Rehabilitierung des *phronesis*-Konzepts auch als Neoaristoteliker bezeichnet wurden. Dementgegen stand das Lager der „Liberalen", das seinen Namen „durch die gemeinsame Orientierung an der Rawlschen Leitidee [erhielt], daß unter den modernen Bedingungen eines Wertepluralismus nur das allgemeine Prinzip gleicher Rechte, Freiheiten und Chancen als ein normativer Maßstab dienen kann, an dem sich die Gerechtigkeit eines Gemeinwesens

14 Herfried Münkler (2010) hat Dahrendorf nicht zuletzt aufgrund dieser Einsicht als „republikanischen Liberalen" beziehungsweise als „liberalen Republikaner" bezeichnet.

bemessen darf“ (Honneth 1993: 8). Die Debatte umfasste im Wesentlichen drei Fragekomplexe: die politisch-anthropologische Frage nach dem Begriff der Person, die metatheoretische Frage nach dem Status von Moralphilosophie, einschließlich der Begründbarkeit universal gültiger Standards, sowie die politisch-institutionelle Frage nach der Neutralität des Staates (Haus 2003: 19).

Mouffe hat in dieser Kontroverse doppelt Partei ergriffen. So gilt ihre Sympathie innerhalb dieser konkreten, partikularen Debatte zwar zunächst klar den Kommunitaristen, doch differenziert sie ihre Parteinahme für die kommunitaristischen Neoaristoteliker noch einmal, wenn sie gegen Alasdair MacIntyre und Michael Sandel gewendet eine Rückkehr zu Aristoteles heute nicht für plausibel hält (Mouffe 1993: 28–35; Worsham/Olson 1999: 168 f.). Demgegenüber unterstützt Mouffe explizit den zivilrepublikanischen Ansatz von Michael Walzer sowie sein Gerechtigkeitsideal der „komplexen Gleichheit“, einschließlich der damit verknüpften starken Rolle des Staates (Mouffe 1993: 33 ff.; 2009: 63, 134). Dabei ist freilich entscheidend, dass Mouffe in Walzers Kritik am rationalistischen, universalistischen und individualistischen Liberalismus, demgegenüber er einen „politischen Egalitarismus“ pluralistischer Prägung verteidigt,[15] einen liberalen Ansatz sieht.[16]

Walzer selbst bezeichnet sein Konzept als liberale Korrektur von vier im gegenwärtigen Diskurs virulenten politischen Ordnungsvorstellungen. Polemisch grenzt er sich von „dem bürgerlichen Republikanismus, dem Marxismus, dem Radikalliberalismus der ‚libertarians‘ und den verschiedenen Varianten des Nationalismus“ ab (Krause/Malowitz 1998: 126), denen er jeweils eine eindimensionale Auffassung der Idee des guten Lebens attestiert (Walzer 1996: 67 ff.).[17] Gegen diese Verengung verknüpft Walzer ein republikanisches Politikverständnis mit der liberalen Anerkennung ausdifferenzierter und autonomer Handlungsbereiche in pluralistischen Gesellschaften. Die positive Freiheit zur aktiven Gestaltung des Gemeinwesens bleibt hier nicht auf den Bereich staatlich-politischen Handeln beschränkt, sondern gewinnt die ihr eigene Praktikabilität und Attraktivität aus den verschiedenen Formen bürgerschaftlichen Engagements in den Netzwerken und freiwilligen Assoziationen der zivilen Gesellschaft.[18]

15 Im Vorwort zu den *Sphären der Gerechtigkeit* schreibt Walzer (1998: 18 f.): „Ziel des politischen Egalitarismus ist eine Gesellschaft, die frei ist von Herrschaft. […] Diese Hoffnung gilt nicht der Auslöschung jeglicher Unterschiede zwischen den Menschen; wir müssen nicht alle gleich sein oder die gleiche Menge gleicher Dinge besitzen. Die Menschen sind einander (in allen wichtigen moralischen und politischen Belangen) dann gleich, wenn es niemanden gibt, der Mittel in seinem Besitz hält oder kontrolliert, die es ihm erlauben, über andere zu herrschen.“

