



Studienabschlussarbeiten

Sozialwissenschaftliche Fakultät

Gremminger, Kilian:

Zwischen Antagonismus und Konsens

Ein politiktheoretischer Vergleich von Chantal Mouffe
und Jürgen Habermas

Bachelorarbeit, Sommersemester 2020

Sozialwissenschaftliche Fakultät

Ludwig-Maximilians-Universität München

<https://doi.org/10.5282/ubm/epub.73546>



Münchener Beiträge zur Politikwissenschaft

herausgegeben vom
Geschwister-Scholl-Institut
für Politikwissenschaft

2020

Kilian Gremminger

**Zwischen Antagonismus und
Konsens
– Ein politiktheoretischer
Vergleich von Chantal Mouffe
und Jürgen Habermas**

Bachelorarbeit bei
PD Dr. Christian Schwaabe
2020

Inhaltsverzeichnis

1 Das politische Projekt der Aufklärung	1
2 Theoretische Herkunft.....	4
2.1 Zur Herkunft des Universalismus- und Rationalismusgedankens bei Habermas.....	4
2.2 Theoretisch Herkunft von Mouffe	10
3. Demokratiethoretischer Vergleich.....	17
3.1. Deliberative Demokratie nach Jürgen Habermas.....	17
3.2 Hegemonietheorie nach Chantal Mouffe	22
3.2.1 Das Relationale des Schmittschen Begriffs des Politischen	23
3.2.2 Kontingenz und Hegemonie	24
3.2.3 Agonistischer Pluralismus	27
4. Schlussfolgerungen.....	30
4.1 Beantwortung der Frage.....	30
4.2 Drei Anmerkungen.....	32
5 Über transzendentalen Quatsch und seine Berechtigung.....	35
Literaturverzeichnis	37
Eigenständigkeitserklärung	39

1 Das politische Projekt der Aufklärung

Dem Vorwort der sechsten Auflage (2020) von *Hegemonie und radikale Demokratie – Zur Dekonstruktion des Marxismus (1985 by the authors)* wird die zentrale Fragestellung dieser Bachelorarbeit entnommen. Demnach lautet die zu beantwortende Frage, ob „das politische Projekt der Aufklärung verteidigt werden kann[,] ohne in Rationalismus und Universalismus zu verfallen.“ (Hintz u. Vorwallner 2020, S. 12) Die Fragestellung wird in zwei Teile gegliedert, wobei der erste Teil hinsichtlich der Bestimmung *(1) des politischen Projekts der Aufklärung* in der Einleitung behandelt wird. Auf dieser Basis wird ermöglicht, die Frage nach der Benötigung von *(2) Rationalismus und Universalismus für die Verteidigung des politischen Projekts der Aufklärung* zu beantworten. Dieser zweite Teil der Frage bekommt die größte Aufmerksamkeit und wird deswegen im Hauptteil der Arbeit untersucht, um am Ende eine mögliche Antwort auf die Ausgangsfrage zu geben. Dabei geht es nicht primär um das ob, also darum, ob das Projekt der Aufklärung tatsächlich durch Mouffe verteidigt werden kann, sondern um das wie, also auf welchem Weg sie es zu verteidigen versucht.

„Das Programm der Aufklärung war die Entzauberung der Welt. Sie wollte die Mythen auflösen und Einbildung durch Wissen stürzen.“ (Adorno u. Horkheimer 2017, S. 9) Diesen Gedanken der Begründer der kritischen Theorie teilt auch ihr Nachfolger Jürgen Habermas, wenn er davon spricht, dass wir uns in einer nachmetaphysischen Welt befinden, und von nun an, gewissermaßen seit der Aufklärung, im Zeitalter der Vernunft und nicht des Mythos wiederfinden, das „den transzendenten Gottesstandpunkt“ (Habermas 1997, S. 16) hinter sich lässt, um den Menschen in das Zentrum der Welt zu rücken. Immanuel Kant war auch in diesem Sinne ein Vordenker von Habermas und galt als einer der wichtigsten Philosophen der Aufklärung. So wurde seine Antwort auf die Frage „Was ist Aufklärung?“, die im Jahre 1784 in der Berlinischen Monatsschrift erschien, zu einem zentralen Fundament aufklärerischer Denker*innen, die den Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit befördern wollten. (Erdmann u. Forst 1990, S. 35) Was er anstrebte, war das Ende des despotischen „Ancien Régime“ (Arendt 2018, S. 13) und der Anfang eines Zeitalters, indem die Menschen nur den Gesetzen gehorchen, die sie sich auch selbst auferlegt haben. Diese gewonnene Freiheit der Subjekte geht Hand in Hand mit einem Gleichheitsideal, dass alle Menschen auf die gleiche Stufe stellt. (Schwaabe 2013, S. 40ff) An diesem Strang zieht auch Hannah Arendt in ihrem Essay über „Die Freiheit, frei zu sein“. Inhaltlich setzt sie sich in dem

Werk mit den großen französischen und amerikanischen Revolutionen des 18. Jahrhunderts auseinander, die vor allem auf der französischen Seite in der Tradition der Aufklärung stehen, und möchte anhand dieser die unterschiedlichen Ebenen des Freiheitsbegriffs veranschaulichen. So vollzog sich die Französische Revolution von 1789 unter anderen Vorzeichen als die amerikanische von 1776. Hatte Amerika die erste Ebene der Freiheit, die *Befreiung von Not*, schon überwiegend hinter sich, lebten große Teile des französischen Volkes in Armut, ohne Aussichten auf ökonomische Prosperität. (Arendt 2018, S. 23) Die zweite Ebene der Freiheit beinhaltet die *Suspension von politischem Zwang*, im französischen Fall also von der despotischen Kontrolle der Monarchie. Diese Freiheit kann erst durch die Befreiung von Not und Elend erlangt werden. Die positive Freiheit, die Kant und Habermas meinen, wenn sie von der „Selbstgesetzgebung politisch autonomer Staatsbürger“ (Habermas 1998, S. 51) sprechen, meint die Arendtsche dritte Ebene der Freiheit. Sie ist die der politischen Partizipation, der leidenschaftlichen Einbringung in das Gemeinwesen und der Beteiligung an öffentlichen Angelegenheiten. (Arendt 2018, S. 20) „Und diese Art von Freiheit erfordert Gleichheit, sie ist nur unter seinesgleichen möglich. Institutionell gesehen ist sie allein in einer Republik möglich, die keine Untertanen und, streng genommen, auch keine Herrscher kennt.“ (Arendt 2018, S. 22)

Diese kurzen Anmerkungen über das politische Projekt der Aufklärung führen uns zu den beiden Theoretiker*innen, die in dieser Arbeit gegenübergestellt werden. Der Theorievergleich von Chantal Mouffe und Jürgen Habermas ist vor dem Hintergrund der Fragestellung von äußerstem Interesse, da beide das politische Projekte der Aufklärung verteidigen wollen, sich also dem Nebeneinander von Gleichheit und Freiheit verschreiben, dies aber auf unterschiedliche Weise zu verwirklichen versuchen. Eine Passage aus Mouffes *The Return of the Political (1993)* verdeutlicht die divergierenden Mittel, die zur Verwirklichung der Ideale der Aufklärung verwendet werden.

„The absence of power embodied in the person of the prince and tied to a transcendental authority preempts the existence of a final guarantee or source of legitimation; society can no longer be defined as a substance having an organic identity.“ (Mouffe 1993, S. 11)

Die Abgrenzung zwischen Mouffe und Habermas findet gewissermaßen am Anfang der Moderne statt, wenn die alte Ordnung durch den zunehmenden Einfluss der Aufklärung zu bröckeln beginnt und Gottes transzendente Autorität letztendlich in die Hände der

Menschen fällt. An dieser Stelle trennen sich die Wege von Mouffe und Habermas. Mouffe sieht sich nach dem Niedergang des göttlichen Ordnungsprinzips einem Vakuum gegenübergestellt, das nicht mehr gefüllt werden kann. Die neue Gesellschaftsordnung verfügt weder über eine organische Identität, noch kann sie sich an einer transzendentalen Autorität orientieren, die die Gesellschaft aus einer Universalperspektive beschreiben und vereinheitlichen kann. Sie zeichnet sich deshalb durch eine radikale Unbestimmtheit aus. (Mouffe 1993, S. 11) Habermas verfolgt einen anderen Weg und nimmt das entstandene Vakuum in den Blick, um es mit Hilfe der kommunikativen Vernunft zu füllen. Dieser Vernunftbegriff verabschiedet die Transzendenz Gottes, um die in der menschlichen Sprache enthaltene innere Transzendenz nachzuweisen. Diese Art der Vernunft, so Habermas, ist in der Lage, die Begründungsfähigkeit von moralischen Normen zu ermöglichen, in dem sie einem kognitiven Gehalt entspringt, der am Diesseits orientiert ist. (Habermas 1997, S. 16)

Die Spezifizierung des ersten Teils der zugrundeliegenden Fragestellung [(1) „Kann das politische Projekt der Aufklärung“] führt uns zum weitaus größeren Abschnitt dieser Arbeit, der den zweiten Teil der Fragestellung behandeln wird. Es soll demnach im Hauptteil um die Frage gehen, ob Chantal Mouffe in der Lage ist, unter Einbeziehung der Gleichheits- und Freiheitsparadigmen, eine Politische Theorie zu entwickeln, welche sich fernab von universalistischen und rationalistischen Tendenzen bewegt. Um einen Versuch anzustellen, sich dieser Fragestellung zu nähern, wird Jürgen Habermas als Referenz verwendet, da seine Politische Theorie genau über die von Mouffe negierten Eigenschaften verfügt. So dienen die Ausführungen zu Habermas als begriffliche und politiktheoretische Begriffsdefinition des in der Frage enthaltenen Universalismus- und Rationalismusgedankens, damit im Anschluss der Versuch angestellt werden kann, eine Demarkationslinie zwischen den beiden Theoretiker*innen herzustellen. Der Zweck der Integration des Habermasschen Modells liegt also nicht in einem vollständigen Vergleich der beiden Theorien, sondern dient der inhaltlichen Auseinandersetzung mit den universalistischen- und rationalistischen Prinzipien, von welchen sich Chantal Mouffe zu lösen versucht.

Der erste Abschnitt zu Habermas dient als theoretischer Referenzrahmen und gleichzeitig als Definierung des Universalismus- und des Rationalismusbegriffs. Diesen Begriffen entgegnet Mouffe im darauffolgenden Teilabschnitt mit Rekurs auf Freud, Heidegger, Laclau und Althusser. Die Habermassche Einheit der Vernunft kritisiert Mouffe mit dem Hilfsmittel der

Überdeterminierung. Demnach sind nicht nur Subjekte überdeterminiert, sondern auch die Gesellschaft, wodurch in der Konsequenz keine essenziellen Identitäten mehr möglich sind. Auch das Subjekt ist davon betroffen, da es nicht mehr einheitlich im rationalen Sinne gedacht werden kann, sondern nur in der artikulatorischen Praxis über eine temporäre Identität verfügt, die gleichzeitig immer einen gespaltenen Charakter aufweist. Der demokratiethoretische Abschnitt vergleicht die deliberative Demokratie von Habermas mit der Hegemonietheorie von Mouffe, während durchgängig Parallelen zu den Erkenntnissen aus den Abschnitten der theoretischen Herkunft gezogen werden. Dieser Abschnitt bewegt sich *zwischen Antagonismus und Konsens* und erörtert die divergierenden Begriffe des Politischen. Liegt der konstitutive Charakter des Politischen für Mouffe in der antagonistischen Spaltung, so steht Habermas für eine Modell ein, indem einer rationaler Konsens „die Einbeziehung des Anderen“ (Habermas 1997) ermöglicht. Die letzten Passagen des Hauptteils versuchen eine Antwort auf die Ausgangsfrage zu geben und identifizieren vor allem im ethisch-politischen Verhaltenskodex, der benötigt wird, um einen Antagonismus in einen demokratiefähigen Agonismus zu transformieren, rationalistische- und universalistische Tendenzen bei Mouffe. Drei darauffolgende Anmerkungen erweitern die Beantwortung der Frage insofern, als Probleme der Mouffeschen Logik der Kontingenz angesprochen werden, um darauffolgend eine kurze Idee zu entfalten, die ich *strukturellen Universalismus* nennen werde.

