

Dissertation

zur Erlangung des Grades einer Doktorin der
Wirtschafts- und Sozialwissenschaften
der Hamburger Universität für Wirtschaft und Politik

Deliberative Politik. Öffentlichkeit, Demokratie und politische Partizipation

vorgelegt von

Bettina Lösch

Wissenschaftlicher Betreuer und Erstgutachter

Prof. Dr. Lars Lambrecht

Zweitgutachter

Prof. Dr. Werner Goldschmidt

Abgabe der schriftlichen Fassung:

20. Januar 2004

Datum der Disputation:

27. Mai 2004

Anmerkung:

Die Dissertation wurde zu Beginn durch ein Promotionsstipendium der Hamburger Universität für Wirtschaft und Politik (HWP) und anschließend für zwei weitere Jahre durch die Hans-Böckler-Stiftung gefördert.

Hamburg, im September 2004

Inhaltsverzeichnis

Einleitung	4
-------------------------	----------

I. Philosophie und Politik	19
---	-----------

1. Zum Verhältnis von Philosophie und Demokratie.....	20
--	-----------

1.1 Der Vorrang der Demokratie	21
--------------------------------------	----

1.2 Der Bruch mit der Tradition politischer Philosophie.....	25
--	----

2. Typen klassischer Beratungsverhältnisse.....	28
--	-----------

2.1 Beratung durch Wissens-Eliten.....	28
--	----

2.2 Dialogische Beratung.....	34
-------------------------------	----

2.3 Beratung als demokratischer Prozess.....	39
--	----

2.3.1 Konflikt und Weltrepublik	41
---------------------------------------	----

2.3.2 Öffentlicher Vernunftgebrauch	44
---	----

2.3.3 Befähigung zur politischen Urteilskraft	48
---	----

3. Zwischenresümee.....	56
--------------------------------	-----------

II. Moderne Aspekte des Öffentlichen.....	60
--	-----------

1. Aporien moderner Öffentlichkeit	61
---	-----------

2. Strukturelemente von politischer Öffentlichkeit	69
---	-----------

2.1 Kritik der Öffentlichkeit als Herrschaftssphäre	71
---	----

2.1.1 Exkurs: Aspekte der Realpolitik	72
---	----

2.1.2 Dezisionismus und Konflikt.....	76
---------------------------------------	----

2.1.2.1 Diktatur oder Parlamentarismus.....	76
---	----

2.1.2.2 Starker Staat und Ausnahmezustand	84
---	----

2.1.3 Grundelemente deliberativer Politik	88
---	----

2.1.3.1 Öffentlicher Raum politischer Freiheit	90
--	----

2.1.3.2 Macht oder Gewalt	94
---------------------------------	----

2.2 Öffentlichkeit als Zwischenraum	99
---	----

2.2.1 Entpolitisierung und Weltentfremdung.....	100
---	-----

2.2.2 In-der-Welt-sein oder Welt-Öffentlichkeit.....	103
--	-----

2.2.3 Welt als Handeln	108
------------------------------	-----

2.3 Öffentlichkeit als Prozess.....	114
-------------------------------------	-----

