

ISSN 1560-6335 ISBN 978-3-901989-16-2 € 15,-

polylog

18₂₀₀₇

ZEITSCHRIFT FÜR INTERKULTURELLES PHILOSOPHIEREN



WELTZIVILGESELLSCHAFT

MIT BEITRÄGEN VON

MARLIES GLASIUS, DARIO AZZELLINI, ALI PAYA, OLIVER MARCHART, RADHA D'SOUZA
ASHRAF SHEIKHALASLAMZADEH, DETLEV QUINTERN

SONDERDRUCK

5

MARLIES GLASIUS

*Weltzivilgesellschaft und die Aussichten für
eine globale Öffentlichkeit*

21

DARIO AZZELLINI

Konstituierende Macht statt Zivilgesellschaft

27

ALI PAYA

*Die Gestalt der kommenden globalen
Zivilgesellschaft
Vorschläge für eine mögliche islamische
Perspektive*

45

OLIVER MARCHART

*Die List des Konflikts
Protest in der Weltzivilgesellschaft*

55

RADHA D'SOUZA

*Ein Blick in die Kristallkugel:
»Zivilgesellschaft« und »Humanität« im
21. Jahrhundert*

94

REZENSIONEN & TIPPS

128

IMPRESSUM

129

POLYLOG BESTELLEN

63

ASHRAF SHEIKHALASLAMZADEH

Philosophie der Liebe bei Jalal ad-Din Rumi

77

DETLEV QUINTERN

Über den Humanismus bei Ihwan as-Safa

OLIVER MARCHART

Die List des Konflikts

Protest in der Weltzivilgesellschaft¹

Die Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer internationalen, gar globalen demokratischen Ordnung gehört zu den meistdebattierten Fragen gegenwärtiger politischer Theorie. Es kann im Folgenden nicht darum gehen, diese Debatte anhand des Begriffs der Weltzivilgesellschaft ausführlich zu diskutieren, dazu ist der Platz zu beschränkt. Ich werde mich daher auf zwei kritische Anmerkungen zum heute dominanten Paradigma einer *cosmopolitan democracy* oder *demokratischen Weltbürgergesellschaft* und auf zwei sich aus dieser Kritik ergebende Schlussfolgerungen beschränken. Die Kritik betrifft die rechtstheoretische Engführung dieses Ansatzes sowie die Verwerfung der unhintergehbaren Natur von Konfliktau-

lität; die Schlussfolgerungen betreffen unsere Vorstellung von Demokratie, sei es auf nationaler, sei es auf globaler Ebene, sowie unsere Vorstellung von Öffentlichkeit. Es wird argumentiert werden, dass die Verkürzung des Politischen auf das Juridische und Institutionelle zur Unterbewertung der politischen wie demokratisierenden Funktion von Protest in der Weltzivilgesellschaft führt.² Dabei wer-

² Zur Rehabilitierung eines solch politisch gefassten Zivilgesellschaftsbegriffs (in Absetzung von einer konservativ gefassten Bürgergesellschaft oder einem kommunitaristischen Substanzbegriff von Zivilgesellschaft) vgl. Oliver MARCHART: »Civic Republicanism« und radikale Demokratie. Zur politischen Philosophie jenseits von Kommunitarismus und Liberalismus«, in: *Mitteilungen des Instituts für Wissenschaft und Kunst* 1/2001, S. 2–11.

¹ Dieser Text entstand im Rahmen des SNF-geförderten Forschungsprojekts »Protest als Medium – Medien des Protests«.

OLIVER MARCHART ist Lehrbeauftragter an den Instituten für Philosophie und für Politikwissenschaften der Universitäten Wien und Innsbruck und SNF-Förderungsprofessor am Soziologischen Seminar der Universität Luzern.

den wir einer Art demokratischen »List des Konflikts« begegnen.

Zuallererst ist meiner Auffassung nach Skepsis angebracht gegenüber der kantianischen Engführung dieser Debatte. Allzu oft wird die Idee demokratischer Ordnung – gleichviel ob auf nationaler oder supranationaler Ebene – auf die der *Rechts*-Ordnung, d. h. auf Fragen (völker-)rechtlicher Verfassung reduziert. Somit wird Demokratie vordringlich zu einer Angelegenheit institutioneller Verrechtlichung. In diesem Sinne tritt Jürgen Habermas, einer der Hauptvertreter eines kantianischen Verrechtlichungsansatzes, für die Konstitutionalisierung des Völkerrechts ein, womit ihm, in Abgrenzung zu realistischen Ansätzen, die Lösung aller globalen Probleme in der zunehmender Verrechtlichung der Weltordnung zu bestehen scheint. Diese Vorstellung, hier zu gegebenenmaßen polemisch verkürzt wiedergegeben, hat problematische Auswirkungen auf unseren Politikbegriff. Politik wird im Verrechtlichungsmodell tendenziell reduziert auf von der internationalen Rechtsordnung legitimierte, bindende Entscheidungen. Selbstverständlich spricht nichts an sich gegen internationale Gerichtshöfe oder andere Formen globaler Verrechtlichung. Doch die weitgehende Reduktion von Macht und damit Politik auf Legitimität (und letztlich von Politik auf Recht) führt dazu, dass jene Formen politischer *Gegenmacht*, wie sie globale soziale Bewegungen repräsentieren, nicht angemessen erfasst werden.