2 Theoretische Herkunft

2.1 Zur Herkunft des Universalismus- und Rationalismusgedankens bei Habermas

Der folgende Abschnitt arbeitet heraus, wie Habermas, unter Rückgriff auf soziologische und philosophische Theorienwerkzeuge, seine rationalistischen und universalistischen Tendenzen innerhalb seiner kritischen Gesellschaftstheorie entfaltet. Diesbezüglich wird vor allem auf die Theorie des kommunikativen Handelns Bezug genommen, „die der Moral wie auch der Demokratie eine *vernünftige* Grundlage zurückgeben soll.“ (Schwaabe 2013, S. 130)

Da wir uns in einer nachmetaphysischen Welt befinden, sind es nun nicht mehr „Gott und die Offenbarung“ (Horster 1999, S. 45), die uns normative und moralisch akzeptable Handlungsanweisungen vorschreiben. Dieser Referenzrahmen für vernünftiges Handeln muss durch die Überwindung von Gott von nun an innerweltlich begründet werden, womit eine „Transzendenz von innen“ (Habermas 1997, S. 16) erforderlich wird. Die Antwort auf die Frage

„Was sollen wir also tun?“ ist laut Habermas in der Sprache zu finden, da dort „kulturelle Selbstverständlichkeiten, lebensweltliches Hintergrundwissen und unsere moralischen Überzeugungen“ (Horster 1999, S. 45) enthalten sind. Damit nimmt er einen optimistischeren Standpunkt als bspw. Max Weber ein, welcher zwar richtigerweise die Pluralität von Werten in der Moderne identifiziert (Schwaabe 2013, S. 135), jedoch daraus eine andere Schlussfolgerung als Habermas zieht. Habermas sieht das Problem in der Weberschen Fokussierung auf das zweckrationale Handeln, welchem er einen komplexeren Begriff von Rationalität gegenüberstellt, „der es gestattet, den Spielraum anzugeben, den die im Okzident erreichte Rationalisierung der Weltbilder für eine Modernisierung der Gesellschaft eröffnet.“ (Habermas 1985, S. 449) Die Herausforderung für Habermas besteht also darin, die Begründungsfähigkeit moralischer Normen zu garantieren, während gleichzeitig die Vielfalt der Weltanschauungen und ethischen Lebensentwürfe innerhalb einer pluralen Gesellschaft respektiert werden. „Ohne den Vorrang des Gerechten vor dem Guten kann es auch kein ethisch neutrales Gerechtigkeitskonzept geben.“ (Habermas 1997, S. 42) Diesen Vorrang des Gerechten vor dem Guten übersetzt Habermas später auch in seine Politische Theorie, indem er die Fragen nach dem guten Leben in die Privatsphäre verschiebt, um die Gerechtigkeit der Verfahren als sein oberstes Demokratieprinzip zu deklarieren. (Schwaabe 2013, S. 135) Bevor diese Punkte im zweiten Abschnitt des Hauptteils vertieft werden können, muss zuerst der Habermassche Vernunftbegriff erarbeitet werden, welcher den subjektphilosophischen Standpunkt der kritisierten Vernunftbegriffe verabschiedet. Diesen entwickelt er im ersten Band der Theorie des kommunikativen Handelns. Seine Kritik der instrumentellen Vernunft arbeitet sich vor allem an dessen Subjektzentrierung ab. So lag der Fokus auf dem einseitigen Verhältnis zwischen Subjekt und Objekt, in welchem es zugespitzt darum geht, „einem Subjekt die Verfügung über die Natur zu ermöglichen“. (Habermas 1981, S. 522) Die unzureichende Komplexität rührt also daher, dass Erkenntnisgenerierung nur aus der Perspektive des handelnden Subjekts gedacht wird. Diese monologisch orientierte Epistemologie des Erkennens aus rein subjektiver Vernunft genügt nicht, um moralisch richtiges Handeln zu begründen, da ein ausschließlich an „sich abarbeitendes Subjekt“ (Habermas 1981, S. 523) nicht fähig ist, universalisierbare Normen zu bestimmen. Aus diesem Grund entwirft Habermas das Konzept der kommunikativen Rationalität.

Seine rekonstruktive kritische Gesellschaftstheorie erkennt die Aporien einer subjektzentrierten Rationalität und findet, wie oben schon erwähnt, die Basis für einen neuen

Vernunftbegriff in der Sprache, der die Verständigung als ihr Telos innewohnt. (Schwaabe 2013, S. 131f) In den Sprachwissenschaften findet Habermas die theoretischen Erkenntnisse, welche die Basis seiner kommunikativen Rationalität bilden. Die zentrale Entdeckung sind für ihn die Geltungsansprüche, welche er als vorausgesetzte Grundlage jeder kommunikativen Handlung identifiziert. Diese Geltungsansprüche gehen zurück auf die vier Klassen der Sprechakte, welche John L. Austin in seiner Sprechakttheorie entwickelt. „Verständlichkeit, Wahrhaftigkeit, Richtigkeit und Wahrheit“ (Horster 1999, S. 52) sind nach Habermas die Geltungsansprüche, welche jede kommunikative Handlung beinhaltet, wobei er die Verständlichkeit in seinen späteren Arbeiten nicht mehr als Geltungsanspruch, sondern als Voraussetzung für eine gelungene Kommunikation erkennt. (ebd., S. 51f) Die immanente Berücksichtigung dieser Geltungsansprüche ist die vorgeschaltete Bedingung des verständigungsorientierten Handelns und die Voraussetzung einer intersubjektiven Vernunft, welche den moralischen Gesichtspunkt berücksichtigt.

Diese universalpragmatische Perspektive muss durch eine weitere soziologische Dimension von Habermas erweitert werden, die schon einmal oben angedeutet wurde. Ohne die *Lebenswelt* könnte das kommunikative Handeln zwischen Subjekten nicht koordiniert werden, da sie als Hintergrundorientierung verstanden werden muss und „eine Bedeutungsidentität bei allen Beteiligten“ (Horster 1999, S. 45) integriert. Die in der Lebenswelt enthaltenen Erfahrungen, Konvention und Normen werden in der Sprache konserviert und reproduzieren sich durch sie. Dadurch verankert Habermas den Handlungsbegriff in den Strukturen der Lebenswelt, die als normative Basis der sprachlichen Kommunikation dienen. Hierin wird auch die Transzendenz der Lebenswelt deutlich, denn Subjekte „können sich nicht auf etwas innerhalb der Lebenswelt in derselben Weise beziehen wie auf Tatsachen, Normen oder Erlebnisse.“ (Habermas 1985, S. 192)

„Die Lebenswelt ist gleichsam der transzendente Ort, an dem sich Sprecher und Hörer begegnen; wo sie reziprok den Anspruch erheben können, daß ihre Äußerungen mit der Welt [...] zusammenpassen; und wo sie diese Geltungsansprüche kritisieren und bestätigen, ihren Dissens austragen und Einverständnis erzielen können.“ (Habermas 1985, S. 192)

Hierin zeigt sich ein erster Universalitätsanspruch, der im lebensweltlichen „Bestand universeller Bewusstseinsstrukturen“ (Müller-Doohm 2008, S. 88) enthalten ist. Diese bestehen in der reziproken Anerkennung der oben genannten Geltungsansprüche und

spiegeln „jene Regeln und Voraussetzungen [...], die wir beim Sprechen automatisch und immer befolgen“ (Schwaabe 2013, S. 131), wieder.

Die theoretischen Grundpfeiler für die Bestimmung der Herkunft des Universalismus- und Rationalismusgedankens bei Habermas sind gelegt, benötigen aber eine zusätzliche Erweiterung, bevor die theoretische Basis für das Modell der deliberativen Demokratie vollständig gelegt wurde. Bisher hat der Habermasche Rationalitätsbegriff die Abkehr von der monologischen Beantwortung moralischer Fragen geleistet und seine intersubjektive Einbettung betont, durch welche sich die sprachimmanente Vernunft entfalten kann. Im nächsten Schritt wird der kategorische Imperativ Kants kommunikationstheoretisch mit der *Diskursethik* reinterpretiert. Die Diskursethik ist also die Antwort auf die Frage danach, wie moralische Gebote und Normen begründet werden können, damit sie den Status allgemeiner Anerkennung erhalten und sich somit dem universalistischen Gesichtspunkt verschreiben können. Diese allgemeine Anerkennung kann sich nicht mehr durch private Einsichten begründen lassen, sondern muss im diskursiven Austausch von Argumenten erfolgen, also die Wir-Perspektive berücksichtigen. (Habermas 1991, S. 153) Nur auf diesem Wege der diskursiven Aushandlung kann die Wahrheits- und somit universalistische Verallgemeinerungsfähigkeit von Normen ihre Legitimation erhalten. Der daraus entstandene Konsens beruht dann auf der Verständigung zwischen rational motivierten Subjekten, welche sich unter der Bedingung einer kontrafaktischen Unterstellung einer idealen Sprechsituation dem zwanglosen Zwang des besseren Arguments verschreiben. Mit Habermas gesprochen muss zuerst „jede gültige Norm der Bedingung genügen, daß die Folgen und Nebenwirkungen, die sich aus ihrer *allgemeinen* Befolgung für die Befriedigung der Interessen jedes Einzelnen voraussichtlich ergeben, von allen Betroffenen zwanglos akzeptiert werden können.“ (Habermas 1991, S. 32) Dieser Universalisierungsgrundsatz (U) wird verknüpft mit dem Diskursgrundsatz (D), da „[n]ur diejenigen Normen [...] Geltung beanspruchen [dürfen], die die Zustimmung aller Betroffenen als Teilnehmer eines praktischen Diskurses finden können.“ (Habermas 1991, S. 32)

Der diskurstheoretische Ansatz von Jürgen Habermas verortet seine normativen Anspruch also nicht in einer inhaltlichen Handlungsanweisung, da die kommunikative Rationalität „selbst [...] keine inhaltlich bestimmte Orientierung für die Bewältigung praktischer Aufgaben“ (Habermas 1998, S. 19) gibt, sondern entfaltet ihre Normativität nur im gerechten *Verfahren*,

der gerechten Prozedur des ausgehandelten Konflikts. (Habermas 1991, S. 191) Diese Zuspitzung, die durch den Universalisierungsgrundsatz (U) geleistet wird, erlaubt es, einen Schnitt zwischen dem Guten und dem Gerechten zu machen, damit ausschließlich moralische Fragen Verallgemeinerungsfähigkeit beanspruchen und rational entschieden werden können. (Brunkhorst u. Kreide 2009, S. 236) Diese Verortung des normativen Gesichtspunktes hat auch Implikationen für den modernen Pluralismus, den Habermas zu respektieren versucht. Da seine Diskursethik ausschließlich die Wahrheitsfähigkeit von moralischen Fragen berücksichtigt, bleibt seine Theorie in einer neutralen Position gegenüber Fragen des guten Lebens, ethischen Wertpositionen sowie evaluativen Fragen, wodurch die Theorie für pluralistische Gesellschaftssysteme kompatibel ist, die Solidarität nicht von einer ethischen Wertegemeinschaft abhängig machen. (Schwaabe 2013, S. 135) Dieser Schritt leistet sodann auch die Möglichkeit, welche die Einbeziehung des Anderen bereitstellen, da „nun allerdings ein jeder auch für einen Fremden einsteht, der seine Identität in ganz anderen Lebenszusammenhängen ausgebildet hat und sich im Lichte von Traditionen versteht, die nicht die eigenen sind.“ (Habermas 1997, S. 43) Damit sich die prozedurale Gerechtigkeit in gesellschaftliche Solidarität übersetzen kann, braucht es mindestens eine politische Kultur, in welcher alle Mitglieder einer moralischen Gemeinschaft sozialisiert wurden. Diese Konstitutionsbedingung kollektiver Identitäten wird für die demokratietheoretischen Anmerkungen zu Habermas später noch vertieft, wobei sogleich bei Mouffe ersichtlich wird, dass sie auf anderem, nicht-rationalistischen Wege, die Konstituierung gesellschaftlicher Identitäten und Solidarität vornehmen wird.

Bevor dieser erste Abschnitt finalisiert werden kann, wird im Folgenden die zweite Dimension gesellschaftlicher Integration in der Habermasschen Theorie des kommunikativen Handelns erörtert, da die soeben ausgeführten rationalistischen- und universalistischen Grundsätze nicht für alle gesellschaftlichen Bereiche Geltung beanspruchen können. Die neben der kommunikativen Rationalität, welche die soziale Integrationsleistung auf der lebensweltliche Ebene leistet, zweite Integrationsleistung betrifft vor allem die „materielle[] Reproduktion.“ (Habermas 1985, S. 239) Hierzu integriert er die Luhmannsche Idee sogenannter Interaktionssysteme, welche eine funktionierende Arbeitsteilung in allen gesellschaftlichen Bereichen ermöglichen, in denen bspw. Tauschbeziehungen oder die Verteilung von Gütern organisiert werden muss. Die Subsysteme dieser Systemstrukturen, die die symbolische Integrationsleistung übernehmen, sind der Staat, welcher über das Medium Macht , und die

Ökonomie, welche über das Medium Geld kommuniziert. (Habermas 1985, S. 471ff) Durch diesen Schritt der Institutionalisierung von Zahlungsverkehr und administrativer Kontrolle kann die moderne, funktional differenzierte Gesellschaft organisiert und stabilisiert werden, da die beiden Medien den Kommunikationsaufwand bezüglich der benötigten Handlungskoordinationen reduzieren. Die Erwähnung der systemischen Integrationsleitungen soll aufzeigen, dass Habermas keineswegs eine Gesellschaft im Blick hat, die nur über die idealisierte verständigungsorientierte Kommunikation funktioniert, sondern auch von strategischem und erfolgsorientiertem Handeln durchzogen ist. Dehnen sich diese Tendenzen aus, kann es zur Kolonialisierung der Lebenswelt kommen. Eine solche Stärkung der Systemimperative gegenüber der Lebenswelt kann zu Problemen bei der legitimierenden Rückkopplung von administrativer Macht an den im öffentlichen Diskurs entstandenen Konsens führen. (Habermas 1985, S. 472)

Die Herkunft des Universalismus- und Rationalismusgedankens sollte eingängig herausgearbeitet worden sein. Im Wesentlichen enthält der dadurch geschaffene Referenzrahmen drei Kernelemente. (1) Zuerst wurde gezeigt, dass auch in der nachmetaphysischen Welt moralische Normen begründungsfähig und wahrheitsfähig sein können, wodurch die Moral aus einem kognitiven Gehalt erwachsen kann. (2) Diese innere Transzendenz kann aber nur unter dem diskursethischen Gesichtspunkt verwirklicht werden, welcher seinen normativen Fokus auf das gerechte Verfahren konzentriert. (3) Das dritte Kernelement wurde bisher nur nebenbei erwähnt und steht im Zusammenhang mit dem sogenannten „Zirkelschluss“ (Horster 1999, S. 56), den Detlef Horster in seinem Werk *Jürgen Habermas – zur Einführung* und Habermas selbst entdecken. War das Hauptziel von Habermas doch, einen praxisimmanenten Vernunftbegriff zu entwickeln, welcher gewissermaßen subjektunabhängig funktionieren kann, so scheitert sein Versuch insofern, als immer das rational handelnde Subjekt der letzte Bezugspunkt innerhalb seiner Moraltheorie sein muss. Denn die unabdingbare Voraussetzung des Argumentierens muss auch bei Habermas die rationale Natur der Subjekte sein, da ohne die Vernünftigkeit der Diskursteilnehmer*innen kein Konsens zu erwarten ist, wenn es keine normative Basis für die Einhaltung der Redeprinzipien gibt. (Horster 1999, S. 56f)

2.2 Theoretisch Herkunft von Mouffe

Damit Mouffe's Kritik an der liberalen Tradition, zu welcher sie Jürgen Habermas zuordnet, verstanden werden kann, müssen die zentralen philosophischen und psychoanalytischen Annahmen von Mouffe dargelegt werden, da sich diese grundlegend von der Habermasschen Fokussierung auf Rationalismus und Universalismus unterscheiden. Dabei werden, wie auch im vorherigen Abschnitt, schon einige demokratietheoretische Implikationen vorkommen, welche durch den Zusammenhang von Philosophie, bspw. der zugrundeliegenden *conditio humana*, und politischer Theorie erklärt werden können.