16 Mouffe (2007: 17) schließt Walzer explizit aus ihrer Kritik eines apolitischen Liberalismus aus: Es gibt viele Liberalismen, „von denen einige progressiver sind als andere. Aber abgesehen von wenigen Ausnahmen (u. a. Isaiah Berlin, Joseph Raz, John Gray, Michael Walzer), ist für die vorherrschende Tendenz im liberalen Denken ein rationalistischer und individualistischer Ansatz charakteristisch“. In der Forschungsliteratur wird Walzers vermittelnder Ansatz auch als „pluralistischer Republikanismus“ (Haus 2003: 230 ff.) beziehungsweise „kommunitärer Liberalismus“ (Krause/Malowitz 1998: 124 ff.) bezeichnet.

17 In der einseitigen Verengung der Auffassung des guten Lebens, so Walzers zentraler Einwand, verfehlen diese Ordnungsmodelle die Komplexität menschlicher Erfahrungswelten, weil Menschen realiter immer mehr sind als tugendhafte Staatsbürger, schöpferisch tätige Homo faber, souveräne Konsumenten oder selbstlose Volksgenossen (Walzer 1996: 78).

18 In diesem Sinne plädiert Walzer (1998: 429) in *Sphären der Gerechtigkeit* für intensivere Formen der Partizipation in Parteien, Interessenverbänden, Gewerkschaften, Berufsverbänden, aber auch in Fabriken und auf kommunaler Ebene.

In der Anerkennung ganz unterschiedlicher Praxen von zivilgesellschaftlichem Engagement als Formen politischen Handelns korrigiert Walzer die republikanische Tradition hinsichtlich einer liberalen Pluralisierung von Handlungsforen für politische Partizipation. Zugleich grenzt er sich von zivilgesellschaftlichen Ansätzen ab, die meinen, auf die integrative und steuernde Kraft des demokratischen Staates verzichten zu können. Gegenüber diesen „antipolitischen Illusionen" verweist Walzer (1996: 87 f.) darauf, dass die zivile Gesellschaft aus sich selbst heraus nicht verhindern kann, dass Menschen mit mehr politischer Macht, größerer sozialer Reputation oder enormem ökonomischem Kapital ihren Einfluss derart ausweiten, dass andere Interessen dabei untergehen und die Freiheit, aus den Entwürfen des guten Lebens selbst wählen zu können, dadurch radikal beschnitten wird. Angesichts der besonderen Zerbrechlichkeit pluralistischer Vergemeinschaftung, in der „das zivile Gleichgewicht aus Konflikt und Kompromiß stets neu gefunden, adjustiert, definiert werden muß" (Kallscheuer 1996: 31), und der gleichzeitigen Anerkennung, dass es zumindest in einer Demokratie keine wirkliche Alternative zum Pluralismus gibt, weist Walzer dem Staat die ordnungspolitische Funktion zu, „die Gefahr tiefgreifender Machtungleichgewichte sowie die daraus resultierenden Folgen abzuwehren" (Krause/Malowitz 1998: 146).

In seiner die pluralistische Gesellschaft ordnenden, die Grenzziehungen zwischen den Sphären festlegenden und deren Einhaltung überwachenden Funktion steht der Staat den im zivilgesellschaftlichen Raum ausgetragenen Konflikten gerade nicht neutral gegenüber, wie der Liberalismus behauptet (Walzer 1996: 92), sondern ist als die regulierende politische Machtinstanz selbst umkämpft (Walzer 1998: 43). Ganz ähnlich kritisiert Mouffe (1990: 61) „the liberal insistence on a supposed ‚neutrality' of the state" und plädiert wie Walzer dafür, die derzeit unangefochtene Hegemonie des Neoliberalismus herauszufordern, die sich hinter dem Schleier staatlicher Neutralität etabliert hat.