Denn natürlich verfügen die nicht-staatlichen Akteure dieser Weltzivilgesellschaft

über keine rechtssetzende oder rechtserhaltende Gewalt, ihre Aktionen mögen sogar gelegentlich als illegitim, wenn nicht als illegal betrachtet werden. Nur arbeiten sie ja gerade an einer Verschiebung der Parameter des Legitimen und des Illegitimen. Antonio Gramsci hat dafür den Begriff der Hegemonie reserviert. Im Unterschied zu seiner traditionellen Verwendungsweise, die die Vorherrschaft eines bestimmten Staates oder einer Staatenallianz gegenüber anderen Staaten bezeichnete, wird unter Hegemonie bei Gramsci die Produktion von Konsens und freiwilliger Zustimmung bzw. unter Gegenhegemonie der Versuch der Konsensverschiebung und des Zustimmungsentzugs verstanden. Aus dieser Perspektive wird Legitimität nicht *prozedural*, wie bei Habermas, sondern *hegemonial* erlangt – oder verloren.³ Ort dieser hegemo-

3 Zur Kritik am Prozeduralismus vgl. Chantal MOUFFE: *The Return of the Political*, London und New York: Verso 1993; und dies.: *Das politische Paradox*, Wien: Turia+Kant (im Erscheinen). Manche Vertreter einer *cosmopolitan democracy* – wie David Held – besitzen allerdings gegenüber sozialen Bewegung eine größere Sensibilität als Habermas. So definieren Archibugi und Held Demokratie auf nationaler wie internationaler Ebene folgendermaßen: »The concept of *democracy* deployed here is one that entails a substantive process rather than merely a set of guiding lines. For the distinctive feature of democracy is, in our judgement, not only a particular set of procedures (important though this is), but also the pursuit of democratic values involving the extension of popular participation in the political process.« Daniele ARCHIBUGI, David HELD: »Editors' Introduction«, in: dies. (Hg.): *Cosmopolitan Democracy. An Agenda for a New World Order*, Cambridge: Polity 1995, S. 13; vgl.

Die Verkürzung des Politischen auf das Juridische und Institutionelle führt zur Unterbewertung der politischen wie demokratisierenden Funktion von Protest in der Weltzivilgesellschaft.

nialen Auseinandersetzung um Legitimität ist für Gramsci vornehmlich die Zivilgesellschaft. Darunter versteht Gramsci den Raum scheinbar privater Institutionen (Bildungseinrichtungen, Familie, etc.), die von der politischen Gesellschaft (dem staatlichen Zwangsapparat) zu unterscheiden sind. Die Verfügung über staatliche Zwangsmittel alleine erlaubt einer hegemonialen Gruppe oder Allianz noch nicht, Zustimmung zu ihrer eigenen Herrschaft zu generieren und diese letztlich als legitim darzustellen. Dazu muss sie sich auf das Terrain der Zivilgesellschaft begeben und in die Auseinandersetzungen um die Grenzen von Legitimität (ihrer eigenen Legitimität wie jener der verfügbaren Gegenprojekte) eintreten.

Soziale Bewegungen haben deshalb eine Chance, in diesen Kampf um Legitimität einzutreten, weil sie im Medium der Öffentlichkeit agieren, ja – wie wir noch genauer sehen werden – Öffentlichkeit produzieren und damit die Grenzen des als legitim Geltenden auf nationaler wie internationaler Ebene verschieben. Habermas scheint zu bezweifeln, dass diese so von NGOs und sozialen Bewegungen mobilisierte Meinungsbildung »in einer informellen Öffentlichkeit, ohne verfassungsrechtlich institutionalisierte Wege der Umsetzung kommunikativ erzeugten Einflusses in politische Macht, der Weltbürgergesellschaft eine hinreichende Integration

und der Weltorganisation eine hinreichende Legitimation verschaffen kann«.⁴ Mag sein, doch der Kampf um Hegemonie, um die Verschiebung hegemonialer Denkbereichsgrenzen im diskursiven Feld der Weltzivilgesellschaft darf nicht ausschließlich unter dem Aspekt unmittelbarer Umsetzung in rechtsverbindliche Entscheidungen betrachtet werden. Er ähnelt eher einem langwierigen Prozess der Verschiebung diskursiver Gewichtsverhältnisse, den Gramsci mit dem Stellungskrieg auf den Schlachtfeldern des Ersten Weltkriegs verglichen hat.