2.3.1 Exkurs: Republikanismus, Prozeduralismus und Pragmatismus	116
---	-----

2.3.2 Demokratische Öffentlichkeit	119
--	-----

2.3.2.1 Öffentlichkeit als ‚Great Community‘	120
--	-----

2.3.2.2 Demokratie als Lebensform	127
---	-----

2.3.3 Öffentlichkeit und Handeln	129
2.3.3.1 Instrumentelles und kommunikatives Handeln	130
2.3.3.2 Prozedurale Öffentlichkeit	137
2.3.3.3 Realpolitische Konzessionen.....	141
3. Zwischenresümee.....	144
 III. Moderne Demokratietheorien	 148
1. Demokratie: Öffentlichkeit und zivile Gesellschaft	149
1.1 Exkurs: Bürgerliche Gesellschaft und liberale Demokratie	152
1.2 Konzeptionen der ‚zivilen Gesellschaft‘	156
1.2.1 Società Civile und politische Gesellschaft	160
1.2.2 Civil Society als soziales Projekt	164
1.2.3 Plurale Zivilgesellschaft	171
1.3 Zwischenresümee	174
2. Moderne demokratietheoretische Ansätze	178
2.1 Entscheidungszentrierte Demokratietheorien	179
2.1.1 Elite- und ‚realistische‘ Theorie der Demokratie	180
2.1.2 Konkurrenzdemokratie	183
2.1.2.1 Demokratie als Markt oder individualistisches Verhandeln	184
2.1.2.2 Pluralistische Interessenpolitik und systemische Selbststeuerung	189
2.2 Kontextbezogene Demokratietheorien.....	196
2.2.1 Kommunitarismus und Demokratie	197
2.2.1.1 Demokratietheoretischer Partikularismus	200
2.2.1.2 Gesellschaftskritik als soziale Praxis	206
2.2.1.3 Partizipation und starke Demokratie	210
2.2.2 Postmoderne und radikale Demokratie	215
2.3 Prozedurale Demokratietheorien.....	221
2.3.1 Deliberation und Demokratietheorie	223
2.3.2 Diskurstheoretische Konzeption deliberativer Demokratie	227
2.3.2.1 Rechtsstaatlichkeit und Volkssouveränität.....	230
2.3.2.2 Eine deliberative Konzeption demokratischer Legitimität.....	236
2.3.3 Institutionelle Ausgestaltungen deliberativer Demokratie	245
2.3.3.1 Advokatorische Deliberation.....	247
2.3.3.2 Assoziative Demokratie	249
3. Zwischenresümee.....	251

IV. Deliberation und politische Partizipation.....	257
1. Einwände gegenüber Theorien deliberativer Demokratie	258
1.1 Hegemonie und gesellschaftlicher Antagonismus	260
1.2 Politische Praxis und soziale Ungleichheit	265
2. Eine Begründung deliberativer Politik	269
2.1 ‚Konkrete Beratung‘ als Konfliktlösung.....	270
2.2 Demokratietheoretische Prinzipien der Deliberation.....	276
3. Zwischenresümee.....	282
 V. Schlussbemerkung und Ausblick.....	 286
 Siglenverzeichnis	 293
Literaturverzeichnis	294

Einleitung

Die modernen Diskussionen über politische Theorie scheinen immer häufiger durch modische Neologismen und adjektivische Bestimmungen gekennzeichnet, naheliegender also, unter diesen Trend auch eine Theorie *deliberativer Politik* zu rechnen. Deshalb muss kritisch geprüft werden, ob ‚Deliberation‘ lediglich ein weiteres Modewort zur Bestimmung von Politik darstellt, oder ob darin ein gehaltvoller Ansatz zu sehen ist, der zu einem emanzipativen und partizipatorischen Verständnis beiträgt. Darüber hinaus scheint auf den ersten Blick eine theoretische Reflexion von Politik angesichts der realen politischen gesellschaftlichen Verhältnisse, in denen aufgrund der neoliberalen Hegemonie die Privatisierung und Deregulierung des öffentlich-politischen Bereiches auf der Tagesordnung steht, geradezu überflüssig und, wenn nicht sogar nostalgisch-kontrafaktisch, so doch wenigstens äußerst fraglich.