In *Sphären der Gerechtigkeit* hat Walzer (1996: 89 ff.) das wechselseitige Bedingungsverhältnis von pluralistischer Zivilgesellschaft und demokratischem Staat auf das Gerechtigkeitsideal der „komplexen Gleichheit" gebracht, das er in Abgrenzung zu Rawls' *Theorie der Gerechtigkeit*[19] als sozialdemokratische (Re-)Interpretation der spezifischen politischen Kultur der US-amerikanischen Gesellschaft bezeichnet.[20] „Was die Norm der komplexen Gleichheit verlangt, ist eine Gesellschaft, in der diejenigen Menschen, die mehr Geld, mehr Macht oder mehr technisches Wissen haben (und solche Menschen wird es immer geben) daran gehindert sind, sich allein deswegen auch in den Besitz von jedem anderen sozialen Gut zu setzen" (Walzer 1998: 12). Dazu sei es freilich nötig, den dominanten Einfluss ökonomischer Macht mittels kluger politischer Grenzziehungen einzuschränken: „Die Trennungslinie zwischen Politik und freiem Markt ist [...] schon seit langem falsch gezogen worden. Wir leiden unter dem Missbrauch der Macht des Marktes. Wir müssen also über den Verlauf der Trennungslinien debattieren und

19 Walzer (1993: 20) hält das konstruktivistische Begründungsprogramm von Rawls, das er auch als „Erfindung" bezeichnet, für insgesamt verfehlt: Der hypothetische Urzustand suggeriert, dass der Philosoph die eigene Teilnehmerperspektive, also sein Verhaftetsein in einer konkreten politischen Gemeinschaft, transzendieren und sich auf einen Standpunkt oberhalb oder außerhalb der Menschenwelt stellen könnte. Deontologisch-konstruktivistische Begründungsweisen, wie die von Rawls oder auch von Habermas, seien letztlich zum Scheitern verurteilte Fluchtversuche aus einer existierenden moralischen Prägung hin zu einem äußeren, allgemeinen Standort der Kritik (ebd.: 31).

20 Zu den drei Wegen der Gesellschaftskritik und dem von ihm bevorzugten Pfad der Interpretation vgl. vor allem Walzer (1993: 9–42); vgl. dazu auch Krause/Malowitz (1998: 105 ff.). In dieser Generierung von Normen durch eine Neuerzählung und Reformulierung der eigenen Geschichte besteht auch methodisch eine enge Verbindung zu Mouffe.

(demokratisch) dafür kämpfen, sie an einer anderen Stelle neu zu ziehen“ (Walzer 1996: 62). Walzer bezeichnet diese erneuernde Reflexion auch als „stimmigen Liberalismus“ beziehungsweise als einen Liberalismus, der in einen „demokratischen Sozialismus liberaler Prägung“ übergeht (ebd.: 52, 62).

3. Konfliktiver Liberalismus und dissentiver Republikanismus

Einen Liberalismus mit sozialistischer Prägung zu entwickeln, war auch der Ausgangspunkt von Laclaus und Mouffes Hegemoniebuch. Der demokratische Kampf für Gleichheit sollte auf die verschiedenen Sphären menschlichen Lebens übertragen werden, ohne dabei den liberalen Ordnungsrahmen zu verlassen (Laclau/Mouffe 2012: 23 f.). Auch in der Folge betont Mouffe (1993: 35) immer wieder den Ermöglichungscharakter liberaler Institutionen: „If equality is a central objective for us, it is because we live in a liberal democratic society where the institutions and social meanings are profoundly impregnated by this value“. Die liberale Demokratie prominenziert aber nicht nur spezifische Werte, um deren konkrete Ausgestaltung zu streiten ist, sondern liefert laut Mouffe (1993: 5, 90 ff.; 2009: 9) auch die notwendigen Rahmenbedingungen für einen konfliktiven Modus von Politik.