Um ein aktuelles Beispiel für die Langwierigkeit hegemonialer Verschiebungen zu geben: Auch neoliberale Denkmuster, bis in die 70er Jahre hinein völlig marginal und auf einige *think tanks* beschränkt, sind in staatliche *policies* erst über einen jahrzehntelangen hegemonialen Kampf eingegangen, bis sie schließlich das Denken nahezu aller westlichen Regierungen und ihrer supranationalen Handelsorganisationen dominierten. Wieso also sollten dann umgekehrt Erfolge in der Umsetzung anti-neoliberaler, globalisierungskritischer Forderungen über Nacht erzielt werden? Politik im Sinne der Verschiebung hegemonialer Formationen ist, so also der *erste Kritikpunkt*, ein ausgesprochen langfristiges

4 Jürgen HABERMAS: »Das Kantische Projekt und der gespaltene Westen«, in: ders.: *Der gespaltene Westen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2004, S. 141; s. auch Jürgen HABERMAS: *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1998; sowie ders.: *Die postnationale Konstellation*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1998.

Soziale Bewegungen haben deshalb eine Chance, in diesen Kampf um Legitimität einzutreten, weil sie im Medium der Öffentlichkeit agieren, ja Öffentlichkeit produzieren und damit die Grenzen des als legitim Geltenden auf nationaler wie internationaler Ebene verschieben.

auch David HELD, Anthony MCGREW: *Globalization/ Anti-Globalization*, Cambridge: Polity 2002; sowie Ulrich BECK: *Macht und Gegenmacht im globalen Zeitalter. Neue weltpolitische Ökonomie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2002.

Geschäft, bei dem nicht die unmittelbare Implementierung im Vordergrund steht – so wünschenswert diese in manchen Fällen sein mag –, sondern die Verschiebung der Grenzen des Legitimen.

Der *zweite Kritikpunkt* ist eng mit diesem ersten verwandt. Denn das Verrechtlichungsmodell geht mit Konsens- und Vernunftwartungen einher, die aus der Perspektive eines hegemonietheoretischen Zugangs viel zu hoch gegriffen sind. Das geht aus unserer ersten Kritik hervor. Ein prozedural korrekt ablaufender Prozess rationaler Deliberation wird zur Herstellung von Konsens nicht ausreichen, wenn Legitimität – im gramscianischen Sinne von Konsens und Zustimmung – aus einem hegemonialen Stellungskampf hervorgeht. Zivilgesellschaft ist durch und durch »vermachtet«, nur dass Macht nicht nur die Bedingung von Herrschaft und Unterdrückung ist, sondern zugleich auch die Ressource von Befreiung und Emanzipation, also einer emanzipatorischen Gegenhegemonie. Hier lässt sich Habermas' Argument gegen bloße Protestkommunikation, sie ließe sich ohne verfassungsrechtliche Institutionalisierung nur schwer in politische Macht und bindende Entscheidungen umsetzen, gegen ihn selbst wenden. Denn wollten umgekehrt soziale Bewegungen auf den Tag einer Weltverfassung warten, bevor sie zum Protest anheben, oder wollten sie darauf warten, dass nicht nur ein internationaler Strafgerichtshof, sondern beispielsweise auch ein internationaler Arbeitsgerichtshof oder ein internationaler Umweltsgerichtshof eingerichtet werden, dann

käme das ihrer Selbstabschaffung gleich. Und das wiederum würde die Einrichtung solcher Gerichtshöfe nicht wahrscheinlicher machen, sondern eher unwahrscheinlicher. Der Institutionalisierung »des Rechts« geht der soziale Kampf um Rechte voraus. Nicht umgekehrt.