Angesichts derartiger Probleme folgt die vorliegende Arbeit der allgemeineren Fragestellung, ob in Anbetracht jener modernen Herausforderungen, dass Politik, wenn nicht gerade in modischer Nivellierung, so doch meistens eher als effektives Management denn als gestalterisches und vorausschauendes Handeln begriffen wird, überhaupt eine Chance besteht, differenziert über Politik nachzudenken? Dazu haben die unterschiedlichen Konzeptionen deliberativer Politik aufgrund ihres Bestrebens, den deliberativen Meinungs- und Willensbildungsprozess und die politische Beteiligung stärker gewichten zu wollen, motiviert.¹ In diesem Sinne wird es also darum gehen, das Verhältnis von ‚Deliberation‘ und ‚Politik‘ zu bestimmen und die dieses Verhältnis konstituierenden Kategorien – *Öffentlichkeit*, *Demokratie* und *politische Partizipation* – in ihrer eigenen kategorialen Bestimmung sowie in ihrem Bezug zu Deliberation zu befragen und zu analysieren.

Obgleich sich die Theorierichtung deliberativer Politik zunehmend etabliert, ist ein präziser Begriff von ‚Deliberation‘ bislang nicht zu finden. Deshalb soll hier zunächst eine annähernde Wortklärung von ‚Deliberation‘ versucht werden, um an-

¹ Anregung für eine kritische Auseinandersetzung mit den Theorien deliberativer Politik gab vor allem der von Michael Walzer geäußerte Einwand, die Konzeptionen deliberativer Demokratie seien „auf emphatische Weise eine *Theorie* über Politik“ (Walzer 1999: 39), die von den konkreten Problemkontexten der Menschen abstrahiere. Walzer bezieht seine Kritik auf zwei verschiedene Ausrichtungen deliberativer Politik: Zum einen die hierzulande von Jürgen Habermas vorgeschlagene diskursethische Konzeption deliberativer Demokratie; zum anderen die US-amerikanische Variante, wie sie etwa von Amy Gutmann und Dennis Thompson in die Diskussion gebracht wurde.

schließlich zu einer systematischen Begrifflichkeit von ‚deliberativer Politik‘ zu gelangen: *Deliberation* ist im anglo-amerikanischen Sprachgebrauch im Gegensatz zur deutschsprachigen Verwendung ein durchaus geläufiger Begriff und geht etymologisch auf das lateinische Wort *deliberare* zurück, das so viel wie Abwägen, Überlegen oder Beratschlagen bedeutet. Entsprechend wird im Englischsprachigen der Begriff *deliberation* sowohl im Sinne von *consideration* als auch *discussion* gebraucht.² Deliberation umschreibt somit zwei verschiedene, aber dennoch zusammenhängende Tätigkeiten – individuelles Abwägen und Bedenken ebenso wie gemeinsame Beratschlagung und Diskussion.³

In seiner historischen Bedeutung verweist der Begriff der Deliberation auf die im Römischen Recht eingeräumte ‚Deliberationsfrist‘ zur Entscheidung über die Annahme oder Ablehnung einer Erbschaft. Den Erben wird eine Bedenkzeit eingeräumt, in der sie über den Erbantritt beraten und außergerichtlichen Sachverstand zu ihrer Beratung hinzuziehen können, um die sachlichen Bedingungen für eine Entscheidung zu klären. Deliberation impliziert von daher ausdrücklich den Aspekt der Urteilskraft und Entscheidungsfindung und steht konträr zur philosophischen und politischen Lehre des ‚Dezisionismus‘, in der es darauf ankommt, eine Entscheidung ohne Beratung zu treffen.

Deliberation wird – individuell wie gesamtgesellschaftlich betrachtet – grundsätzlich dann nötig, wenn ‚alte Rezepte verbraucht sind‘, Orientierungs- und Hilflosigkeit sowie allgemeine Ratlosigkeit besteht. In ausdifferenzierten Gesellschaften wird die spezifische Problem- und Konfliktlösung in der Regel einzelnen Teilbereichen über-

² In seiner adjektivischen Funktion meint *deliberate* im Englischsprachigen – *intentional, fully considered, not impulsive* sowie *slow in deciding, cautious*. Als Adverb hat *deliberately* noch eine weiterführende Bedeutung: Im Gegensatz zu *accidentally, by chance, unintentionally*, d.h. zufällig, unintentional, versehentlich, meint *deliberately* auf eine intentionale, absichtliche, also bewusste Art und Weise.