Mouffe erhebt dabei – wie Walzer – gegenüber Sozialismus und Liberalismus gleichermaßen den Vorwurf, der von beiden Strömungen forcierte Rationalismus und Universalismus beraube sie der Fähigkeit, die je gegenwärtigen Probleme zu lösen und den liberaldemokratischen Ordnungsrahmen zu verteidigen. Dem stellt Mouffes Projekt einerseits den Partikularismus einer jeden Ordnungskonstruktion entgegen, liefert aber andererseits durch die Bearbeitung und Reformulierung der in einer bestimmten Gesellschaft tradierten politischen Konzepte eine normative Begründung für ihren Ordnungsvorschlag. Dabei nutzt sie Schmitt als ‚Impfserum‘: Die liberale Demokratie soll aus seiner ‚richtigen‘ Diagnose lernen, worin die Selbstgefährdungen von Liberalismus und Demokratie liegen; seine Therapie einer identitären Demokratie lehnt Mouffe aber als gefährliche Überdosis ab. Aus diesem doppelten Lernprozess heraus setzt sie zu einer Reformulierung des demokratischen Paradoxes an: Die liberale Demokratie könne nur stabil sein, solange sie das Mischungsverhältnis der liberalen Logik von Freiheit und Inklusion und der demokratischen Logik von Gleichheit und Exklusion permanent neu verhandelt (Mouffe 1999a: 44), und damit zugleich beide Pole als verbindlichen, aber frei gewählten Rahmen präsent hält.

Mit dieser Konzeption macht Mouffe starke Anleihen bei einem pluralistischen Liberalismus, der die auszutragenden Spannungen zwischen den divergierenden Werten einer modernen Demokratie ins Zentrum rückt. Als liberaler Gewährsmann für dieses Grundparadox figuriert dabei stets Tocqueville. Seine Krisendiagnose verquickt das Problem demokratischer Gleichheit, deren Homogenisierungsforderung in eine bürokratisierte Wohlfahrtsdespotie abzugleiten droht, mit der Krux liberaler Freiheit, deren Bestehen auf das gemeinschaftliche Engagement der Bürger angewiesen ist. Ausgehend von einer Aktualisierung dieser Diagnose schließen sich auch Walzer und Dahrendorf Tocquevilles Lösungsstrategie an, die Pluralität der Lebensentwürfe und politischer Alternativen durch eine aktive Zivilgesellschaft aufrechtzuerhalten. Sie wenden sich damit nicht nur gegen den Perfektionismus eines höchsten Gutes, sondern zugleich gegen jenen Liberalismus, der diese Pluralität in einer deliberativ errichteten Universalität aufheben will.

Verweist bereits diese doppelte Frontstellung auf die Familienähnlichkeit der demokratietheoretischen Ansätze von Tocqueville, Dahrendorf, Walzer und Mouffe, so kon-

vergieren diese auch in der Rolle, die sie zivilgesellschaftlichen Assoziationen und der Pluralität von Machtzentren zuweisen. Sie dienen dem Schutz der Freiheit vor der Zwangsherrschaft der Bürokratie: „A multiplicity of associations with a real capacity for decision-making and a plurality of centres of power are needed to resist effectively the trends towards autocracy represented by the growth of technocracy and bureaucracy" (Mouffe 1993: 100).

In ihrem gegen die autokratische Bedrohung aufgebotenen Pluralismus teilen also diese Liberalen die kardinale Einsicht Isaiah Berlins, dass in der Moderne Wertkonflikte nicht rationalistisch auflösbar seien, sondern auf dem Boden eines zu gewinnenden Minimalkonsenses ausgetragen werden müssen, um die freiheitliche Ordnung aufrechtzuerhalten. Mouffe expliziert dies nochmals: „If you want a pluralist society in which there is going to be the possibility for the people to express a form of dissensus, then you need to create some kind of consensus on the value of pluralism" (Worsham/Ostrom 1999: 175, vgl. 170, 179 ff.). Dabei radikalisiert Mouffe lediglich Berlins Forderung, das Unentscheidbare zu entscheiden, indem sie ihm den Zahn einer objektiven Wertesphäre zieht und den in sich flexiblen Minimalkonsens als grundsätzlich partikulare Entscheidung präsentiert. Die hier referierten liberalen Denker sind also fraglos weit davon entfernt, identische Theorien entworfen zu haben. Gemein ist ihnen aber, dass Konflikte nicht bloß der Verteilung von Gütern dienen, sondern innerhalb eines von allen Parteien präsent gehaltenen Rahmens konstitutiv und konservatorisch für das liberale Gemeinwesen wirken.[21] Mouffe lässt sich daher in der Tradition eines *konfliktiven Liberalismus* verorten, der die Pluralität von Meinungen und Werten in einer paradoxalen und nur durch prekäre Entscheidungen zu stabilisierenden Balance von Gleichheit und Freiheit zu verbinden sucht.