Deliberative und kosmopolitische Ansätze unterschätzen also systematisch die Rolle von Konflikt- und Protestkommunikation als Demokratisierungsressource. Das ist umso erstaunlicher, da demokratische Rechte nicht so sehr aus der »Vernünftigkeitvermutung«, die man deliberierenden autonomen Öffentlichkeiten unterstellt, hervorgingen, sondern aus sozialen Kämpfen um diese Rechte. Die Universalisierungslogik, die diesen Kämpfen zugrunde liegt, hat nichts mit einem unterstellten universellen Vernunftanspruch zu tun (das hieße, den Selbstbeschreibungen der moderaten Aufklärung auf den Leim zu gehen), sondern entspricht dem Wesen von Hegemonie: ein partikularer Akteur gibt vor, die universale Gesamtheit zu inkarnieren (in der Französischen Revolution z. B. emanzipiert sich der partikulare Dritte Stand, indem er erklärt, die »Nation« in ihrer Gesamtheit zu repräsentieren). Wenn Politik aber, wie Laclau gezeigt hat,⁵ im Versuch eines partikularen Akteurs besteht, eine abwesende Universalität zu inkarnieren, so wird sich dieses Projekt gegen eine Vielzahl anderer Projekte der partikularen Definition dieses universellen Horizonts behaupten müssen. Mit anderen Worten: kein hegemoniales Projekt wird

⁵ Ernesto LACLAU: *Emanzipation und Differenz*, Wien: Turia+Kant 2002.

je unherausgefordert herrschen. Konfliktualität ist unaufhebbar; weder kann sie durch einen rationalen Konsens noch kann sie durch Verrechtlichung und Konstitutionalisierung überkommen werden. Im Gegenteil, Konflikt liegt vielmehr *am Grunde* jedes Konsenses, jeder Legitimität und jeder Verrechtlichung.

Diese Verdrängung der im wahrsten Sinne *grundlegenden* Dimension von Konflikt – und damit Protest – ist an quasi-kantianischen Theorien überraschend, da doch Kant selbst in seiner *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* hinter der zunehmenden Verrechtlichung auch des Verhältnissen, von Staaten zueinander den Motor eines grundlegenden, von ihm in der Natur verorteten Konflikts vermutet: der berühmten »ungeselligen Geselligkeit« der Menschen: »Das Mittel, dessen sich die Natur bedient, die Entwicklung aller ihrer Anlagen zu Stande zu bringen, ist der Antagonismus derselben in der Gesellschaft, so fern dieser doch am Ende die Ursache einer gesetzmäßigen Ordnung derselben wird. Ich verstehe hier unter dem Antagonismus die ungesellige Geselligkeit der Menschen; d.i. den Hang derselben, in Gesellschaft zu treten, der doch mit einem durchgängigen Widerstande, welcher diese Gesellschaft beständig zu trennen droht, verbunden ist.«⁶

Natürlich ist die, wenn man so will, historische *List des Konflikts*, die Kant hier unterstellt, aufgrund der teleologischen Vorannahmen geschichtsphilosophisch heute nicht

länger überzeugend. Aber der grundlegende *Antagonismus*, von dem Kant spricht, besitzt unter Abzug aller Teleologie einen politischen Kern, der nach wie vor demokratietheoretisch produktiv ist. Freilich, darauf hat Norberto Bobbio hingewiesen, ist die Kantische These von der Fruchtbarkeit des Konflikts, für das liberale Denken insgesamt typisch.⁷ Und im Horizont des Liberalismus bleibt auch Kant, wenn er die »ungesellige Geselligkeit« in einer naturgegebenen Tendenz von *Individuen* verortet. So betrachtet, entspricht sein Modell dem für den Liberalismus typischen individualistischen Konkurrenzmodellen. Aber in doppelter Hinsicht weist Kant über den Liberalismus hinaus:

Zum ersten betont Kant explizit, dass der Antagonismus »ungeselliger Geselligkeit« ein Strukturmerkmal auch des Verhältnisses zwischen supra-individuellen Gebilden, vornehmlich zwischen Staaten sei; darin besteht ja die Pointe seines Arguments, auch wenn der »Antagonismus« gerade den paradoxen Effekt besitzt, diese in einen Zustand des Friedens und der Verrechtlichung ihrer Verhältnisse zu treiben. In der weiteren Theorieentwicklung wird aber die grundlegende Instanz des Antagonismus gerade in Bezug auf Kollektive eine unerhört wichtige Rolle spielen. Karl Marx wird – in Anlehnung an Hegels Arbeit des Negativen – den Motor der Geschichte genau in einem solchen Antagonismus zwischen Kollektiven vermuten, nämlich im Klassenantagonismus. Und Gramsci wird den Antago-

Der Institutionalisierung »des Rechts« geht der soziale Kampf um Rechte voraus. Nicht umgekehrt.

⁶ Immanuel KANT: *Werke in zehn Bänden*, hrsg. von Wilhelm Weischedel, Bd. 9, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1983, S. 37.