Die erste von Mouffe in ihrer Demokratietheorie integrierte Annahme, die hier expliziert werden soll, sind die Erkenntnisse der Psychoanalyse, welche sie überwiegend aus den Schriften von Sigmund Freud extrahiert. Sie sollen erkenntlich machen, dass Habermas' Subjektkonzeption rationalistisch in dem Sinne ist, dass seine Theorie den Einfluss des Leibes hinsichtlich der Identitätsbildung der Subjekte unterschätzt, gewissermaßen ausklammert. (Paulus 2009, S. 33f). Diese Abwertung der Rolle von Trieben und Leidenschaften für die Konstitution des Subjekts spitzt sich in seiner Beschreibung der „subjektlosen Kommunikation“ (Tsai 2009, S. 244) zu. Die Rationalität des Habermasschen Subjekts wurde weiter oben auch schon deutlich, als vom Problem des Zirkelschlusses die Rede war, da der Anreiz der Subjekte an der Teilnahme an Kommunikation in ihrer Vernünftigkeit begründet liegt. Dieser überhöhte Fokus auf die Verständigungsfähigkeit des Individuums verkennt also die *Leiblichkeit* des Menschen und die Tatsache, dass Menschen auch aus bestimmten leiblichen Erfahrungen heraus interagieren, und eben nicht nur mit dem Ziel rationaler Verständigung. (Paulus 2009, S. 24) Diese Vorstellung eines rationalen Subjekts, das „als homogene und einheitliche Entität“ (Hintz u. Vorwallner 2020, S. 13) charakterisiert wird, verabschiedet Mouffe vollständig. Ihrer Meinung nach muss der affektive Gesichtspunkt in die Herstellung von gesellschaftlicher Solidarität und sozialer Integration inkludiert werden, da Gemeinsinn und kollektive Identität allein durch „die Gestalt eines bis in die politische Sozialisation eingreifenden Kommunikationszusammenhangs“ (Habermas 1997, S. 189) nicht ausreichend gestiftet werden kann. Identität, erzeugt durch kommunikative Rationalität, ist zwar im engeren Sinne nicht essentialistisch, da ihre Herausbildung in der demokratischen Praxis selbst und nicht durch eine „vorgegebene kollektive Identität“ (Habermas 1997, S. 189) entsteht und situiert ist. Nichtsdestotrotz reicht diese rationalistische Sicht nicht aus, um eine

ausreichende Solidarität zu erzeugen, die als eine kollektive Identität eines „Wir“ verstanden werden kann. Für Freud und somit auch für Mouffe wird der Zusammenhalt der Masse mitunter durch den Eros gestiftet (Mouffe 2016, S. 80), welcher in die Kategorie von Leidenschaften fällt.

Aus der Berücksichtigung der unterbewussten Triebe des Menschen lässt sich noch eine weitere Folgerung schließen, welche diametral zu Habermas steht. Diese Schlussfolgerung betrifft die Linearität des zivilisatorischen Fortschritts, den Habermas zu finden scheint. Seiner Theorie nach modernisiert sich die Gesellschaft im normativ positiven Sinne, wenn die Verfahrensregeln des Diskurses eingehalten werden, damit die lebensweltlichen Konventionen und somit die Gesellschaft an sich stetig erneuert werden können (Müller-Doohm 2008, S. 84f). Diese Linearität bröckelt, sobald man nicht nur die produktiven Merkmale der Triebe für die Konstitution kollektiver Identitäten berücksichtigt, sondern auch die Kehrseite, welche Freud unter dem libidinösen Trieb *Thanatos* subsumiert. Nach Freud verfügen die Menschen nicht nur über das sanfte Wesen, welches von Liebe durchzogen ist, sondern auch über ein Aggressionspotential, welches sich jederzeit in zerstörerischem Maße manifestieren kann (Mouffe 2016, S. 81f). Dieser Punkt wird auch später in der Arbeit für den Begriff des Politischen noch relevanter, wenn es um die Konstitution einer politischen Gemeinschaft geht, welche nach Mouffe nur auf der Grundlage des Ausschlusses basieren kann, wodurch sie mit der utopischen Gemeinschaftskonzeption von Habermas kollidiert, welcher doch die Generalinklusion meint, wenn er von der *Einbeziehung des Anderen* spricht.

Die Annahme des einheitlichen und sich selbst transparenten Subjekts betreffend muss eine weitere Anmerkung gemacht werden, welche Mouffe dazu veranlasst, das rein vernünftige Wesen des Menschen ad acta zu legen. Vor dem Hintergrund der obigen Darlegung spricht sie nicht mehr von der Kategorie des Subjekts, sondern nur noch von „Subjektpositionen innerhalb einer diskursiven Struktur“. (Hintz u. Vorwallner 2020, S. 150)

„Subjekte können demgemäß nicht der Ursprung der sozialen Verhältnisse sein, nicht einmal in dem beschränkten Sinne, dass sie mit Fähigkeiten ausgestattet sind, die eine Erfahrung ermöglichen, weil jegliche Erfahrung von präzisen diskursiven Bedingungen ihrer Möglichkeit abhängt“ (Hintz u. Vorwallner 2020, S. 150)

Wenn man diese Argumentation ernst nimmt, kann das Verhältnis einer Subjektposition (a) zur einer anderen Subjektposition (b) nicht schon vorfixiert verstanden werden, sondern

entsteht erst in der praktischen Artikulation der Interdependenz von (a) und (b). Genau genommen gibt es vor der Artikulation die Kategorien (a) und (b) überhaupt noch nicht, da sie auf kein präfixiertes Wesen des Menschen zurückzuführen sind, wodurch ihr Verhältnis erst in der Praxis zum Vorschein tritt, aber fortwährend instabil und reversibel bleibt. (Hintz u. Vorwallner 2020, S. 151ff) Es ist wichtig zu verstehen, dass das, was Freud, Althusser, Mouffe und Laclau hier behaupten, weitreichende Konsequenzen für die abendländische Philosophie hat, da sie im Prinzip die These vertreten, dass die Suche nach *dem* Wesen des Menschen, der *conditio humana*, welche seit der Antike eine Kernaufgabe der Philosophie ist, keinen Erkenntnisgewinn bringt, sondern nur falsche philosophische Implikation für politische Theorien nach sich zieht. (Bosteels 2014, S. 36)

Ein weiterer Baustein von Mouffes theoretischer Basis konfligiert mit den ontologischen Postulaten der Habermasschen Demokratietheorie, da dieser, wie der vorherige Abschnitt zeigen sollte, die Erkenntnisgewinnung und die Wahrheitsfindung in der Praxis der kommunikativen Rationalität verortet, nachdem er das epistemologische Privileg der metaphysischen Welt (Gott) verabschiedet und nach der *inneren Transzendenz* sucht. Diese Verortung des epistemologischen Privilegs weist Mouffe entschieden zurück, indem sie auf Philosophen rekurriert, welche als Vertreter der ontologischen Wende gelten. Martin Heidegger ist hier als ihr wohl wirkmächtigster Vertreter zu nennen. Nach Heideggers Lehre des Seins, seiner Ontologie, kann der rationale Mensch, den es nach seiner Auffassung nicht mehr gibt und noch nie gab, das Sein nicht durch den Gebrauch seiner Vernunft oder durch Denken bestimmbar machen, in Begriffen fixieren, da das Sein nur von der Praxis her zu verstehen ist. (Heidegger 2010, S. 16ff) Denken ist demnach nie dem Sein äußerlich, sondern nur als Teil des Seins zu verstehen. Diese Nichtidentität von Sein und Denken hat erhebliche Konsequenzen, da letztendliche Gewissheiten in das Unmögliche verschoben werden, wodurch die Bestimmung von letzten Gründen oder Wahrheiten nicht mehr möglich ist. Diese Ontologie ohne letzte Gründe macht es also dem Menschen nicht mehr möglich, durch die Anwendung bestimmter Kategorien oder durch die Befolgung einer spezifischen Methodik, welche zur Sphäre des Denkens gehören, zu dem propagierten eigentlichen Wesen der Dinge vorzudringen (ebd., S. 54), wie es beispielsweise Edmund Husserl mit seiner Phänomenologie versucht hatte. Nach Heidegger gibt es aber keine *Phänomene*, welche durch eine spezifische wissenschaftliche Methode ersucht werden können und unabhängig vom historischen Wissen und dem subjektiven Bewusstsein existieren, da das Sein nur von Realitäten also von der Praxis

her gedacht werden kann. (Kolakowski 1977, S. 65ff) Diese „Seinsvergessenheit“ (Heidegger 2010, S. 37) des metaphysischen Denkens bedeutet konkret eine Abkehr von jeglichem Rationalismus, also auch von der Habermasschen kommunikativen Rationalität, und hat verschiedene Konsequenzen für die radikale Demokratietheorie von Mouffe. Von nun an, sagt Mouffe, kann keine bestimmte Form der Politik (Politischen Theorie) mehr von einem normsetzenden Ersten abgeleitet werden. Politische Theorie kann also nicht mehr von einer spezifischen Ontologie deduktiv abgeleitet werden, sondern muss mit der Vorstellung von der Möglichkeit der Objektivität (innere Transzendenz) brechen und die artikulatorische Praxis in den Fokus rücken, welche versucht, sich von jeglicher Fixiertheit abzukoppeln. (Bosteels 2014, S. 40) Einige Konsequenzen der ontologischen Wende werden explizit später bei der Herausarbeitung der Mouffeschen Demokratietheorie gezogen, haben aber schon Implikationen für die gesellschaftstheoretische Basis, welche im Folgendem erörtert wird.

Nachdem das gespaltene Subjekt und die ontologischen Voraussetzungen der Mouffeschen Demokratietheorie dargestellt wurden, wird im nächsten Punkt auf die gesellschaftstheoretischen Postulate eingegangen. Nachdem bisher das einheitliche Subjekt verworfen wurde, begegnen wir einer ähnlichen Entwicklung auf der Metaebene, da Mouffe's Gesellschaftskonzept mit einer Gesellschaft, welche durch ein vereinheitlichendes Prinzip oder einen letzten Grund determiniert wird, unmissverständlich bricht. Als Ausgangspunkt für ihre Überlegungen verwendet sie den von Sigmund Freud geprägten Begriff der *Überdeterminierung*, während sie sich gleichzeitig an Louis Althusser's Begriff der Gesellschaft abarbeitet, welcher auf eben genannten rekurriert. (Hintz u. Vorwallner 2020, S. 129f) Mit der Verwendung dieses Begriffs versucht Mouffe sich kritisch mit dem marxistischen Gedanken auseinanderzusetzen, dass „die Ökonomie für jeden Typus von Gesellschaft in letzter Instanz determinierend ist“ (Hintz u. Vorwallner 2020, S. 131) und nimmt dabei Annahmen der ontologischen Wende mit auf, welche im Teilabschnitt vorher ausformuliert wurden. Demnach schließt der Begriff der Überdeterminierung, welcher nur symbolisch verstanden werden kann, insofern an das Vorherige an, als essentialistische Fixierungen, seien es subjektspezifische oder gesellschaftsstrukturelle, völlig verschwinden, wodurch der Gedanke, dass es hinter den erfahrbaren Dingen einen unabhängigen Wesenskern gibt, negiert wird.