Die Notwendigkeit verantwortlicher Partizipation, die damit in den Blick rückt, macht zugleich die Verbindung zu jenem „Republikanismus des Dissenses" deutlich, den Christian Volk (2013) gegen die radikaldemokratischen Theorien in Stellung gebracht hat. Folgt man der hier vorgeschlagenen liberaldemokratischen Lesart, verfehlt Volk in seiner grundsätzlichen Kritik gerade das Anliegen von Chantal Mouffe. Diese dankt nicht zuletzt ausdrücklich den auch von Volk apostrophierten Ideenhistorikern der Cambridge School dafür, eine neorömische republikanische Tradition freigelegt zu haben, die in ihrer Betonung von Institutionen und assoziativ ausgetragenen Konflikten eine Alternative zum perfektionistischen Strang republikanischen Denkens bietet: „A republican conception which draws inspiration from Machiavelli, but also from Montesquieu, Tocqueville and Mill, can make room for that which constitutes the central contribution of liberalism: the separation of public and private and the defence of pluralism" (Mouffe 1993: 36).

Zugleich unterstreicht Mouffe an dieser Stelle noch einmal die Nähe des konfliktiven Liberalismus zum Republikanismus, wie sie auch bei Hannah Arendt deutlich wird (vgl. Straßenberger 2011: 309 f.). Der konfliktive Liberalismus insistiert demnach darauf, dass erst durch die freie Partizipation in öffentlichen Assoziationen der Schutz der negativen Freiheit, den je eigenen Weg eines guten Lebens finden zu dürfen, gesichert werden könne: „[I]n order to secure the necessary conditions for avoiding coercion and servitude, which would render impossible the exercise of this individual liberty, it is indispensable

21 Herfried Münkler (2010: 27, 33 f.) charakterisierte den modernen, fortschrittsgläubigen Liberalismus über sein Konfliktverständnis. Demnach verstünde dieser in seinem Zukunftsoptimismus Konflikte lediglich als eine Frage der Distribution, wohingegen Dahrendorf für die Krisenbewältigungskompetenz liberaler Ordnungen an die vormoderne republikanische Einsicht einer praktisch einzuübenden Konfliktfähigkeit knüpfe.

that men fulfil certain public functions“ (Mouffe 1993: 38). Nimmt man also davon Abstand, Liberalismus nur in seiner universalistischen und rationalistischen Konkretion zu konturieren, und versucht hingegen, jene verblassten Traditionslinien eines konfliktaffinen und freiheitssichernden Pluralismus ideengeschichtlich zu bergen, lassen sich Republikanismus und Liberalismus als in bestimmten Ausformungen ähnliche und voneinander lernende Ordnungssemantiken verstehen.

Mouffes Diagnose, durch die rationalistische Auflösung des Konflikts werde eine stabilitätsgefährdende politische Apathie befördert, und ihr Therapievorschlag, über die Neuerzählung des Kampfes um einen spezifischen Wertehorizont die liberale Demokratie zu revitalisieren, stellen auf eine solche Balancierung zwischen Republikanismus und Liberalismus ab. Dabei unterschätzt sie jedoch einerseits die sublime elitäre Tendenz partizipativer Ansätze, möglicherweise einen zu hohen Anspruch an die Kompetenzen der Bürger zu stellen. Andererseits leistet Mouffe weder eine Weiterentwicklung der liberalen Institutionen noch bietet sie eine Konkretisierung der regulativen Praktiken, die eine neu ausbalancierte Hegung des Konflikts ermöglichen. So bleibt die für Mouffe zentrale Aufgabe der liberalen Demokratie, die Frage nach der Domestizierung des Konflikts zu beantworten (Mouffe 1993: 99), offen. Sie kann jedoch im Sinne des wechselseitigen Lernens von konfliktivem Liberalismus und dissentivem Republikanismus theoretisch und praktisch angegangen werden.