⁷ Norberto BOBBIO: *Liberalism and Democracy*, London und New York: Verso 1990.

nismus a) von der geschichtsphilosophischen Unterstellung einer *teleologischen* List befreien und b) die Kollektivität von an in den Produktionsverhältnissen bereits präkonstituierten Klassen entkoppeln: erst durch einen antagonistischen Konstruktionsprozess kann ein hegemonialer »kollektiver Wille« konstruiert werden (Kollektivität wird damit zum Produkt, nicht zur Voraussetzung »ungeselliger Geselligkeit«). Schließlich werden Laclau und Mouffe diese gramscianische Version des Antagonismus diskurstheoretisch erweitern und anti-essentialistisch radikalisieren. Antagonismus ist nun die ontologische Grundvoraussetzung jeder hegemonialen Artikulation und jeder politischen Identitätsbildung (denn erst gegenüber einem rein negativen Außen kann sich ein Feld aus Differenzen vorübergehend zu einer Äquivalenzkette – z. B. zu einer Allianz – stabilisieren); und er ist zugleich die Verunmöglichungsbedingung jeder Kollektivität, jeder Totalität, ja der Gesellschaft schlechthin. Denn gerade deren notwendige Verwiesenheit auf ein negatives Außen unterhöhlt ihre innere Stabilität, während doch genau dieses Außen ihr erst zu einem *gewissen Grad* an Stabilität verhilft.⁸

Zum zweiten sollte man die Kantische Anerkennung der Fruchtbarkeit des Antagonismus nicht alleine im Fahrwasser des Liberalismus verorten, sondern man muss sie als Grundmerkmal der Tradition des zivilgesellschaftlichen Republikanismus seit Machiavelli verstehen. In der radikal-republikanischen

Tradition ist nicht Harmonie oberstes Ziel eines Gemeinwesens, sondern Freiheit drückt sich in der Wertschätzung des Konflikts, ja gerade in der Freiheit *zum Konflikt* aus. Der *locus classicus* dieser Annahme ist Machiavellis Diskussion der *disunione della Plebe e del Senato romano* in den *Discorsi*. Die Kämpfe zwischen Plebs und Adel sind nach Machiavelli gerade die Grundursache der Erhaltung der Freiheit im republikanischen Rom. Man müsse bedenken, dass »in jeder Republik das Denken und Streben der Großen und des Volkes verschieden sind und dass aus dieser Zwietracht alle Gesetze zugunsten der Freiheit hervorgehen.«⁹ Was ist das, wenn nicht eine frühe Form der List des Konflikts? Ungeachtet der jeweils in die Funktion der Konfliktparteien schlüpfenden Akteure (bei Machiavelli Plebs und Senatus, wobei seine Sympathien deutlich der Plebs gelten), ist in der Tradition des zivilgesellschaftlichen Republikanismus Konflikt (*disunione*) als solcher freiheitsstabilisierend und nicht freiheitsgefährdend, jedenfalls solange er nicht in Fraktionismus abgeleitet.

Dieser zuletzt angesprochene Aspekt führt uns zu einer wichtigen demokratietheoretischen Schlussfolgerung. Demokratie, vor allem die zivilgesellschaftlich-republikanisch inspirierte radikale Demokratie, kann als jenes politische Projekt gelten, das die Unausweichlichkeit der ontologischen Instanz des Antagonismus anerkennt und in Form ihrer symbolischen Integration in die institutionelle

8 Ernesto LACLAU, Chantal MOUFFE: *Hegemonie und radikale Demokratie*, Wien: Passagen 1991.

9 Niccolò MACHIAVELLI: *Politische Schriften*, hrsg. von Herfried Münkler, Frankfurt am Main: Fischer 1990, S. 138.

In der radikal-republikanischen Tradition ist nicht Harmonie oberstes Ziel eines Gemeinwesens, sondern Freiheit drückt sich in der Wertschätzung des Konflikts, ja gerade in der Freiheit *zum Konflikt* aus.