„Es gibt nicht zwei Ebenen, eine des Wesens und eine andere der Erscheinung, da es keine Möglichkeit gibt, einen letzten buchstäblichen Sinn zu fixieren, für den das Symbolische eine zweite und abgeleitete Ebene der Bedeutungen wäre. Die Gesellschaft und die sozialen Agenten haben

kein Wesen, und ihre Regelmäßigkeiten bestehen lediglich aus den relativen und prekären Formen der Fixierung, die die Errichtung einer bestimmten Ordnung mit sich bringt.“ (Laclau u. Mouffe 2020, S. 130-131)

Das Problem, von welchem sich Mouffe entledigt, besteht bei Althusser darin, dass er zwar die Pluralität von Bedeutungen anerkennt, aber insofern in einem begrenztem Rahmen operiert, als er die apriorischen Notwendigkeit der ökonomischen Logik letztendlich nicht dementiert. Vielmehr sind für ihn die überdeterminierten Instanzen der Gesellschaft Auswüchse der ökonomischen Determination, wodurch sie zwangsläufig ihre Überdeterminiertheit einbüßen, somit doch nur wieder eines gesagt wird: „Es gibt ein abstraktes universales Objekt, nämlich die Ökonomie, die konkrete Effekte produziert“. (Hintz u. Vorwallner 2020, S. 132). Um den Althusserischen Rationalismus zurückzuweisen und eine echte Überdeterminierung in ihre Gesellschaftstheorie zu implementieren, entwirft Mouffe den Begriff der *Artikulation*. Damit möchte sie aufzeigen, dass es keine festen gesellschaftlichen Identitäten gibt. Jede Identität einer sozialen Entität ist gespalten bzw. von Anfang an überdeterminiert, da Objekt (a) Teil der Identität von Objekt (b) sein kann, ohne dass Objekt (a) seine Identität gänzlich verliert oder identisch mit Objekt (b) wird. Sie können nur ähnlich werden, der gleichen Sache dienend, wenn sie artikuliert werden, wobei diese Artikulation immer schon instabil und revidierbar ist. (Hintz u. Vorwallner 2020, S. 138) Das bedeutet in den Mouffeschen Begrifflichkeiten, dass *Elemente* (nicht-diskursive Differenz) niemals vollständig in *Momente* (diskursiv artikuliert Differenz) transformiert werden können. Daraus lässt sich folgern, dass jegliche gesellschaftliche Identität ihren zwangsläufigen oder essenziellen Charakter einbüßen muss.

Darüber hinaus kann die Logik der Artikulation nur im Horizont eines *Diskurses* verstanden werden. Wie der Begriff der Überdeterminierung schon zeigte, spielte das Symbolische die wichtigste Rolle, da es keine gesellschaftlichen Objekte mehr gibt, welche nicht symbolischer Natur, also diskursiv konstituiert werden. Außerhalb diskursiver Praxen ist es nicht möglich, gesellschaftlichen Entitäten einen Sinn anzuerkennen, welcher gewissermaßen einer apriorischen Notwendigkeit unterliegen würde oder von einer allesumfassenden Instanz (Bsp. Ökonomie) determiniert wären. (ebd., S. 140f) Das, was Mouffe aufzulösen versucht, kann beispielhaft mit der Überwindung des dichotomen Verhältnisses von der *Klasse an sich* und der *Klasse für sich* erklärt werden. Nach ihrer Auffassung gibt es diese Differenz nicht, da sie unterstellen würde, dass es eine diskursunabhängige Objektivität (*die Klasse an sich*) gibt,

welche unter bestimmten Bedingungen in eine gedachte *Klasse für sich* umschlägt. Dieser Dualismus verschwindet, wenn man die Materialität jeder diskursiven Formation anerkennt. Der Diskurs beinhaltet demnach nicht nur sprachlichen Äußerungen, sondern integriert jegliche Entitäten, so auch die von Foucault betitelten nicht-diskursiven Komplexe wie „Institutionen, Techniken [und die] Ökonomie“ (Hintz u. Vorwallner 2020, S. 141), welche durchzogen sind von diskursiv geformten Ideologien.

Zusammenfassend kann hinsichtlich den unmittelbar zuvor genannten Begriffen der Überdeterminierung, der Artikulation und des Diskurses konkludiert werden, dass Mouffe von nun an die gesellschaftliche Totalität „aus der Perspektive der Regelmäßigkeiten in der Verstreuung [sieht] und in diesem Sinne als ein Ensemble differentieller Positionen [denkt].“ (Hintz u. Vorwallner 2020, S. 139) Indem, wie oben gezeigt wurde, auch die Dichotomie zwischen Denken und der Wirklichkeit zerbröckelt, entsteht ein weiteres Feld für die Konstitution des Sozialen. Dieses Soziale ist durchzogen vom Überschuss, weil gesellschaftliche Identitäten irgendwo zwischen Fixiertheit und Unfixiertheit oszillieren, sich aber niemals vollständig konstituieren können. *Somit ist die Möglichkeit von Gesellschaft gleichzeitig ihre Unmöglichkeit*, da das Soziale durch die artikulatorische Praxis im Begriff ist, konstituiert zu werden, es aber nie vollständig beendet, sondern relational bleibt. „Die Gesellschaft kann niemals mit sich selbst identisch sein, da jeder Knotenpunkt in einer ihn überflutenden Intertextualität konstituiert wird.“ (Hintz u. Vorwallner 2020, S. 148) Eine *partielle Fixierung* nun gestattet uns zum einen, dass Bedeutungen temporär bestehen, und zum anderen, dass sich der bisherige Relativismus nicht in Nihilismus verwandelt. Knotenpunkte ermöglichen es, ein sogenanntes Zentrum zu fixieren, wodurch „das Fließen der Differenzen“ (Hintz u. Vorwallner 2020, S. 147) über einen (un)bestimmten Zeitraum eingehegt werden kann.

An dieser Stelle muss als letzter Teil der gesellschaftstheoretischen Perspektive der Begriff der *Hegemonie* eingeführt werden, da sein Aufgabengebiet, wie eben angedeutet, in der *partiellen Fixierung* gesellschaftlicher Strukturen liegt. Dieser Eindruck von temporärer Stabilität darf nicht vor der Tatsache täuschen, dass die damit einhergehende Etablierung einer bestimmten Ordnung niemals gänzlich fixiert ist, sondern immer einen kontingenten und revidierbaren Charakter aufweist, wobei auch das sogenannte Zentrum unbestimmbar bleibt, da „es eine Vielzahl hegemonialer Knotenpunkte geben“ (Hintz u. Vorwallner 2020, S.

177) kann. Der Glaube an ein vereinheitlichendes Prinzip, wie das der kommunikativen Rationalität, steht dieser gesellschaftstheoretischen Perspektive diametral gegenüber, da die Praxis der Artikulation, also der Weg, gesellschaftliche Stabilität oder eine Mouffesche Hegemonialordnung zu erzeugen, nie durch ein bestimmtes Prinzip vorgegeben ist. Durch die Überdeterminierung aller sozialer Entitäten können sich nur artikulierte Knotenpunkte ausbilden, die unterschiedliche soziale Beziehungen temporär verdichten, was dann als eine hegemoniale Formation verstanden werden kann. Hegemonie als ein „Typus politischer Beziehung“ (Hintz u. Vorwallner 2020, S. 179) ist dann das Zusammenwirken von Differenzen, welche eine Grenze zu etwas Anderem ausbilden müssen, um stabilisiert werden zu können. Gesellschaftliche Totalität ist also nicht durch ein positives vereinheitlichendes Prinzip wie das der kommunikativen Rationalität zu erklären, sondern nur durch die Kombination äquivalenter Differenzen, welche durch die Abgrenzung zu etwas jenseits ihrer Formation erst äquivalent werden. Diese Negativität, also die Negation des Jenseitigen, welches von der hegemonialen Formation als ihre eigene Negation konstruiert wird, ermöglicht eine Äquivalenzkette zwischen unterschiedlichen sozialen Phänomenen. Sie sind also nicht nach ihrer a priori vorhandenen Identität (welche es nicht gibt) äquivalent, sondern konstituieren ihre totalisierende, partiell fixierte hegemoniale Ordnung nur durch Spaltung und Grenzziehung zu etwas, „das jenseits von ihnen liegt.“ (Hintz u. Vorwallner 2020, S. 182) Da sich die inneren Grenzen auf der einen Seite der Grenzziehung durch den unfixierten Charakter jedes sozialen Phänomens andauernd verschieben, unterliegen auch die hegemoniale Formation und ihre Negativität fortwährend einer Fluktuation, wodurch jede Ordnung Kontingenz aufweist und dauernd neu definiert werden muss. Löst sich die Grenzziehung auf, verschwindet die Bedingung jeder hegemonialer Ordnung und die Äquivalenzkette zwischen den einzelnen artikulierten Momenten verschwindet, da sie nur durch ein Abgrenzung zu etwas Negativem stabilisiert wird. (Hintz u. Vorwallner 2020, S. 182f)

Im demokratiethoretischen Abschnitt zu Mouffe werden diese weitläufigen Vorbemerkungen auf den Bereich der Politischen Theorie angewandt, wodurch Klarheit hinsichtlich ihrer Relevanz für eine Radikalisierung der Demokratie entstehen sollte, denn genau jener letzter Punkt, welcher die *Bedeutung der Spaltung* für die Hegemonie so hochhält, wird der Ausgangspunkt für Mouffes Begriff des Politischen und ihren politiktheoretischen Entwurf sein.

3. Demokratietheoretischer Vergleich

Im Folgenden wird unter ständigem Rückgriff auf den theoretischen Unterbau versucht, Unterschiede und Gemeinsamkeiten zwischen den beiden radikalen Demokratietheorien herauszuarbeiten, damit anschließend der Versuch angestellt werden kann, die Ausgangsfrage nach der Mouffeschen *Verneinung von jeglichem Rationalismus und Universalismus* beantworten zu können. Der zweite Abschnitt des Hauptteils ist wie der erste strukturiert, da zuerst die Perspektive von Jürgen Habermas vorgestellt wird, um daraufhin eine Differenz zur Mouffeschen Theorie herstellen zu können. Daraufhin folgt der letzte Abschnitt des Hauptteils, welcher als „Schlussfolgerungen und Anmerkungen“ überschrieben ist und inhaltlich mit der Beantwortung der Frage ausgefüllt ist. Hierbei soll dann ersichtlich werden, dass es Chantal Mouffe nicht schafft, jeglichen Rationalismus und Universalismus hinter sich zu lassen. So sind auch bei ihr liberale Tendenzen festzustellen, die sie doch fortwährend zu negieren versucht.

3.1. Deliberative Demokratie nach Jürgen Habermas

Die im ersten Abschnitt des Hauptteils erörterten moralphilosophischen und soziologischen Grundlagen dienen als Rüstzeug und Orientierung für die nun folgenden Ausführungen, welche die deliberative Demokratie unter Hinweis auf seine rationalistischen und universalistischen Merkmale vorstellen sollen, damit im Nachhinein eine kritische Auseinandersetzung von Mouffe hinsichtlich Habermas ausgeführt werden kann.

Es wurde bisher gezeigt, dass Habermas den Begriff der instrumentellen und praktischen Vernunft hinter sich lässt, um sie intersubjektiv zu erweitern und den Begriff der kommunikativen Rationalität zu prägen. Hierbei steht der Versuch im Zentrum, vernünftiges und verständigungsorientiertes Handeln als Telos der Sprache zu identifizieren, womit gezeigt werden soll, dass „moralische Gebote und Normen begründet werden können.“ (Habermas 1983, S. 67) Damit wird ihm ermöglicht, die Frage „Was sollen wir also tun“, unter Berücksichtigung von Moral und Norm innerweltlich zu beantworten, womit er die Möglichkeit einer wahrheits- und verallgemeinerungsfähigen Normsetzung verbindet. Genau hierin besteht die Verbindung von *Universalismus und Rationalismus* bei Habermas, da rationale Subjekte in der kontrafaktischen Unterstellung eines herrschaftsfreien Diskurses sich ihrer Vernunft bedienen, um in einer Diskurssituation die Wahrheits- und

Universalisierungsfähigkeit von Normen intersubjektiv überprüfen, wodurch eine konsensorientierte Situation entsteht, da sich die Teilnehmer diskursiv so verständigen, als könnten alle „sprach- und handlungsfähigen Subjekte“ (Müller-Doohm 2008, S. 91) dem Konsens zustimmen. An unterschiedlichen Stellen merkt Habermas aber an, dass die verständigungsorientierte Kommunikation im lebensweltlichen Kontext zwar eine enorme gesellschaftlichen Integrationsleistung bewirkt, diese jedoch nicht alleine so viel gesellschaftliche Solidarität und Handlungsorientierung erzeugen kann, um als einziger Pfeiler einer funktionierenden liberalen und pluralen Demokratie zu fungieren. (Habermas 1998, S. 108/ S. 187; Brunkhorst und Kreide 2009, S. 257)

„Deshalb schlage ich vor, das Recht als das Medium zu betrachten, über das sich kommunikative Macht in administrative umsetzt. Denn die Verwandlung von kommunikativer Macht in administrative hat den Sinn einer Ermächtigung im Rahmen gesetzlicher Lizenzen.“ (Habermas 1998, S. 187)