Literatur

Arendt, Hannah, 1994: Über die Revolution, München.

Berlin, Isaiah, 1992a: Das Streben nach dem Ideal. In: Ders., Das krumme Holz der Humanität. Kapitel der Ideengeschichte, Frankfurt (Main), 13–36.

Berlin, Isaiah, 1992b: Der angebliche Relativismus des europäischen Denkens im 18. Jahrhundert. In: Ders., Das krumme Holz der Humanität. Kapitel der Ideengeschichte, Frankfurt (Main), 97–122.

Berlin, Isaiah, 1992c: Der Verfall des utopischen Denkens. In: Ders., Das krumme Holz der Humanität. Kapitel der Ideengeschichte, Frankfurt (Main), 37–71.

Berlin, Isaiah, 1992d: Giambattista Vico und die Kulturgeschichte. In: Ders., Das krumme Holz der Humanität. Kapitel der Ideengeschichte, Frankfurt (Main), 72–96.

Berlin, Isaiah, 1995: Freiheit. Vier Versuche, Frankfurt (Main).

Bluhm, Harald, 2005: Leidenschaft für die Freiheit. In: Berliner Debatte Initial 16, 69–82.

Bluhm, Harald / Malowitz, Karsten, 2012: Integration durch Konflikt. Zum Programm zivilgesellschaftlicher Demokratie. In: Oliver W. Lembcke / Claudia Ritzi / Gary S. Schaal (Hg.), Zeitgenössische Demokratietheorien. Band 1. Normative Demokratietheorien, Wiesbaden, 189–222.

Bohlender, Matthias, 2011: Was ist Kritik? Versuch einer Archäologie. In: Harald Bluhm / Karsten Fischer / Marcus Llanque (Hg.), Ideenpolitik. Geschichtliche Konstellationen und gegenwärtige Konflikte, Berlin, 3–18.

Brieler, Ulrich, 1998: Die Unerbittlichkeit der Historizität. Foucault als Historiker, Köln.

Brink, Bert van den, 2007: Gefahren der Selbst-Herrschaft. Isaiah Berlins Liberalismus. In: Zeitschrift für Ideengeschichte 4, 19–37.

Dahrendorf, Ralf, 2008: Versuchungen der Unfreiheit. Die Intellektuellen in Zeiten der Prüfung, München.

Flügel-Martinsen, Oliver, 2013: Demokratie und Dissens. Zur Kritik konsenstheoretischer Prämissen der deliberativen Demokratietheorie. In: Hubertus Buchstein (Hg.), Die Versprechen der Demokratie. 25. wissenschaftlicher Kongress der Deutschen Vereinigung für Politische Wissenschaft, Baden-Baden, 333–346.

Haus, Michael, 2003: Kommunitarismus. Einführung und Analyse, Wiesbaden.

Honneth, Axel, 1993: Einleitung. In: Axel Honneth (Hg.), Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften, Frankfurt (Main), 7–17.