Matrix der demokratischen Regierungsform politisch fruchtbar zu machen versucht. Einer der bedeutendsten Demokratietheoretiker der Gegenwart, Claude Lefort, hat diese symbolische Integration des Konflikts zu beschreiben versucht.¹⁰ Nicht zuletzt im Anschluss an Macchiavelli spricht Lefort von einer grundlegenden Teilung des gesellschaftlichen Raums, ja in letzter Instanz ist die Entscheidung zwischen Demokratie und Totalitarismus für Lefort die »Entscheidung, die Teilung des Gesellschaftskörpers und den Konflikt als unauflösbar anzusehen oder nicht«.¹¹ Diese grundlegende Teilung, der keine Gesellschaft – auch die totalitäre – auf Dauer entkommt, wurde in der demokratischen Revolution von 1789ff. symbolisch instituiert. Leforts berühmte These lautet, dass mit der französischen Revolution durch die Exekution von Louis XVI. die Verbindung zwischen dem irdischen Körper des Königs und seinem transzendenten Körper für immer gekappt wurde. Damit aber verlor auch die Gesellschaft ihren

¹⁰ Zur Einführung in Lefort vgl. Oliver MARCHART: »Zivilgesellschaftlicher Republikanismus: Lefort und Gauchet« in: André BRODOZ, Gary S. SCHAAL (Hg.): *Politische Theorien der Gegenwart. Eine Einführung*, Opladen: Leske & Budrich 1999, S.119–142; zu Leforts Theorie der grundlegenden Teilung vgl. Oliver MARCHART: »Division and Democracy: On Claude Lefort's Post-foundational Political Philosophy,« in: *Filozofski Vestnik/Acta Philosophica* XXI 2/2000, S.51–82.

¹¹ Claude LEFORT und Marcel GAUCHET: »Über die Demokratie: Das Politische und die Instituierung des Gesellschaftlichen«, in Ulrich RÖDEL (Hg.): *Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie*; Frankfurt am Main: Suhrkamp 1990, S. 92.

Legitimationsanker. Der Ort der Macht wurde von jedem substantiellen Körper entleert und steht nun dem andauernden Kampf um seine *temporäre* Wiederbesetzung offen. Die grundlegende Teilung wird weiters im gesamten »symbolischen Dispositiv« der Gesellschaft anerkannt. Sie reproduziert sich in der Trennung der Sphäre der Macht von den Sphären des Rechts und des Wissens und in der Autonomisierung einer konfliktorisch verfassten Zivilgesellschaft: »Eine Zivilgesellschaft (*société civile*) löst sich vollständig vom Staat ab. Doch gehorcht ihre Ordnung nicht nur den Notwendigkeiten der Arbeitsteilung, sondern stellt sich vielmehr als von Grund auf disharmonisch dar. Als Bühne eines nicht zu bemeisternden Differenzierungsprozesses ist sie zur Koexistenz unterschiedlicher Milieus, Traditionen, Verhaltensweisen und Glaubenssätzen verurteilt, die jeweils ihre Einzigartigkeit in Anspruch nehmen.«¹²

Die Folge ist, dass Gesellschaft gar nicht mehr anders als durch ihre eigene Teilung von sich selbst – d. h. durch ihren grundlegenden Antagonismus – zu irgendeiner Form, sei diese auch noch so prekär, von Identität gelangen kann. Erst diese Teilungen »bewirken, dass die Gesellschaft eine Identität erlangt, indem sie sich auf sich selbst bezieht, derart, dass sich der Kampf der Menschen zur Konfrontation antagonistischer Klassen zuspitzt und ein Staat, in dem Autorität und Macht kon-

¹² Claude LEFORT: »Vorwort zu *Eléments d'une critique de la bureaucratie*«, in: Ulrich RÖDEL (Hg.): *Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie*; Frankfurt am Main: Suhrkamp 1990, S. 49f.

»Als Bühne eines nicht zu bemeisternden Differenzierungsprozesses ist die Zivilgesellschaft zur Koexistenz unterschiedlicher Milieus, Traditionen, Verhaltensweisen und Glaubenssätzen verurteilt, die jeweils ihre Einzigartigkeit in Anspruch nehmen.«

Claude LEFORT

zentriert sind, sich anschickt, sich von der Zivilgesellschaft zu lösen.«¹³ Auch in dieser Theorie hat Demokratie etwas mit Legitimität zu tun, die aber nicht aus prozedural geredeten Vernunftunterstellungen hervorgeht: »Die demokratische Herrschaftsform begründet sich in dem anfänglichen Gestus, die Legitimität des Konfliktes in der Gesellschaft anzuerkennen.«¹⁴