³ Der Begriff der *Beratung* bezieht sich auf das Wort *Rat* respektive *raten*. *Raten* kann bedeuten, sich etwas geistig zurechtlegen, zu überlegen, auszusinnen, zu erraten oder zu deuten, wird aber auch im Sinne von ‚Vorsorge treffen‘ verwendet, wie in den Begriffen ‚Vorrat‘, ‚Hausrat‘ und ‚Heirat‘ zum Ausdruck kommt. An die Bedeutung von etwas Vorschlagen, Empfehlen schließt sich die Verwendung von *Rat* im Sinne von ‚gut gemeinter Vorschlag, Unterweisung, Empfehlung‘ an, worauf auch das Wort *ratsam*, d.h. empfehlenswert, verweist. In den Wortzusammensetzungen *Familienrat*, *Stadtrat*, *Rathaus*, *Betriebsrat* und *Rätestaat* lässt sich die Bedeutung von *Rat* im Sinne einer gemeinsamen Beratschlagung, einer beratschlagenden Versammlung erkennen. Von dieser Begriffsverwendung geht auch der Wortgebrauch aus, wenn von Subjekten, d.h. etwa Angehörigen einer Ratsversammlung oder den *Räten*, die Rede ist, im Gegensatz zu *Ratgeber* oder Titeluweisungen wie *Geheimrat* oder *Studienrat*. Unter *Beratschlagung* oder *Ratschlag* begreift man einen ‚gut gemeinten Vorschlag‘, eine Beratung oder einen Beschluss, der allerdings nicht zweckgebunden und zweckrational verfasst sein muss. In der ursprünglichen Bedeutung von *Ratschlag* kommt es vielmehr darauf an, ‚den Beratungskreis zu schlagen‘, d.h. den Kreis der Beratung einzugrenzen, was sowohl die Themensetzung als auch die Teilnehmenden betrifft.

tragen. Mit steigender Komplexität und Unübersichtlichkeit der gesellschaftlichen Verhältnisse findet Beratung und der Bereich von Beratungsinstitutionen eine ständige Erweiterung und spezifischere Differenzierung. Den etablierten Beratungseinrichtungen und -instanzen sind in erster Linie die klassischen Beratungsverhältnisse zwischen ÄrztIn und PatientIn oder RechtsanwältIn und KlientIn sowie der Dienstleistungssektor zuzuordnen. Aufgrund der Individualisierungstendenzen in den industriell hoch entwickelten Gesellschaften steigt des Weiteren der Bedarf an gemeinnützigen und therapeutischen Beratungseinrichtungen, die von Seelsorge, psychologischer – neuerdings auch philosophischer – Beratung bis hin zum Verbraucherschutz reichen.

Beratung kann unterschiedliche Funktionen und Aufgaben verfolgen: Sie kann rein funktionalistisch sein, d.h. als Mittel eingesetzt werden, um einen bestimmten Zweck zu erreichen; sie kann aber auch als partizipatorischer Prozess fungieren, an dem alle mit der Absicht einer gemeinsamen Problemlösung teilnehmen. Beratung hat entweder eine aufklärerische oder helfende, unterstützende Funktion, dient der Vermittlung von Sachverstand oder wird zwecks Rationalisierung und Effizienzsteigerung eingesetzt. Letztere Zielsetzung bezieht sich insbesondere auf den Bereich der Unternehmens- und Wirtschaftsberatung, deren Instrumente und Methoden im Verlauf der Ökonomisierung des politischen Bereiches mehr und mehr auf die Institutionen und Verfahren der Politikberatung übertragen werden.