Die „Ermächtigung im Rahmen gesetzlicher Lizenzen“ (Habermas 1998, S. 187) deutet auf den republikanischen Demokratiekern hin, welcher die Volkssouveränität am höchsten hält. Denn die *Ermächtigung (oder Legitimität)* rechtlicher Normsetzung, also administrativer Macht, muss auf einen in der Zivilgesellschaft kommunikativ entstanden Konsens zurückgeführt werden können, damit politisch autonome Bürger*innen „als Autoren derjenigen Gesetze [verstanden werden] können, denen sie als Adressaten unterworfen sind.“ (Habermas 1997, S. 92) Somit möchte Habermas in seiner Theorie an republikanische Ansätze anschließen, welche das Volk als Souverän deklarieren, wobei er das Verhältnis zwischen Liberalismus und Republikanismus, welche idealtypisch auf der einen Seite die Freiheit (Liberalismus) und auf der anderen Seite die Gleichheit (Republikanismus) hochhalten, durch seinen Ansatz der deliberativen Demokratie in Einklang bringen möchte. (Habermas 1997, S. 277) Auf der liberalen Seite wird zugespitzt argumentiert, dass die Aufgabe einer funktionierenden Demokratie darin liegt, den Bürger*innen subjektive Freiheiten und Rechte zu ermöglichen, vor allem hinsichtlich der Eigentumssicherung. Die demokratische Partizipation und die einhergehenden Verpflichtungserwartungen sind also auf ein Minimum reduziert, da die Staatsbürger*innen nur durch die Stimmabgabe bei der Wahl ihren politischen Charakter erhalten, wodurch sie ansonsten nur dazu verpflichtet sind, das Gesetz einzuhalten. Dieses minimalistische Verständnis der demokratischen Einbringung steht dem republikanischen Ansatz insofern gegenüber, als der vom Volke ausgehenden demokratischen Willensbildung

ein viel höherer Stellenwert zukommt, da erst durch die zivilgesellschaftliche Meinungs- und Willensbildung ein politisches Gemeinwesen, welches sich dem solidarischen Gesichtspunkt verschreibt, konstituiert werden kann. Im idealtypischen liberalen System findet man also fast eine vollständige Trennung zwischen dem Staatsvolk und der Politik vor, welche nur bei Wahlen aufgehoben wird. Die Rückbindung der Regierung an die Zivilgesellschaft, von welcher ohnehin im liberalen Modell keine Rede sein kann, ist im republikanischen Ansatz viel stärker, da die Regierung „Teil einer sich selbst verwaltenden politischen Gemeinschaft, nicht die Spitze einer separaten Staatsgewalt“ (Habermas 1997, S. 289) ist. Habermas versucht durch seinen politischen Theorieentwurf eine Mittelposition einzunehmen, indem er seine eigene Theorie auf Basis der systematischen Auseinandersetzung mit anderen Theorien, so vor allem auch mit dem Kommunitarismus und dem Rawlsschen Liberalismus, entwirft, um die für ihn plausiblen und die sich mit der Diskursethik vertragenden Merkmale herauszukristallisieren. (Brunkhorst und Kreide 2009, S. 258) Was Habermas vor allem an den kommunitaristischen Modellen anspricht ist die Selbstorganisation der Gesellschaft, wodurch das Volk zum eigentlichen Souverän heranreift und mittels Kommunikation zwischen den einzelnen Bürgerinnen und Bürgern Interessen bündelt, um Kollektivinteressen zu formulieren. Dadurch werden nicht nur Privatinteressen gegenübergestellt, um einen Interessenskompromiss zu erlangen (Liberalismus), sondern auch gemeinschaftliche Ziele auf eine kommunikative und radikaldemokratischen Weise formuliert, wodurch Kollektivziele erzeugt werden. Nichtsdestotrotz liegt für Habermas auch beim kommunitaristischen Ansatz ein Problem vor. So überbewerten die Kommunitaristen die Tugenden der Bürgerinnen und Bürger, welche eine gemeinwohlorientierte Gesellschaft konstituieren (Habermas 1997, S. 283). Dieser Fokus auf ethische Merkmale von Staatsbürgerinnen und Staatsbürgern ist insofern problematisch, als Habermas eine Demokratietheorie entwerfen möchte, welche „unter Bedingungen des kulturellen und gesellschaftlichen Pluralismus steh[t]“ (Habermas 1997, S. 284). Dies ist aber mit dem kommunitaristischen Fokus nicht zu verwirklichen, da die vielschichtige ethische Lebensführung innerhalb eines Nationalstaats nicht auf einen gemeinsamen Grundkonsens zurückzuführen ist, denn „[d]iese Interessen und Wertorientierungen, die innerhalb desselben Gemeinwesens ohne Aufsicht auf Konsens miteinander in Konflikt liegen, bedürfen eines Ausgleichs, der durch ethische Diskurse nicht zu erreichen ist.“ (Habermas 1997, S. 284) Das bedeutet folglich, dass Habermas einen Grundkonsens innerhalb einer Gemeinschaft herstellen möchte, in welcher eine kollektive Identität nicht durch ethische

Wertorientierungen konstituiert wird, sondern durch Kompromissbildung, die den Pluralismus von Lebensstilen anerkennt und unter rationalen Diskursen, welche sich durch Verfahrensgerechtigkeit auszeichnen, kommunikativ erzeugt wird. Der Hauptfokus seiner Normativität liegt demnach auf dem gerechten Verfahren, auf der Einhaltung von Kommunikationsbedingungen, welche die *Einbeziehung des Anderen* in Diskursen verwirklichen möchten. Die im ersten Abschnitt zu Habermas ausführlich erörterte kommunikative Rationalität, welche unter fairen und gerechten Diskursbedingungen ein verständigungsorientiertes Handeln ermöglicht und den in der sprachlichen Kommunikation enthaltenen moralischen Gesichtspunkt berücksichtigt, wird somit zum Wesenskern der deliberativen Demokratie. (Habermas 1997, S. 286) Wie schon öfter angedeutet, reicht die normative Grundlage des kommunikativen Handelns noch nicht aus und muss deswegen auf die Stufe des Rechts sublimiert und institutionalisiert werden. Die demokratische Handlungsfähigkeit hängt nicht von der Herausbildung eines kollektiven Willens innerhalb der politischen Gemeinschaft ab, sondern nur von „der Institutionalisierung entsprechender Verfahren“. (Habermas 1997, S. 287) Durch diese neue institutionalisierte Ebene fällt die zweifache Integration ins Auge, welche sich durch die schon oft genannte lebensweltliche Sozialintegration und die neu gewonnene Kommunikationsebene „in etablierten staatlichen Institutionen“ (Nonhoff 2019, S. 296) auszeichnet und solidaritätsstiftend zu verstehen ist. Somit ist die Selbstorganisation der Bürger*innen in einer politischen Gemeinschaft für Habermas nicht ohne den Rechtsstaat zu denken, da z.B. ihr eigener Status, der des Rechtsgenossen/der Rechtsgenossin, an Bürgerrechte gebunden ist, die durch den Rechtsstaat abgesichert werden. Hierin besteht der innere Zusammenhang von Rechtsstaat und Demokratie für Habermas.

Ein weiteres wichtiges Moment in seiner radikalen Demokratietheorie ist die sogenannte Gleichursprünglichkeit von privater und politischer Autonomie, welche nur durch die Kombination von Diskursprinzip und Demokratieprinzip unter einer rechtlichen Rahmung ermöglicht wird. Dieses „Verhältnis wechselseitiger Voraussetzung“ (Habermas 1998, S. 162) räumt den Mitgliedern einer Rechtsgemeinschaft auf der einen Seite einen privaten Autonomiebereich ein, welche sie mit subjektiven Rechten ausstattet, und auf der anderen Seite den der öffentlichen Autonomie, wodurch sie gemeinwohlorientierte Staatsbürger*innen werden, die durch die Teilnahme an öffentlichen Diskursen zum Mitgesetzgeber werden. (Müller-Doohm 2008, S. 95)

Nun kommt ein weiterer Punkt ins Spiel, welchen Chantal Mouffe entschieden im nächsten Abschnitt zurückweisen wird. Dieser betrifft die Bedingungen, welche nötig sind, um gesellschaftliche Solidarität und Identitäten zu etablieren und zu stabilisieren. Im ersten Abschnitt zu Habermas wurde dargelegt, dass seine Theorie sich dem Primat der Ratio verschreibt und allein durch kommunikative Rationalität und die darin enthaltenen moralischen Gebote und Normen gesellschaftliche Solidarität gestiftet wird. Somit schenkt er dem Unbewussten, den Gefühlen, den Leidenschaften und dem Genuss wenig Aufmerksamkeit, da diese der Leiblichkeit, dem irrationalen Spektrum zugeordnet werden und schlichtweg nicht ausreichen, um eine Gemeinschaft in seinem Inneren zusammenzuhalten, vor allem wenn es um moralisches Verhalten gegenüber Fremden geht. An dieser Negation der Leiblichkeit wird sich eine wesentliche Differenz im nächsten Abschnitt zwischen Mouffe und Habermas entfalten. „Komplexe Gesellschaften können nicht allein durch Gefühle, die wie Sympathie und Vertrauen auf den Nahbereich eingestellt sind, zusammengehalten werden.“ (Habermas 1997, S. 24) Auch die Identität der Bürger*innen entwickelt sich nicht durch Affektionen oder gar libidinöse Energien und Bedürfnisse, sondern durch die Vertrautheit und Gewöhnung an die Strukturen unserer lebensweltlichen Bedingungen. In der sozialen Praxis wird entschieden, was gut und gerecht ist für alle, da schon immer ein Wir-Gefühl reproduziert wird, wenn nur solche Verständigung/solcher Konsens im Diskurs entschieden wird, welchem alle Mitglieder der Gemeinschaft potenziell zustimmen können. (Habermas 1997, S. 44f) Um Solidarität nun auch auf gesamtgesellschaftlicher Ebene innerhalb eines Nationalstaates zu etablieren, wird etwas Zusätzliches benötigt, das er „Verfassungspatriotismus“ nennt. Die Radikalisierung der Demokratie in einem Rechtsstaat kann nur voranschreiten, wenn eine politische Kultur vorherrscht, in welcher Bürger*innen an politische Partizipation gewöhnt sind. Für diese Demokratieform reicht deswegen auch nicht das liberale Staatsbürger*innenverständnis, welches nur einen „am je eigenen Erfolg orientierten Beobachter[] oder Akteur[]“ (Habermas 1998, S. 642) voraussetzt. Vielmehr geht es darum, dass ein *Entgegenkommen* institutionalisiert wird und die Bürger*innen sich patriotisch hinsichtlich ihrer gemeinwohlorientierten und freiheitlichen Lebensweise zeigen. Diese Art des Patriotismus, welche sich den Verfassungsprinzipien unabhängig von ethischen Lebensentwürfen und/oder kultureller und sprachlicher Provenienz verpflichtet, reicht als Grundlegung einer multikulturellen Gesellschaft, in welcher niemand exkludiert wird. (Habermas 1998, S. 642f)

3.2 Hegemonietheorie nach Chantal Mouffe

Der vorherige Abschnitt sollte einen ausreichenden Einblick in die Kernpunkte der Habermasschen Demokratietheorie erbracht haben. Zudem wurde an einigen Stellen schon angedeutet, inwiefern Mouffe Kritik am Habermasschen Rationalismus und Universalismus äußern könnte. Diese Kritik bahnte sich schon öfter hinsichtlich ihrer Ablehnung des einheitlichen, rationalen Subjekts bzw. Staatsbürgers/Staatsbürgerin an und kehrt vor allem bei der Beschreibung des Bindemittels wieder, welches eine Gemeinschaft im Inneren zusammenhält. Habermas verlässt hier keineswegs seinen rationalistischen Weg und bemerkt, dass Identitäten sowie ein Wir-Gefühl ausreichend durch die Praxis der intersubjektiven Vernunft ausgebildet werden, solange es eine geteilte liberale politische Kultur innerhalb eines Staatswesens gibt, was in seinem Konzept des *Verfassungspatriotismus* kulminiert. Ferner hält er es optimistischer als Mouffe mit der Einbeziehung des Anderen als die oberste Pflicht, denn für ihn ist die Inklusionsgesellschaft keine Fiktion, sondern machbare Wirklichkeit, wenn sich nur die demokratischen Meinungs- und Willensbildungsprozesse durch gerechte Verfahren auszeichnen. Die Mouffesche Negation dieser Fiktion dient uns als Ausgangspunkt der demokratietheoretischen Gegenüberstellung, denn Chantal Mouffe wird nicht den Konsens, sondern seine Unmöglichkeit, den Antagonismus, als Kern ihrer radikalen Demokratietheorie deklarieren.

Der Ausgangspunkt ihrer Kritik am zeitgenössischen liberalen Denken ist auch der Ausgangspunkt, gewissermaßen die Konstitutionsbedingung jeder Gesellschaft. Wie im ersten Abschnitt zur theoretischen Herkunft der Mouffeschen Theorie schon angedeutet wurde, kritisiert sie die Sichtweise, dass es in einer pluralen Gesellschaft potentiell zu einer, wie ich sie nannte, „Generalinklusion“ kommen kann, also zu einem universalistischen Konsens, welcher auf dem rationalistischen Glauben basiert, dass Gesellschaften jede bestehende Differenz zwischen ihren Mitgliedern durch den Gebrauch der Vernunft auflösen können. Für Mouffe besteht das generellste Problem dieser Argumentation darin, dass sie die „Untilgbarkeit des Antagonismus“ negiert, da unter liberalen (auch marxistischen) Denker*innen ein unzureichender *Begriff des Politischen* vorherrscht. Als Antagonismus versteht sie „Konflikte[], für die es niemals eine rationale Lösung geben kann.“ (Mouffe 2007, S. 17)

3.2.1 Das Relationale des Schmittschen Begriffs des Politischen

Um die für jede Gesellschaft konstitutive Funktion des Antagonismus näher zu beleuchten, wenden wir uns kurz dem Freund-Feind-Schema von Carl Schmitt zu, bevor in der Folge *mit Schmitt gegen Schmitt* argumentiert wird. Schmitts Liberalismuskritik gilt vor allem den individualistischen Tendenzen, welche die für die Konstituierung des Politischen notwendigen kollektiven Identitäten negieren. Die eigentliche Charaktereigenschaft des Politischen liegt für Schmitt also in der Herstellung einer kollektiven Identität, welche erst durch die Differenz zwischen Freund und Feind entsteht. Genuin politisch kann eine Gesellschaft also nur sein, wenn sie auf der Unterscheidung zwischen einem *Sie* und einem *Wir* basiert, wodurch er seiner Orientierung an der *Entscheidung* (Dezisionismus) und z.B. nicht der Habermasschen *Verständigung*, Rechnung tragen möchte. Erkennt man diesen Begriff des Politischen an, wie Mouffe es tut, muss „[d]er rationalistische Glaube an die Möglichkeit eines auf Vernunft basierenden universellen Konsenses“ (Mouffe 2007, S. 19) verworfen werden, da jedem Konsens ein Akt der Ausschließung vorgelagert ist. (Mouffe 2007, S. 17ff) Wie schon im ersten Abschnitt zu Mouffe bei der Heranziehung von Freud angedeutet wurde, identifiziert auch Schmitt die „unterschiedlichsten menschlichen Anstrengungen“ (Mouffe 2007, S. 20) als eine Ursache für seine Diagnose des unumgänglichen Antagonismus. Zwar sieht er diese nicht explizit wie Freud im gespaltenen Menschen, welcher zugleich über eine sanfte und eine aggressive Seite verfügt. Dennoch aber können die unterschiedlichen Eigenschaften der Menschen immer so tief sitzen, dass sie in einen Gegensatz umschlagen, welcher sich in der Unterscheidung von Freund und Feind manifestiert.