Lefort spricht bewusst von einem *symbolischen Dispositiv* der Demokratie, das sich in seiner grundlegenden Dimension als Konfliktakzeptanzdispositiv zu erkennen gibt. Dispositiv meint hier weit mehr als nur ein Ensemble von Institutionen; der Begriff bezieht sich bei Lefort auf eine umfassende, symbolisch vermittelte Lebensweise, die hinunter bis in die kleinsten Verästelungen unseres Alltags reicht. Dass dieses Dispositiv besonders solchen Bewegungen entgegenkommt, die – wie etwa soziale Protestbewegungen – vor allem auf Konfliktkommunikation setzen, liegt auf der Hand, zugleich muss es aber qua politischer Praxis permanent reaktiviert werden. Selbst das – mit Arendt gesprochen – *Recht auf Rechte*, das mit der demokratischen Revolution dispositiv fixiert wurde, wird nur abgegolten, solange es auch eingefordert wird (durch die Forderungen protestierender Gruppen nach ihrem Einschluss in die Kategorie jener, die über das Recht auf Rechte verfügen).¹⁵ Man

könnte Leforts demokratisches Dispositiv daher auch als *demokratisches Performativ* bezeichnen, denn erst in der Performanz des Protests wird es immer erst – und immer aufs Neue – ins Leben gerufen. Und vielleicht ließe sich argumentieren, dass Protestbewegungen aus genau diesem Grund als *Demokratiebewegungen* angesehen werden müssen, da sie mit den expliziten Forderungen, die von ihnen vertreten werden, in ihrem Protest zugleich immer auch implizit die allgemeine Anerkennung der Legitimität von Konflikt einklagen. Sie erfüllen somit die wichtige, womöglich sogar unabdingbare Funktion eines Motors der fortgesetzten *Demokratisierung* der Demokratie.¹⁶

Die letzte Überlegung kann uns erlauben, dies meine *zweite Schlussfolgerung*, die Eingangsfrage nach der Natur einer demokratischen globalen Ordnung und der Rolle der Weltzivilgesellschaft zu beantworten. Bedenkt man – mit Lefort – die symbolische und performative Natur des demokratischen Dispositivs, wird man keinen Grund finden, warum dieses auf Nationalstaaten beschränkt bleiben sollte. Bedenkt man weiterhin – mit Luhmann – die (globale) Grenzenlosigkeit von Kommunikation bzw. – mit Laclau und Mouffe – die

eingeschriebene Recht auf Rechte darf genau aufgrund seiner performativen Struktur nicht mit institutioneller oder konstitutioneller Verrechtlichung verwechselt werden. Es geht jeder Verrechtlichung voraus.

¹⁶ Diese Lefort'sche Pointe wurde in die deutschsprachige Debatte vor allem eingebracht von Ulrich Rödel, Günter Frankenberg und Helmut Dubiel: *Die demokratische Frage*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1989.

¹³ LEFORT UND GAUCHET: »Über die Demokratie«, FN. 11, S. 91.

¹⁴ Ebd.

¹⁵ Dieses erst in der Einforderung nach Rechten aktualisierte, wenngleich dem demokratischen Dispositiv

Und vielleicht ließe sich argumentieren, dass Protestbewegungen aus genau diesem Grund als *Demokratiebewegungen* angesehen werden müssen, da sie mit den expliziten Forderungen, die von ihnen vertreten werden, in ihrem Protest zugleich immer auch implizit die allgemeine Anerkennung der Legitimität von Konflikt einklagen.



Grenzenlosigkeit des Diskursiven, dann gibt es schließlich auch keinen Grund, warum Protestkommunikation oder Protestdiskurse an nationalstaatlichen Grenzen haltmachen sollten. Eine Weltzivilgesellschaft, die als diskursiv verfasstes Terrain hegemonialer Stellungskämpfe um Demokratisierung verstanden wird, würde quer zur – ohnehin irreführenden – Differenz global/national liegen. Die Protestakteure der Weltzivilgesellschaft, und darunter sind vor allem transnationale Bewegungsnetzwerke zu verstehen, würden sich also nicht in ihrer Natur von Protestakteuren auf lokaler oder nationaler Ebene unterscheiden, sondern nur im Grad ihrer transnationalen Vernetzung.

Natürlich ist eine gewisse institutionelle Verfestigung der dispositiven Merkmale von Demokratie notwendig, doch das ontologische Primat liegt bei den sozialen Kämpfen, welchen sie ihre Gründung wie auch ihre performative Re-Aktivierung verdankt, nicht bei den Rechtsinstitutionen an sich. Was hier vehement einzufordern ist, ist ein Perspektivenwechsel in Bezug auf Protest, sei es in der Weltzivilgesellschaft, sei es im nationalen oder lokalen Rahmen. Denn die herkömmlichen Ansätze nicht nur des Verrechtlichungsparadigmas, sondern ebenso die meisten Ansätze der sozialen Bewegungsforschung bleiben staats- und institutionenzentriert. An Protest scheinen sie oft mehr dessen institutionelle Adressaten zu interessieren (etwa hinsichtlich der Protestfazilitierungskapazität dieser Adressaten oder umgekehrt hinsichtlich ihrer Rezeptivität gegenüber Protestforderungen)