In Hinblick auf die Diskussion deliberativer Politik ist erläuterungswürdig, was sich im Einzelnen hinter dem schillernden Begriff der ‚politischen Beratung‘ verbirgt und welche neuen Entwicklungen sich in diesem Beratungsbereich abzeichnen: In einer repräsentativ-parlamentarischen Demokratie stellt traditionell das Parlament das eigentliche politische Beratungsorgan respektive Beratungsforum dar, dem in der Regel parlamentarische Ausschüsse und Enquete-Kommissionen angehören.⁴ Neben den parlamentarischen Beratungsorganen zählen wissenschaftliche Beiräte, Sachverständigen-Räte sowie individuelle Experten („Beratungssolisten“⁵), die im Umfeld der Regierungen und Ministerien des Bundes und der Länder tätig sind, zum Bereich der Politikberatung. Das Spektrum etablierter politischer Beratung wird ferner durch

⁴ Gemeint sind beispielsweise die Enquete-Kommissionen zur *Zukunft des bürgerschaftlichen Engagements* oder zu *Ethik und Recht der modernen Medizin* (vgl. etwa Altenhof 2003).

⁵ Siehe dazu Thunert zur Rolle der *Think Tanks* (vgl. Thunert 2003).

öffentliche oder privatwirtschaftliche Institute und Stiftungen erweitert, die gemein-
hin der wissenschaftlichen Politikberatung zugeordnet werden.

Grundsätzlich zeichnen sich derzeit folgende Entwicklungstendenzen im Bereich der
Politikberatung ab: Das expertokratische Umfeld von Politik wird zunehmend durch
die Einrichtung von Regierungskommissionen und sogenannten ‚Konsensrunden‘⁶
ergänzt, die nicht nur hinsichtlich ihrer demokratischen Legitimation äußerst frag-
würdig sind. Diese neuen politischen Beratungsformen führen zu einer Entmachtung
des Parlamentes und verdrängen Politik sowie politische Entscheidungsfindung in
einen undurchschaubaren Arkanbereich.⁷

Um zu einer ‚Professionalisierung‘ von Politik zu gelangen – worunter derzeit nicht
etwa eine inhaltliche Qualifizierung, sondern vielmehr eine Rationalisierung, eine
‚Verschlangung‘ des Staates, d.h. ein Abbau von Bürokratie und Parteienstaatlichkeit
verstanden wird⁸ – treten des Weiteren Politikberatungsinstitute auf den Plan, die im
Unterschied zur herkömmlichen politischen Beratung eher als Kommunikations- und
Medienagenturen fungieren. Bei dieser Form von Beratung werden die Interessen
von Politik und Wirtschaft nicht mehr über RepräsentantInnen in diversen Kommis-
sionen oder durch große Interessenverbände vertreten, sondern es wird versucht, auf
direktem und somit effektiverem Wege Einfluss auf die Politik und die Regierungs-
entscheidungen auszuüben.⁹

Politikberatung bedeutet in diesem Sinne nicht mehr allein die Vermittlung von
Sachverstand, sondern den neuen politischen Beratungsagenturen fällt zu, den ge-
samten ‚kommunikativen Rahmen‘ von Politik auszuloten. Um gesamtgesellschaftli-
che Stimmungslagen und Meinungsbilder aufzugreifen und darauf Einfluss zu neh-
men, werden Marketing-Prinzipien eingesetzt und eine Analyse und Vorbereitung
des ‚Agenda-Settings‘ vorgenommen. Die konzeptionelle, gestaltende Funktion von

⁶ Unter ‚Konsensrunden‘ werden vor allem korporative Bündnisse gefasst, in denen der Staat bzw. die
Regierung in Verhandlungen mit Interessenverbänden eintritt. Solche Verhandlungen finden meist
informell statt und sind in der Verfassung nicht vorgesehen. Beispiele hierfür sind etwa das *Bündnis
für Arbeit*, die Verhandlungen der Bundesregierung mit der Energiewirtschaft, die zum ‚Atomkon-
sens‘ führten, sowie die Vereinbarungen mit den Spitzenverbänden der Privatwirtschaft über Maß-
nahmen zur Förderung der Chancengleichheit von Frauen (vgl. dazu von Blumenthal 2003: 9).