Hatte Schmitt diese Omnipräsenz des Antagonismus als Argument gegen die Demokratie verstanden, so sieht Mouffe darin erst die Möglichkeit, gleichzeitig aber, auch die Unmöglichkeit von Demokratie, welche nie in Reinform existieren oder gedacht werden kann. Da Mouffe eine radikale Demokratietheorie anbieten möchte, die einen pluralistischen Standpunkt vertritt, wird die Schmittsche Perspektive verlassen, um mit ihm gegen ihn zu argumentieren. Mouffe führt an, dass zwar immer die Gefahr eines zerstörenden Antagonismus besteht, in welchem die politischen Akteure ihr gegenüber als illegitim ausweisen. Gleichzeitig kann diese Gefahr aber eingehegt werden, sodass eine Unterscheidung zwischen einem *Wir* und einem *Sie* entsteht, die auf Basis einer demokratiefreundlichen Konstruktion politischer Identitäten beruht. (Mouffe 2007, S. 24f)

Was von Schmitt aber bleiben muss, ähnlich wie es im ersten Abschnitt zur theoretischen Basis von Mouffe schon erörtert wurde, ist die Bedeutung des Relationalen für die Bildung von Identitäten. Im ersten Teilabschnitt wurde diesbezüglich der Freud'sche Begriff der Überdeterminierung behandelt und es sollte in Abgrenzung zu Althusser's Interpretation eine Sichtweise konstruiert werden, welche den essenziellen Charakter von gesellschaftlichen Entitäten negiert, um daraufhin den Begriff der Artikulation einzuführen. Aus den vorherigen Merkmalen ist festzuhalten, dass Identitäten keine Effekte einer der Gesellschaft äußerlichen Logik sind und nie vollkommen stabilisiert werden können. (Hintz u. Vorwallner 2020, S. 138) Diese poststrukturelle Perspektive ermöglicht die Abkehr von apriorischen Notwendigkeit und fokussiert die Bildung von Identitäten auf die Praxis. Henry Staten entwickelt auf dieser Grundlage den Begriff des *konstitutiven Außerhalb*, der den Gewinn, welcher mit Schmitts Freund-Feind-Schema gemacht wird, nochmals verdeutlicht. Demnach sind alle Identitäten durch die Bedingung einer Differenz gekennzeichnet, da auf das eigene nur verwiesen werden kann, wenn es sich von etwas Anderem unterscheiden lässt. (Mouffe 2007, S. 23)

3.2.2 Kontingenz und Hegemonie

Auch die schon genannte Logik der Kontingenz muss in diesem Zusammenhang nochmals erwähnt werden, da sie betont, dass es keine fixen Ordnungen gibt, sondern nur artikulierte, welche durch ihren differentiellen Charakter keine vollständige Identität erreichen können. Eine hegemoniale Ordnung ist immer Produkt einer solchen Artikulation und nur in dieser praktischen Artikulation konstitutiv.

„Gesellschaft darf nicht als Entfaltung einer ihr äußerlichen Logik verstanden werden, was auch immer die Quelle dieser Logik sein könnte: die Produktivkräfte, der Hegelsche absolute Geist, geschichtliche Gesetzmäßigkeiten, usw. Jede Ordnung ist die temporäre und widerrufliche Artikulation kontingenter Verfahrensweisen.“ (Mouffe 2007, S. 26)

Diese verlorengegangene Linearität der gesellschaftlichen Modernisierung und die Betonung der Revidierbarkeit jeder Ordnung unterscheiden sich auch vom Habermasschen Rationalisierungsmodell. Dabei kann Habermas aber keineswegs mit vielen Marxist*innen verglichen werden, welche alle gesellschaftlichen Entitäten als Produkte der ökonomischen Determinanten identifizieren. Vielmehr betont Habermas durchaus den kontingenten

Charakter jeder Form des menschlichen Zusammenlebens. Auch die kommunikative Vernunft ist praxisorientiert, da sie ihrerseits erst in der sozialen Praxis durch intersubjektive Verständigung konstituiert wird. Dabei schwingt aber in jeder Verständigungspraxis, was sich nun zur Logik der Artikulation und der Kontingenz von Mouffe unterscheidet, immer die „klare[] Orientierung einer unitarisch gedachten Vernunft“ (Nonhoff 2019, S. 296) mit. Der daraus entstandene Konsens kann zwar fortwährend wieder auf den Prüfstand gestellt werden, kann sich aber nicht der „Einheit der Vernunft in ihrer Vielfalt ihrer Stimmen“ (Habermas 1988, S. 153) entziehen, wodurch das Kontingenzlevel des Mouffeschen Ansatzes auf einer höheren Ebene verortet werden muss. Diese kontinuierliche Rationalisierung bzw. Modernisierung, welche in der kommunikativen Rationalität begründet liegen soll, wird insofern dogmatisch, als sie nur zivilisatorisch nach oben zielt, für Mouffe diesbezüglich zu optimistisch gedacht ist, weil immer die kommunikative Rationalität greift, sodass eine notwendige Richtung der Entwicklung a priori besteht. Dies würde Mouffe als rationalen Dogmatismus bezeichnen, welcher den kontingenten Charakter jeder Ordnung nicht in seiner Gänze respektiert. „Es könnte immer auch anders sein“ (Mouffe 2007, S. 27) trifft auf Habermas insofern zu, als der Inhalt des Konsens kontingent, jedoch die Orientierungsmuster, eben jene unitarisch gedachte Vernunft, in der Aushandlungspraxis dogmatischen Charakter aufweisen, da sie als notwendig kategorisiert werden.

Der Begriff des Politischen und die Konstruktion einer Hegemonie sind miteinander verstrickt, da nur unter Berücksichtigung der notwendigen antagonistischen Struktur des Politischen eine hegemoniale Ordnung etabliert werden kann. Im ersten Abschnitt zu den gesellschaftstheoretischen Voraussetzungen von Mouffe wurde diese Perspektive schon entfaltet. Demnach wurde expliziert, dass eine Äquivalenzkette zwischen unterschiedlichen artikulierten Momenten nur dann zu einer Hegemonie werden kann, wenn die Vielfalt der Artikulationen ihre Gemeinsamkeit durch die Abgrenzung zu etwas jenseits ihrer eigenen Totalität konstruiert.

Um die bestehenden Machtstrukturen zu verändern, also die herrschende Hegemonie des *Neoliberalismus* zu stürzen, müssen unterschiedliche gesellschaftliche Gebiete zusammengeführt werden. Für den Zweck dieser Arbeit reicht es, den Neoliberalismus als die herrschende Hegemonie unhinterfragt anzuerkennen, da es nur darum geht herauszufinden, ob ihre Politische Theorie ohne jenen Universalismus und Rationalismus auskommt, welcher

in den Ausführungen zu Habermas ausführlich erörtert wurde (Mouffe 2018, S. 71). Als *Sie*, das von einem *Wir* abgegrenzt wird, bezeichnet Mouffe den Neoliberalismus und die einhergehende Machtstrukturen, welche diese hegemoniale Ordnung stützen.

Wie schon gezeigt wurde, verwerfen Mouffe und Laclau in *Hegemonie und radikale Demokratie* (1985) die Idee des Klassenkampfes, welcher zugespitzt formuliert auf der Notwendigkeit der Klassenidentität basiert. Mouffes Ansatz respektiert die in der Moderne entstandene Differenzierung der Gesellschaft, und damit auch die Pluralität der Unterdrückungsverhältnisse. (Mouffe 2007, S. 70f) Dadurch reagiert sie auf eine veränderte Welt, welche nicht mehr nur den Antagonismus zwischen dem marxischen Proletariat und der Bourgeoisie enthält, sondern durch eine Vielzahl von Subordinationen gekennzeichnet ist. Diese neu entstandenen sozialen Bewegungen spiegeln die gesellschaftliche Differenzierung und Pluralisierung wieder und verdeutlichen die Entstehung neuer Antagonismen, welche über die soziale Frage hinausgehen. (Hintz u. Vorwallner 2020, S. 195ff)

„Der unbefriedigende Begriff *neue soziale Bewegungen* fasst eine Reihe höchst unterschiedlicher Kämpfe zusammen: urbane, ökologische, anti-autoritäre, anti-institutionelle, feministische, anti-rassistische sowie ethnische, regionale oder sexuelle Minderheiten. Ihr gemeinsamer Nenner wäre ihre Unterscheidung von Arbeiterkämpfen als „Klassen“-kämpfen.“ (Hintz u. Vorwallner 2020, S. 196)

Um eine neue Hegemonie zu konstruieren, müssen diese mannigfaltigen Bewegungen Einigkeit in Vielfalt erreichen. Dabei geht es nicht darum, eine Masse oder eine komplementäre Klassenidentität zu konstruieren, „bei der alle Unterscheidungen verschwinden.“ (Mouffe 2018, S. 75) Wie schon im gesellschaftstheoretischen Abschnitt expliziert wurde, verfügen die unterschiedlichen sozialen Akteure nicht über eine fixierte Identität. In der Artikulation der Hegemonie spiegelt sich dieser Punkt insofern wieder, als die heterogenen Forderungen gespalten sind. Im Prozess der Artikulation behalten sie ihren nicht-artikulierten Teil ihrer Identität, wobei dieser mit der anderen Hälfte erweitert wird, welche durch das Gemeinsame in der Gesamtheit der einzelnen Forderungen gestiftet wird. In dieser Äquivalenzbeziehung werden die Unterschiede aufrechterhalten, wobei ein Teil ihrer Identität durch die Artikulation selbst entsteht.

3.2.3 Agonistischer Pluralismus

Eine Äquivalenzkette kann nur durch das Vorhandensein eines *Kontrahenten* konstruiert werden. Der Kontrahent kann nun als Stichpunkt verstanden werden, welcher den Ausgangspunkt für das Verlassen der Schmittschen Argumentation markiert. Da es für Mouffe darum geht, die Radikalisierung der Demokratie unter Berücksichtigung von Gleichheit und Freiheit voranzutreiben, wandelt sie das Freund-Feind Schema in eine Beziehung zwischen Kontrahenten um, welche als Basis für die Konstruktion eines kollektiven Willens fungiert. Diese Herangehensweise beinhaltet zum einen (1) ihren Vorschlag, sich mit den demokratischen Institutionen auseinanderzusetzen und zum anderen (2), eine bestimmte Staatsbürger*innenkonzeption zu entwerfen, welche sich einer liberal-demokratischen Verhaltensgrammatik verschreibt, die Konflikte friedlich austragen möchte. Darüber hinaus (3) müssen die libidinösen Energien sozialer Akteure für die Radikalisierung der Demokratie mobilisiert werden, damit sie nicht zerstörerische, antidemokratische Energien entfalten. Dies sind die Mechanismen, welche die Gefahr des Antagonismus und seine Untilgbarkeit respektieren, aber in demokratische Bahnen lenken können, wodurch ein *Agonismus* entsteht. Die letzten Ausführungen dieses Abschnitts widmen sich genau diesen drei Punkten, damit die Voraussetzungen für die Schlussfolgerungen geschaffen sind, die es uns erlauben, rationalistische und universalistische Tendenzen in Mouffe's Ansatz zu identifizieren.

Die zentralste Frage für Mouffe ist also, wenn man den antagonistischen Charakter des Politischen anerkennt, wie dieser untilgbare Antagonismus in einen demokratischen Agonismus transformiert werden kann. (1) Ihr Bekenntnis zu den demokratischen Institutionen spielt hierbei eine signifikante Rolle. Mouffe ruft also nicht wie revolutionäre Linke zu einer Abschaffung der Institutionen auf, oder wie Sozialliberale zu einem einfachen Regierungswechsel, sondern zu einer *Auseinandersetzung mit* den Institutionen. Von Gramsci übernimmt sie die Sichtweise, dass die staatlichen Gewalten keine Einheit bilden, sondern immer Produkte von kontingenten Machtstrukturen sind, welche durchaus umstrukturiert werden können. (Mouffe 2018, S. 58f) Ähnlich wie bei Habermas erkennt sie auch die Rückbindung an die demokratische Öffentlichkeit, welche Legitimation oder Delegitimierung der staatlichen Ordnung im zivilgesellschaftlichen Bereich beeinflussen. Definiert man staatliche Strukturen dann als integralen Staat, welcher nicht unabhängig von der Zivilgesellschaft agieren kann, können über die Artikulationen im öffentlichen Raum

demokratische Fortschritte innerhalb der Institutionen verwirklicht werden. „Das Ziel ist nicht, den Staat zu erobern, sondern, wie Gramsci es formuliert, Staat zu werden.“ (Mouffe 2018, S. 60) Betont sie diese Veränderbarkeit der Institutionen und die Kontingenz der genauen Ausgestaltung, muss ihr Entwurf die Schlussfolgerung beinhalten, dass „zwischen Kapitalismus und liberaler Demokratie kein zwangsläufiger Zusammenhang besteht“ (Mouffe 2018, S. 61), sondern die historische Gleichzeitigkeit dieser beiden Entwicklungen artikuliert wurde. So kann in unterschiedlichen Bereichen ein antikapitalistischer Kurs verfolgt werden, welcher sogar die Produktionsverhältnisse infrage stellen kann, jedoch gleichzeitig die demokratischen Institutionen mit „Gewaltenteilung, allgemeine[m] Wahlrecht, Mehrparteiensystem und Bürgerrechte[n]“ (Mouffe 2018, S. 61) respektiert werden. Der Fokus der antikapitalistischen Kämpfe liegt dann nicht im Kampf gegen den einen Kapitalismus, sondern in den unterschiedlichen Subordinationen der jeweiligen Gruppen, für welche die konkrete Wirklichkeit, und nicht der abstrakte Kapitalismus eine kollektive Identifikation bedeuten.