als das Phänomen des Protests selbst. Damit aber wird Protestkommunikation als immer schon als abgeleitete und letztlich utilitaristisch-umsetzungsorientierte Unternehmung konzipiert, was am Selbstverständnis vieler Protestbewegungen völlig vorbeigeht. Protestkommunikation wird also letztlich aus dem Blickwinkel des Adressaten beobachtet und nach dessen Kriterien (etwa den Kriterien staatlichen Verwaltungshandelns, der Umsetzbarkeit von Protestforderungen in *policies* etc.) beurteilt. Was aber, wenn die wesentliche demokratische Funktion von Protest nur sekundär mit der Umsetzbarkeit jeweils partikularer Forderungen in staatliches Verwaltungshandeln oder regulative Gesetzgebung zu hat, sondern vielmehr – auf einer grundlegenden Ebene – mit der Reaktivierung des demokratischen Dispositivs *qua* *Konflikt*? Wenn es sich hier um einen republikanischen Rückbezug auf den instituierenden Moment der demokratischen Revolution handeln sollte, und wenn das Recht auf Rechte nur im Kampf *gegen* die Kräfte der Verweigerung dieses Rechts überhaupt formulierbar ist – also *qua* Antagonismus? Das aber würde bedeuten, dass dem Antagonismus, der performativ im Moment des Protests hergestellt wird, ein potentiell demokratisierender Impuls eignet – gesetzt, er versteigt sich nicht zum totalitären Phantasma der Abschaffung des demokratischen Dispositivs und damit der gründenden Instanz des Antagonismus selbst.¹⁷ Theorien,

¹⁷ Ein selbstwidersprüchliches Unternehmen, das, wie Leforts Totalitarismusuntersuchungen gezeigt haben, in letzter Instanz zum Scheitern verurteilt ist.

Eine Weltzivilgesellschaft, die als diskursiv verfasstes Terrain hegemonialer Stellungskämpfe um Demokratisierung verstanden wird, würde quer zur – ohnehin irreführenden – Differenz global/national liegen.

die auf bloße Verrechtlichung, Institutionalisierung oder Umsetzbarkeit in Verwaltungshandeln abzielen, muss diese grundsätzliche Produktivität des Antagonismus, die gerade in seinem *negatorischen* Charakter besteht, naturgemäß entgehen.

Des *eröffnende Nein* des Protests ist also kein einfaches Nein, sondern impliziert in der Verneinung die Bejahung des demokratischen Dispositivs und der Legitimität von Konflikt. Es wirkt *eröffnend*, weil es – mit Rekurs auf die grundlegende Instanz des Antagonismus – im Spalt zwischen Staat und Zivilgesellschaft *Öffentlichkeit* schafft. Weder, so die Lehre, die man meines Erachtens etwa aus den Demokratietheorien Leforts und Laclaus und Mouffes zu ziehen hat, ging dieser Spalt seiner eigenen konfliktorischen Konstruktion durch Protestkommunikation voraus (es gibt also per Definition keine »institutionalisierte« Öffentlichkeit), noch macht die Differenzierung zwischen »Staat« und »Zivilgesellschaft« ohne einen solchen radi-

kalen Begriff von Öffentlichkeit Sinn – denn ihre Differenz lässt sich nicht durch eine duale topographische Differenzierung erzwingen, sondern kommt überhaupt erst im eröffnenden Spalt des Antagonismus zu tragen. Mit der Teleologie, die die Hegel'sche List der Vernunft bestimmte, hat diese *demokratische List des Konflikts* nichts mehr gemein – genauso wenig hat sie mit der prozeduralistischen Diskursethik, die die Habermas'sche List der Vernunft auszeichnet, gemein. Die globale Öffentlichkeit ist kein bereits institutionalisierter Raum, bereitgestellt durch nationale und international agierende Medien (à la CNN), der als leeres Gefäß nur auf seine Auffüllung mit Protestkommunikation warten würde. Die globale Öffentlichkeit stellt sich überhaupt erst im Moment der Konfliktkommunikation her und vergeht zusammen mit dem Protest, der sie erzeugt. Protest sucht nicht die Öffentlichkeit, sondern Protest findet sie. Oder genauer: Protest *erfindet* sie, und zwar jedes mal aufs Neue.

Des *eröffnende Nein* des Protests ist also kein einfaches Nein, sondern impliziert in der Verneinung die Bejahung des demokratischen Dispositivs und der Legitimität von Konflikt.