⁷ Siehe dazu *Auswanderung aus den Verfassungsinstitutionen. Kommissionen und Konsensrunden*
(ebd.). Gemeint sind etwa die Hartz-Kommission zur Reform der Arbeitsmarktpolitik, der Nationale
Ethikrat, die Zuwanderungskommission, die Wehrkommission oder die Rürup-Kommissionen zur
Rentenbesteuerung und Reform der Sozialversicherungssysteme.

⁸ Zur Frage *Warum Politik an Berater delegiert wird?* siehe Siemons (2003: 31).

⁹ Siemons zufolge setzen die neuen Berater der Politik stärker auf *Networking* denn auf klassischen
Lobbyismus über große Interessenverbände. Der Kontakt zu den etablierten politischen Institutionen
und RepräsentantInnen von Politik wird daher stärker direkt über die Medien, aber auch über und zu

Politik gerät mit dem tendenziellen Verfall klassischer Ideologien und Interessenkonstellationen ins Hintertreffen. Herrschende Politik wird, so kann konstatiert werden, trotz weitreichender Politikberatung immer inhalts- und ratloser.

Gleichzeitig mit den Entwicklungen im etablierten Bereich der Politikberatung auf Regierungsebene breitet sich der ‚bürgerschaftsnahe Bereich‘ der politischen Beratung weiter aus: Zu diesen bürgerschaftlichen Beratungseinrichtungen können etwa Runde Tische, BürgerInnen-Jurys, Planungszellen oder Mediationsverfahren sowie die Arbeit von Nicht-Regierungsorganisationen auf lokaler oder internationaler Ebene gezählt werden.¹⁰ Die neuen Formen ‚bürgerschaftlichen Engagements‘ prägen das Bild der meist ehrenamtlich tätigen zivilen Gesellschaft, die jedoch trotz Beratungskompetenz weitestgehend von gewichtigen politischen Entscheidungen abgekoppelt bleibt.

Diese mehr oder weniger etablierten institutionellen politischen Beratungsformen und -foren werden hier zwar exemplarisch aufgelistet und zu Illustrationszwecken benutzt, sind aber nicht zentraler Gegenstand dieser Studie. Es wird hier weniger eine institutionstheoretische Betrachtung von Politikberatung¹¹ als vielmehr eine partizipatorische Konzeption demokratischer Beratung im Vordergrund stehen, die darauf abzielt, politisches Handeln und Beraten den von traditionellen politischen Entscheidungsstrukturen betroffenen Menschen zu überantworten. Das bedeutet auch, es wird sich in dieser demokratietheoretischen Untersuchung nicht auf die etablierten politischen Institutionen und Verfahren der repräsentativ-parlamentarischen Demokratie kapriziert, sondern beabsichtigt, theoretische Grundelemente der Deliberation in Abgrenzung zu nicht-deliberativen Theorien zu erörtern.

Zwar ist ‚Beratung‘ in aller Munde und hat dementsprechend auch in der Demokratietheorie als weitere adjektivische Zuschreibung von Demokratie Einzug gefunden. Dennoch ist eine Theorie von politischer Beratung, die über die konventionellen Politikberatungsinstitutionen hinausweist, ein Desiderat in der politischen Theorie. Für eine kritische Theorie deliberativer Politik kommt es deshalb darauf an, das gesamtgesellschaftliche Phänomen der Beratung aufzunehmen und ein Verständnis von Be-

Nicht-Regierungsorganisationen gesucht (vgl. ebd.).