Ein Unterschied und eine Gemeinsamkeit zu Habermas werden ersichtlich. Beide Theoretiker*innen äußern scharfe Kritik gegenüber dem kontemporären Zustand der Institutionen des liberal-demokratischen Rechtsstaates, wollen diese aber nur radikaldemokratisch adaptieren und nicht abschaffen. Hierin liegt das Gemeinsame. Der Konflikt aber entsteht, wenn es um den Begriff der Macht geht, denn Habermas sieht die Macht als Problem an und Mouffe als Vehikel zur Konstruktion einer neuen Hegemonie. Da Mouffe das durch den Antagonismus notwendige Vorhandensein von Macht in jeder politischen Ordnung anerkennt, möchte sie diese Macht als Vehikel für die Etablierung einer neuen Hegemonie nutzen. (Mouffe 2000, S. 100) Habermas hat gegenteiliges im Sinne, da er Machtimperative als hinderlich für das Ideal des herrschaftsfreien Diskurses ansieht und Machtstrukturen soweit es geht abbauen will, damit der öffentliche Diskurs idealtypisch anarchistische Strukturen annehmen kann und der zwanglose Zwang des besseren Arguments sich etablieren kann. (Habermas 1998, S. 374)

(2) Der zweite Baustein eines agonistischen Politikentwurfs ist der *ethisch-politische Verhaltenskodex*, der es ermöglicht, eine agonistische Konfrontation zwischen Kontrahent*innen zu konstruieren. Hiermit möchte sie das versuchen, was Habermas als nicht vereinbar mit modernen pluralistischen Demokratien ansieht. Mouffe versucht die verlorenen

normativen und ethischen Perspektiven wieder in die Politik zu integrieren. Diese Abgrenzung zwischen Ethik und Demokratie steht für Habermas im Zentrum seines Demokratiekonzepts, in welchem ethische Lebensentwürfe unbedingt in die Sphäre der Privatsphäre verschoben werden müssen, da diese nicht wahrheitsfähig im Sinne eines möglichen rationalen Konsenses zwischen allen Mitgliedern der Gemeinschaft sind. (Mouffe 1993, S. 65) Nichtsdestotrotz teilt sie in diesem Aspekt insofern mit Habermas etwas, als beide das Verhältnis von Republikanismus und Liberalismus in Richtung stärkerer Betonung republikanischer Werte reinterpreten wollen. Im Kern geht es um einen konflikthaften Konsens hinsichtlich den Prinzipien Gleichheit und Freiheit, wobei die Anerkennung der Prinzipien an sich Konsens sein muss, aber deren interpretative Auslegung konflikthaft und instabil ist. Eine vorgelagerte, substantielle Vorstellung des Gemeinns wird dadurch auch abgelehnt, welche bei Habermas bezüglich seiner Kritik am Kommunitarismus auch schon identifiziert wurde. (Habermas 1997, S. 283) Der Unterschied liegt in der Aufweichung der Grenzen zwischen dem Privaten und dem Öffentlichen. Mouffe stellt sich gegen die strikte Trennung dieser Sphären und verweist dabei auf die historisch gegebene Unterdrückung der Frau. Da die individuellen Freiheiten in der Privatsphäre zu stark betont wurden, ist die kontinuierliche Subordination der Frauen in das Private und somit in einen unpolitischen Bereich verschoben worden. Der Universalismusgedanke im öffentlichen Bereich basierte somit historisch auf der Exklusion der Partizipation der Frau. (Mouffe 1993, S. 71) Wenn man anerkennt, dass alle gesellschaftlichen Bereiche von Machtverhältnissen gekennzeichnet sind, kann dieses Unterdrückungsverhältnis im öffentlichen Diskurs artikuliert werden. So spricht sie sich in Anlehnung an Michael Oakeshott's *On Human Conduct* für das Modell einer *respublica* aus, dass Interessen und Wünsche der Staatsbürger*innen solange als private Angelegenheit definiert, wie es zu keiner performativen Übersetzung dieser Interessen in der öffentlichen Sphäre kommt. (ebd., S. 72)

(3) Um den Antagonismus in einen Agonismus zu verwandeln, müssen die in der Gesellschaft vorhandenen libidinösen Energien für radikaldemokratische Zwecke mobilisiert werden. Der erste Abschnitt zu Mouffe führte diese affektive Dimension, unter Replik auf Sigmund Freud, bei der Formierung von Identitäten ein. Mouffe rekurriert diesbezüglich auch auf Spinoza, der eine Unterscheidung zwischen *Affektionen* (*affectio*) und *Affekten* (*affectus*) trifft. Mouffe erkennt die Rolle von Affekten für die Formen politischer Identifikation, da „sie uns veranlassen, etwas zu wollen und entsprechend zu handeln.“ (Mouffe 2018, S. 87) „Affektionen wären dann die Praktiken, in denen sich das Diskursive und das Affektive

artikulieren und spezifische Formen der Identifikation hervorbringen.“ (Mouffe 2018, S. 88)

Um die antidemokratischen Möglichkeiten affektiver Energien einzuhegen, müssen diskursive Praktiken etabliert werden, die eine Identifikation mit den aufklärerischen Prinzipien von Freiheit und Gleichheit ermöglichen. Der Einfluss diskursiver Praktiken kann in Rekurs auf Ludwig Wittgensteins *Sprachspiele* spezifiziert werden. Gemäß Wittgenstein verfügen Subjekte nicht über präfixierte Interessen, sondern müssen diese erst entwickeln. Dies geschieht in sogenannten Sprachspielen, in denen durch diskursive Artikulationen die Bedingung für bestimmte Lebensformen geschaffen werden. Bezieht man all diese unter (3) geführten Punkte in Mouffes Argumentation mit ein, ergibt sich eine konsequente Ablehnung gegenüber dem rein kognitiven und rationalistischen Verständnis von gesellschaftlicher Identifikation und der Konstruktion eines Volkes. (Mouffe 2018, S. 89)

„Die Bindung an demokratische Werte ist eine Frage der Identifikation. Sie entsteht nicht durch rationale Argumentation, sondern aus einem Ensemble von Sprachspielen, die demokratische Formen von Individualität konstruieren.“ (Mouffe 2018, S. 89)

4. Schlussfolgerungen

4.1 Beantwortung der Frage

In diesem Abschnitt möchte ich versuchen, an unterschiedlichen Stellen der Mouffeschen Theorie rationalistische- und universalistische Tendenzen zu identifizieren, überwiegend in den Bereichen, in denen sie sich zu Habermas ähnelt. Ein erster Aspekt betrifft den *ethisch-politischen Verhaltenskodex*, den sie für die Transformation des Antagonismus in einen Agonismus benötigt. In *The Return of the Political (1993)* widmet sie sich eingängig diesem Theorienbaustein. Sie stellt den Versuch an, die im politischen Bereich verlorengegangenen normativen und ethischen Verhaltensprinzipien zurückzuholen, um einen Vorschlag für eine bestimmte Verhaltensgrammatik zu machen, welche die Werte Gleichheit und Freiheit an oberste Stelle setzt. Ihrer Perspektive nach verfällt sie keineswegs in Universalismus und Rationalismus, da ein konflikthafter Konsens in der politischen Debatte omnipräsent sein muss. Doch unterscheidet sich dies grundlegend, wie Mouffe es behauptet, vom Habermasschen Modell? Die bisherige Perspektive von Habermas zeigt, gemäß der zugrundeliegenden Analyse, dass auch bei ihm durchaus von einem konflikthaftern Konsens

gesprochen werden kann, der zu jedem Zeitpunkt die Werte Gleichheit und Freiheit respektiert. So wurde erörtert, dass jeder etablierten Norm eine diskursive Aushandlung zugrunde liegt, sodass sie erst „durch das Säurebad der Kritik“ (Müller-Doohm 2008, S. 90) gegangen sein muss, bevor ein Zustand des Konsens erreicht ist. Zudem wurde herausgearbeitet, dass jegliche Form des Argumentierens ein rationales Subjekt voraussetzen muss, da es ohne diese Bedingung keinen Anreiz zur „Anerkennung der Gleichwertigkeit und d[em] Ernstnehmen aller Gesprächspartner“ (Horster 1999, S. 57) gibt. Hier entsteht eine Parallele zur normativen Basis des Staatsbürger*innenkonzepts von Mouffe. Auch sie fordert ein Assoziationsprinzip, das gekoppelt ist an eine „*practice of civility*“ (Mouffe 1993, S. 67), die es ermöglichen soll, einen *common ground*, also die Anerkennung von Gleichheit und Freiheit, zu etablieren, ohne dass die individuelle Freiheiten der an der Assoziation Teilnehmenden eingeschränkt werden. An dieser Stelle muss konstatiert werden, dass schon das Wort *common* bedeutet, dass sich alle gemeinsam auf etwas einigen. Dieser universalistische Gedanke findet sich auch bei Habermas wieder, wenn der Universalisierungsgrundsatz (U) doch bedeutet, dass eine konsensuell hergestellte Norm von jedem potenziell Betroffenen akzeptiert werden kann. (Habermas 1991, S. 32)

Als Grundlage für die praktische Zivilität (*practice of civility*) benennt Mouffe außerdem ein Loyalitätsgefühl, das sich zwischen den Teilnehmer*innen einer Assoziation bilden muss, damit sich alle den Prinzipien der Gleichheit und Freiheit verschreiben. Für Habermas gründet diese Loyalität auf einer spezifischen politischen Kultur, in der alle Gemeinschaftsmitglieder sozialisiert wurden und kulminiert im ausgebildeten Verfassungspatriotismus. Diese Loyalitätsbeziehungen hängen ihrerseits wiederum auch vom Glauben an die Vernunftbegabung des Menschen ab, der sich mittels kommunikativer Rationalität verständigt. Diese Perspektive lehnt Mouffe bisher entschieden ab, da sie die subjekttheoretischen Erkenntnisse der Psychoanalyse berücksichtigt und deswegen das rein rationale und einheitlich denkende Wesen ablehnt. Worin liegt aber die anthropologische Grundlage, die es erlaubt, Subjekte zu formen, die zu solchen am Gemeinwohl orientierten Zugeständnissen fähig sind, damit überhaupt einem ethisch-politischen Verhaltenskodex zugestimmt werden kann? Betont Mouffe nicht durchgängig, dass die Individuen von libidinösen Energien angetrieben werden, welche irrationale Leidenschaften ausbilden? Und dass diesen Energien auch immer ein zerstörerischer Kern innewohnt? Ich komme an dieser Stelle zu einer ähnlichen Kritik wie Theresa Clasen, die Mouffes dissoziatives (von Konflikten

durchdrungenes) Demokratiemodell hinsichtlich der zugrundeliegenden politischen Ontologie kritisiert, da kein hinreichendes Fundament für die Stiftung eines universellen Gemeinschaftsgefühls vorhanden ist. (Clasen 2018, S. 24ff) Da Mouffe eine hegemoniale Formation anstrebt, die den pluralistischen Gesichtspunkt berücksichtigt, kann sie sich zum einen nicht auf kulturell bedingte Grundlagen eines Gemeinschaftsgefühls, und zum anderen nicht auf das Bindemittel des Verfassungspatriotismus besinnen, und entbehrt in der Folge eine ausreichenden Basis für die Ausbildung „sozialer Verbundenheit“ (Clasen 2018, S. 24) zwischen Fremden innerhalb eines Staatswesens.

4.2 Drei Anmerkungen

Zu der kritischen Auseinandersetzung sollen noch drei Anmerkungen hinzugefügt werden, die auf Inkonsistenzen in der Mouffeschen Argumentation hinweisen und weitere universalistische und rationalistische Tendenzen vermuten lassen. Somit tragen diese Anmerkungen zur Beantwortung der Frage bei, jedoch werden sie anders etikettiert, da sie nicht als ausführliche Nachweise, sondern eher als Vermutungen und Ideen zu verstehen sind.