Jörke, Dirk, 2004: Die Agonalität des Demokratischen. In: Oliver Flügel / Reinhard Heil / Andreas Hetzel (Hg.): Die Rückkehr des Politischen. Demokratietheorien heute, Darmstadt, 164–184.
Kallscheuer, Otto, 1996: On the Road. Einleitung. In: Michael Walzer, Zivile Gesellschaft und amerikanische Demokratie, Frankfurt (Main), 7–35.
Koselleck, Reinhart, 2014: Liberales Geschichtsdenken. In: Ders., Vom Sinn und Unsinn der Geschichte. Aufsätze und Vorträge aus vier Jahrzehnten, Berlin, 198–227.
Krause, Skadi / Malowitz, Karsten, 1998: Michael Walzer zur Einführung, Hamburg.
Laclau, Ernesto / Mouffe, Chantal, 2012: Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus, 4., durchgesehene Auflage, Wien.
Marchart, Oliver, 2008: Äquivalenz und Autonomie. Vorbemerkungen zu Chantal Mouffes Demokratietheorie. In: Chantal Mouffe, Das demokratische Paradox, Wien, 7–14.
Marchart, Oliver, 2013: Das unmögliche Objekt. Eine postfundamentalistische Theorie der Gesellschaft, Berlin.
Mouffe, Chantal, 1990: Radical Democracy or Liberal Democracy? In: Socialist Review 2, 57–66.
Mouffe, Chantal, 1993: The Return of the Political, London / New York.
Mouffe, Chantal, 1999a: Carl Schmitt and the Paradox of Liberal Democracy. In: Dies. (Hg.), The Challenge of Carl Schmitt, London, 38–53.
Mouffe, Chantal, 1999b: Introduction: Schmitt's Challenge. In: Chantal Mouffe (Hg.), The Challenge of Carl Schmitt, London, 1–6.
Mouffe, Chantal, 2007: Über das Politische. Wider die kosmopolitische Vernunft, Frankfurt (Main).
Mouffe, Chantal, 2009: The Democratic Paradox, London / New York.
Münkler, Herfried, 2010: Sozio-moralische Grundlagen liberaler Gemeinwesen. Überlegungen zum späten Ralf Dahrendorf. In: Mittelweg 36, 22–37.
Opratko, Benjamin, 2012: Hegemonie. Politische Theorie nach Antonio Gramsci, Münster.
Putnam, Robert, 1993: Making Democracy Work. Civic Traditions in Modern Italy, Princeton.
Putnam, Robert, 2000: Bowling Alone. The Collapse and Revival of American Community, New York.
Rüdiger, Anja, 1996: Dekonstruktion und Demokratisierung. Emanzipatorische Politiktheorie im Kontext der Postmoderne, Opladen.
Saar, Martin, 2007: Genealogie als Kritik. Geschichte und Theorie des Subjekts nach Nietzsche und Foucault, Frankfurt (Main) / New York.
Stäheli, Urs, 2009: Die politische Theorie der Hegemonie: Ernesto Laclau und Chantal Mouffe. In: André Brodocz / Gary S. Schaal (Hg.), Politische Theorien der Gegenwart. Eine Einführung. Band 2, 3. aktualisierte und erweiterte Auflage, Opladen / Farmington Hills, 253–284.
Straßenberger, Grit, 2005: Gesellschaftliche Integration und Fragmentierung. Paradoxien des Gemeinsinns in Tocquevilles *Demokratie in Amerika*. In: Berliner Debatte Initial 16, 83–93.
Straßenberger, Grit, 2011: Konsens und Konflikt. Hannah Arendts Umdeutung des *uomo virtuoso*. In: Harald Bluhm / Karsten Fischer / Marcus Llanque (Hg.), Ideenpolitik. Geschichtliche Konstellation und gegenwärtige Konflikte, Berlin, 297–316.
Tocqueville, Alexis de, 1987: Über die Demokratie in Amerika. Band 2, Zürich.
Topper, Keith, 1995: Richard Rorty, Liberalism and the Politics of Redescription. In: American Political Science Review 4, 954–965.
Volk, Christian, 2010: Die Ordnung der Freiheit. Recht und Politik im Denken Hannah Arendts, Baden-Baden.
Volk, Christian, 2013: Zwischen Entpolitisierung und Radikalisierung – Zur Theorie von Demokratie und Politik in Zeiten des Widerstands. In: Politische Vierteljahresschrift 1, 75–110.
Walzer, Michael, 1993: Kritik und Gemeinsinn. Drei Wege der Gesellschaftskritik, Frankfurt (Main).
Walzer, Michael, 1996: Zivile Gesellschaft und amerikanische Demokratie, Frankfurt (Main).
Walzer, Michael, 1998: Die Sphären der Gerechtigkeit. Ein Plädoyer für Pluralität und Gleichheit, Frankfurt (Main).
Walzer, Michael, 1999: Vernunft, Politik und Leidenschaft. Defizite liberaler Theorie, Frankfurt (Main).
Worsham, Lynn / Olson, Gary A., 1999: Rethinking Political Community: Chantal Mouffe's Liberal Socialism. In: JAC 2, 163–199.