¹⁰ Die Idee der Planungszellen stammt von Peter C. Dienel (1992); zu den BürgerInnen-Jurys siehe vor allem James Fiskin (1995); zur Thematik der Runden Tische etwa Gunnar Berg (2000) sowie Ulrich Brand u.a. (2001) zu der Tätigkeit von Nicht-Regierungsorganisationen (NGOs).

¹¹ Entgegen Susanne Cassel (2001), die eine institutionenökonomische Analyse von Politikberatung

ratung zu liefern, das über die modische Praxis hinausweist. Diese gesamtgesellschaftliche Tragweite wird hier exemplarisch an den Kategorien von *Öffentlichkeit*, *Demokratie* und *politische Partizipation* zu erfassen versucht.

Dafür dient als grundlegende Orientierung zunächst die *philosophische Dimension*, dass gegenwärtig keine einheitliche Weltanschauung, Religion oder gar Naturrechtslehre als Erklärungs- und Orientierungsmuster zur Verfügung stehen. Weder Philosophie noch Politik verfügen über ein letztgültiges Wissen. Traditionelle autoritative Instanzen der Sinngebung sind weitestgehend in Auflösung begriffen, was allerdings nicht dazu führen muss, in eine postmoderne Kontingenz- und Unbestimmtheits euphorie zu verfallen. Mit der Chance nach einer Neubestimmung des Politischen und den eröffneten Fragen, wie gesellschaftliches Zusammenleben im Großen wie im Kleinen organisiert werden kann, treten allerdings auch Konflikte auf, für deren Regelung und Lösung politische Umgangsformen gefunden werden müssen. Deliberative Politik stellt insofern angesichts zwischenmenschlicher und politischer Konflikte eine Möglichkeit gemeinsamer Beratung, d.h. demokratischer Problem- und Konfliktlösung dar.

Eine Theorie deliberativer Politik thematisiert gegenüber der traditionellen politischen Philosophie, die bislang Politik vorwiegend unter philosophischen Kategorien bemessen hat, das Spannungsverhältnis von Philosophie und Politik.

Zudem ist ein weitgefasstes Verständnis politischer *Öffentlichkeit* für deliberative Politik konstitutiv. Deliberative Politik zielt darauf ab, konventionellen Politiktheorien entgegenzutreten, die politische Öffentlichkeit als eine Sphäre rein instrumentellen und strategischen Handelns begreifen und dem Primat der Staatsgewalt unterordnen. Ein deliberatives Verständnis von Politik steht außerdem konträr zu neoliberalen, marktradikalen Auffassungen respektive Negationen von Politik, die entweder vorsehen, den öffentlich-politischen Bereich analog von Marktmechanismen und -kriterien zu organisieren oder gar eine vollständige Ersetzung des Öffentlich-Politischen durch Privatisierung und Deregulierung intendieren.

An der politischen Organisationsform der *Demokratie* wird in dieser Arbeit trotz aller Kritik, Abnutzungserscheinungen und beliebigen Verwendungen des Begriffes – in der politischen Theorie- und Ideengeschichte wie auch der politischen Praxis –

festgehalten. Während neoliberale Marktstrategen Demokratie vorzugsweise als optimale Organisationsform für eine marktwirtschaftlich-kapitalistische Produktionsform begreifen, fordern VerteidigerInnen der Aufklärung nach wie vor das demokratische Prinzip der Volkssouveränität ein.¹² Apologeten eines ‚Endes der Geschichte‘ preisen dagegen die liberale Demokratie als triumphales Finale der menschlichen Entwicklung, indes für postmoderne TheoretikerInnen Demokratie immer im Kommen, ein Versprechen bleibt.¹³ Demokratie ist, so lässt sich feststellen, ein viel verwendeter und von verschiedenen politischen Strömungen bedienter Begriff, der heutzutage häufig erst durch eine adjektivische Differenzierung, wie etwa *deliberative Demokratie*, gewichtet und gewertet wird.