(1) In *Für einen linken Populismus (2018)* erwähnt Mouffe beiläufig das Hauptproblem marxistischer Theoretiker*innen, von dem sich ihre Theorie scheinbar loslöst. „Sie beschäftigen sich nicht damit, wie die Menschen in Wirklichkeit sind, sondern wie sie ihren Theorien zufolge sein *sollten*.“ (Mouffe 2018, S. 63) Unabhängig davon, ob man diese Analyse teilt, geht ihre Loslösung von dem von ihr beschriebenen Problem nicht ganz auf. Zwar bezieht sie sich in diesem Kontext vor allem auf Marxist*innen, die die Unmöglichkeit einer vollkommenen Klassenidentität innerhalb des Proletariats nicht erkennen, doch verwickelt sie sich in ähnliche Muster, wenn sie in *The Return of the Political* doch sehr genau aus einer theoretischen Position heraus bestimmen möchte, wie sich Staatsbürger*innen verhalten *sollen*. Indem sie vorgibt, Staatsbürger*innen *sollen alle gemeinsam* den ethisch-politischen Verhaltenskodex einhalten, entwirft sie eine spezifische Subjektkonzeption, die im Widerspruch zu der oben getätigten Kritik an den Marxist*innen steht. Diese Perspektive wird naheliegender, wenn Mouffe sogar einen Vorschlag unterbreitet, welcher die Verhaltensgrammatik inhaltlich befüllt. So konstatiert sie, dass sich der öffentliche Austausch

der Gemeinschaftsmitglieder durch eine Form sozialer Verbundenheit auszeichnen müsste, die sich an den Hegelianischen Sittlichkeitsprinzipien orientieren. (Mouffe 1993, S. 68)

(2) Die zweite Anmerkung möchte nicht sofort eine Ähnlichkeit zum Habermasschen moralischen Universalismus erkennen, sondern die Dimension eines strukturellen Universalismus aufmachen, den ich in Mouffes Theorie vermute entdeckt zu haben. Das, was ich *strukturellen Universalismus* nenne, hält sich bisweilen verdeckt und ist auf den ersten Blick vielleicht nicht offensichtlich. Denn Mouffe spricht in Rekurs auf Vertreter der ontologischen Wende, Postfundamentalisten, postmodernen Denkern und Psychoanalytikern fortwährend von radikaler Unbestimmtheit, von dem Irrglauben an apriorische Notwendigkeiten, von dem marxistischen Irrtum naturgegebener ökonomischer Bewegungsgesetze und von Subjekten, deren Identität überdeterminiert und unfixiert ist. Dieses hartnäckige Beharren auf dem kontingenten Charakter jeder Hegemonie bzw. jedes Menschen verschleiert die Struktur, die von Anfang an konstitutiv für jede Gesellschaft ist und immer schon die Fäden zieht. Die Macht. Lehnt Mouffe auf der einen Seite fortwährend objektive Gesetzmäßigkeiten ab, so betont sie auf der anderen Seite, dass „jede Ordnung hegemonialer Natur [ist], das heißt, sie ist Ausdruck von Machtverhältnissen.“ (Mouffe 2016, S. 11) Ich sehe keinen Grund, dies nicht auch als universalistisch auszuweisen. Wenn *jede* Gesellschaft aus einer antagonistischen Entscheidung, einer bestimmten Machtkonstellation, hervorgeht, und „die allgegenwärtige Möglichkeit des Antagonismus“ (Mouffe 2007, S. 23) immer besteht, wie kann hierin dann kein universeller Charakter bestehen? Versteht man Universalismus als „logische Beziehung von Allgemeinem und Besonderem“ (Habermas 1998, S. 27), so gibt es zwar keine Ursache-Wirkungs-Beziehung logischer Art zwischen Macht und gesellschaftlichen Elementen. Die Elemente (das Besondere) können auch nicht auf die Macht (das Allgemeine) zurückgeführt werden. Gerade dieses Vorgehen des Zurückführens der Vielfalt der Wirklichkeit auf ein Wesen oder ein Ordnungsprinzip, wie es die Philosophen seit Platon versuchen, wird ja von Mouffe abgelehnt. Dennoch kann das eine, jegliche Entität, niemals ohne das Andere, die Macht, gedacht werden, da das Vorhandensein der Macht erheblichen, wenn auch nicht kausalen, Einfluss auf die Entitäten hat. Dieses unbedingte Vorhandensein von Macht für die antagonistische Spaltung, die erst den Bereich des Politischen freilegt, ist, was ich *strukturellen Universalismus* nenne, da es wie eine Struktur im Hintergrund wirkt, die universellen Einfluss auf alle gesellschaftlichen Elemente ausübt.

(3) Die dritte Anmerkung befasst sich mit dem Zusammenhang von Ontologie und politischer Theorie, und lässt eine rationalistische Tendenz bei Mouffe vermuten. Es wurde an mehreren Stellen dieser Arbeit dargelegt, dass Mouffe auf die Vertreter der ontologischen Wende rekurriert. Dabei gilt es für sie als höchstes Prinzip, eine politische Theorie zu entwerfen, die nicht auf ihre ontologischen Bedingungen zurückzuführen ist, da sie genau dies an Habermas und anderen liberalen Denkern kritisiert. (Bosteels 2014, S. 40f) Ihrer Meinung nach setzt Habermas ein konstitutives Erstes, wenn er die Subjekte als vernunftbegabt ausweist. Damit verkennt er die Nichtidentität von Sein und Denken, indem er die Fähigkeit der Subjekte zur Generierung von wahrheitsfähigen Erkenntnissen anerkennt. Das folgende Argument möchte veranschaulichen, dass Mouffe keineswegs Ontologie, besser wäre wohl „politische Anthropologie“ (Bosteels 2014, S. 43), und politische Theorie trennt, sondern die Methode übernimmt, die sie an Habermas dezidiert kritisiert. Es ist keineswegs so, dass Mouffe einer eigenen Sicht auf das Wesen des Menschen entbehrt. Die Punkte wurden im Abteil zur theoretischen Herkunft von Mouffe genannt. In Rekurs auf Freud betont sie, dass das Ich nicht Herr im eigenen Haus ist, sondern das Wesen des Menschen zutiefst gespalten ist. So negiert sie das Konzept des transparenten Subjekts und schließt sich der Freud'schen Analyse insofern an, also sie den Bereich des Unbewussten und der libidinösen Trieben anerkennt. Das Subjekt ist nun nicht mehr einheitlich, sondern gespalten, wodurch es zu keinen rationalen Entscheidungen fähig ist. Diese Perspektive dient nun eindeutig als politische Anthropologie, die eine logische Ableitung der politischen Theorie nach sich zieht. Dies wird offensichtlich, wenn Mouffe auf die Bedingungen verweist, die der Untilgbarkeit des Antagonismus vorgelagert sind. So schreibt sie selbst in *Über das Politische – Wider die kosmopolitische Illusion (2007)*:

„Der liberale Versuch, das Politische zu annihilieren, ist aber, so Schmitt, zum Scheitern verurteilt. Das Politische kann niemals getilgt werden, weil es seine Energie aus den unterschiedlichen menschlichen Anstrengungen bezieht.“ (Mouffe 2007, S. 20)

Demnach kann das Politische, also der Antagonismus, niemals aufgelöst werden, da der Todestrieb des Menschen, seine zerstörerische Seite, (bei Freud: Thanatos) dies verhindern. Das kann als rationalistische Logik interpretiert werden, da eine deduktive Schlussfolgerungen zwischen der postulierten *conditio humana* und dem politischen Theorieentwurf identifizierbar ist. Dieses rationale Wissenschaftsverständnis wird in Max Horkheimers Explikationen zur traditionellen Theorie in Rekurs auf Rationalisten wie Descartes erläutert

und kritisiert. Im Wesentlichen wird die vorherrschende sozialwissenschaftliche Methode infrage gestellt, die den Versuch anstellt, sich die Logik der Naturwissenschaften, wie z.B. der Mathematik, anzueignen. „Die Ableitung, wie sie in der Mathematik üblich ist, sei auf die gesamte Wissenschaft anzuwenden.“ (Horkheimer 1937, S. 2) Hieraus entspringt meine Vermutung, dass auch Mouffes Theorie auf eine spezifische Anthropologie, also eine philosophische Annahme, zurückzuführen ist. Hierin wird eine weitere Ähnlichkeit zu Habermas als letzte rationalistische Tendenz vermutet, die diese Arbeit für Mouffes Theorie gefunden haben möchte.

5 Über transzendentalen Quatsch und seine Berechtigung

Diese Arbeit stellte den Versuch an, die Hegemonietheorie von Mouffe und das deliberative Modell von Habermas zu vergleichen. Als zentralstes Anliegen wurde die Suche nach universalistischen bzw. rationalistischen Tendenzen bei Mouffes Theorieansatz ausgewiesen. Indem Habermas als Referenz für die beiden Begriffe diente, konnten einige Ähnlichkeiten zwischen den beiden Theoretiker*innen identifiziert werden, die zu der Schlussfolgerung führen, dass Mouffe das politische Projekt der Aufklärung zwar verteidigen will, aber dabei universalistischen- und rationalistische Logiken verfällt. Ob sie mit ihrem Entwurf, unabhängig von der zugrundeliegenden Analyse, das Projekt der Aufklärung tatsächlich verteidigen *kann*, ist nicht mit den Untersuchungen dieser Arbeit zu beantworten. Für die weitere politiktheoretische Vertiefung in dieses Thema könnte der Abschnitt der „Schlussfolgerungen“ dienen, da er Ansätze einer Kritik und neue Ideen für die Analyse des Mouffeschen Ansatzes bereitstellt. So könnten sich zukünftige Arbeiten mit dem Gedanken des *strukturellen Universalismus* auseinandersetzen, welcher nur als erster Entwurf gedacht ist. Dabei geht es primär nicht um die Richtigkeit dieses Entwurfes, sondern darum, Anschlussfähigkeit für weitere Überlegungen herzustellen. Zudem könnte die weitere Auseinandersetzung mit Mouffes politischer Ontologie/Anthropologie aus zweierlei Richtungen erfolgen. Zuerst bietet sich eine Kontroverse über die Bedingungen des ethisch-politischen Verhaltenskodex an, da nicht exakt ersichtlich wurde, wo der Anreiz für die universelle Anerkennung dieser Verhaltensgrammatik liegen könnte. Darüber hinaus wird in Anmerkung drei die zweite Richtung vermutet, aus der eine Auseinandersetzung mit der politischen Anthropologie Mouffes entstammen könnte. So wurde vermutet, dass es einen logischen Zusammenhang zwischen den anthropologischen Bedingungen und der politischen Theorie von Mouffe gibt,

obwohl sie eigentlich eine vehemente Gegnerin eines solchen deduktiven Verständnisses ist. Zusammenfassend ist es wohl doch nicht so einfach, wie Ludwig Wittgenstein es sich vorstellte, denn auch Mouffe kann sich dem *transzendentalen Quatsch* nicht vollkommen entziehen. (Lezzi u. Peitsch 2007, S. 143)

Literaturverzeichnis

- Adorno, Theodor W. und Horkheimer, Max. 2017. *Dialektik der Aufklärung*. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag GmbH
- Arendt, Hannah. 2018. *Die Freiheit, frei zu sein*. München: Dtv Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG
- Bosteels, Bruno. 2014. *Die Aktualität des Kommunismus*. Hamburg: LAIKA-Verlag
- Brunkhorst, Hauke[, und Regina Kreide](Hrsg.). 2009. *Habermas. Handbuch*. Stuttgart: Verlag J.B. Metzler
- Clasen, Teresa. 2018. *Radikale Demokratie und Gemeinschaft. Wie Konflikt verbinden kann*. Frankfurt am Main: Campus Verlag GmbH
- Erdmann, Eva[, und Rainer Forst](Hrsg.). 1990. *Ethos der Moderne. Foucaults Kritik der Aufklärung*. Frankfurt am Main/ New York: Campus Verlag
- Habermas, Jürgen. 1981. *Theorie des kommunikativen Handelns. Band 1: Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag
- Habermas, Jürgen. 1983. *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag
- Habermas, Jürgen. 1985. *Theorie des kommunikativen Handelns. Band 2: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag
- Habermas, Jürgen. 1988. *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag
- Habermas, Jürgen. 1991. *Erläuterungen zur Diskursethik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag
- Habermas, Jürgen. 1997. *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag
- Habermas, Jürgen. 1998. *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag
- Heidegger, Martin. 2010. *Über den Humanismus*. Frankfurt am Main: Klostermann Verlag GmbH
- Hintz, Michael[, und Gerd Vollwallner](Hrsg.). 2020. *Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus*. Wien: Passagen Verlag Ges.m.b.H.
- Horkheimer, Max. 1937. *Traditionelle und kritische Theorie*. URL: <http://lesekreis.blogspot.de/images/MaxHorkheimerTraditionelleundkritischeTheorie.pdf>
- Horster, Detlef. 1999. *Jürgen Habermas. Zur Einführung*. Hamburg: Junius Verlag GmbH

- Kolakowski, Leszek. 1977. *Die Suche nach der verlorenen Gewißheit*. Stuttgart: Kohlhammer GmbH
- Lezzi, Eva[, und Helmut Peitsch](Hrsg.). 2007. *Literatur, Mythos und Freud*. Potsdam: Universitätsverlag Potsdam
- Mouffe, Chantal. 1993. *The Return of the Political*. London: Verso
- Mouffe, Chantal. 2000. *The Democratic Paradox*. London: Verso
- Mouffe, Chantal. 2007. *Über das Politische. Wider die kosmopolitische Illusion*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag
- Mouffe, Chantal. 2016. *Agonistik. Die Welt politisch denken*. Berlin: Suhrkamp Verlag
- Mouffe, Chantal. 2018. *Für einen linken Populismus*. Berlin: Suhrkamp Verlag
- Müller-Doohm, Stefan. 2008. *Jürgen Habermas. Leben, Werk, Wirkung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag
- Nonhoff, Martin. 2019. Jürgen Habermas. In Comtesse, Dagmar[,und Oliver Flügel-Martinsen](Hrsg.), *Radikale Demokratietheorie. Ein Handbuch*. S. 294-303. Berlin: Suhrkamp Verlag
- Paulus, Markus. 2009. *Die Stellung des Subjekts bei Foucault und Habermas*. E-Journal: Philosophie der Psychologie. Ausgabe(1). S. 1-42. URL: <http://www.jp.philo.at/texte/PaulusM1.pdf>
- Schwaabe, Christian. 2013. *Politische Theorie 2. Von Rousseau bis Rawls*. Paderborn: Wilhelm Fink Verlag GmbH & Co. Verlags-KG
- Tsai, Jiann-Horng. 2009. *Zur Theorie der Moderne bei Habermas*. Heidelberg: Fakultät für Wirtschafts- und Sozialwissenschaften der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg (Dissertation)