Bereits Marx verwies auf die zweiseitige Bedeutung von Demokratie.¹⁴ Demokratie ist einerseits eine Herrschaftsform, die historisch die Form bürgerlicher Herrschaft angenommen hat, andererseits die einzige politische Organisationsform, die in ihrem Kern ein Element der tendenziellen Überwindung der Herrschaft von Menschen über Menschen enthält, d.h. eine herrschaftskritische Perspektive impliziert. Demokratie und Demokratietheorie sind deshalb in ihrer Dialektik von Herrschaft und Emanzipation, Notwendigkeit und Freiheit zu denken (vgl. dazu Demirovic 1997: 7).¹⁵ Um eine kritische Demokratiediskussion voranzubringen, muss sich zum einen mit politischen Formen von Herrschaft auseinandergesetzt werden, zum anderen muss ein rein funktional-mechanistisches Zweck-Mittel-Denken der Fortschrittslogik überwunden werden, das politisches Handeln auf ein instrumentelles, strategisches Handeln reduziert.

Um nicht die Theorie deliberativer Politik an die vorherrschenden liberalen Demokratietheorien anzugleichen, wird neben der Diskussion der gängigen Konzeptionen

¹² Siehe dazu etwa *Direkte Demokratie: Modern, exportfähig und effektiv* von Kirchgässner/Feld/Savioz (1999) entgegen *Zur Aufklärung der Demokratietheorie* von Ingeborg Maus (1992).

¹³ Siehe dazu den viel zitierten Titel *Das Ende der Geschichte* von Francis Fukuyama (1992) dagegen kritisch Perry Anderson (1993). Grundlage für den postmodernen Begriff der Demokratie lieferte wohl Nietzsches Aussage: „Ich rede von der Demokratie als von etwas Kommendem“ (vgl. dazu Rüdiger 1996: 13) sowie Jacques Derrida (1995).

¹⁴ Bei Marx wird zwischen einem engeren Begriff der Demokratie, der auf die Kritik an der bürgerlichen Gesellschaft bezogen ist, und einem weiteren Demokratiebegriff, der auf die Emanzipationspotentiale gerichtet ist, unterschieden (vgl. dazu Lambrecht 2000; anders Demirovic 1997: 62ff.). Marx ging, anstatt einer theoretischen Auseinandersetzung mit der Frage des weiteren Demokratiebegriffes nachzugehen, auf die politische Konfrontation, Herrschaftskritik und Kritik der politischen Ökonomie ein und polemisierte gegen den engeren Begriff der Demokratie als Form des bürgerlichen Staates. Der engere Demokratiebegriff bezieht sich auf die bürgerliche Gesellschaftsformation, jedoch lautet eine heute mehr denn je bestätigte Einsicht von Marx: Keine Gesellschaftsformation gehe unter, ohne dass sie nicht zuvor sämtliche ihrer Potentiale voll entfalte (vgl. Lambrecht 2000).

¹⁵ Zur Dimension dieser Aussage siehe *Demokratie und Herrschaft* von Alex Demirovic (1997).

deliberativer Demokratie in eigener systematischer Absicht intendiert, einen Beitrag zu einer partizipatorischen Konzeption deliberativer Politik zu liefern.¹⁶ Es wird der Frage nachgegangen, inwieweit moderne Demokratietheorien – speziell die Variante deliberativer Politik – einen partizipatorischen Ansatz aufweisen, d.h. auf Emanzipation und Selbstregierung abzielen.¹⁷

Letztlich ist *politische Partizipation* grundlegend für das Verständnis deliberativer Politik. Historische Formen und theoretische Möglichkeiten politischer Beteiligung reichen von der reinen Akklamation, wie sie etwa autoritär-staatliche Politiktheorien zur plebiszitären Legitimation einer Führungselite vorsehen, über direkt-demokratische Verfahren, etwa eines Volksentscheides, bis hin zum demokratischen Prozess gemeinsamer Beratung und Entscheidung *aller*, wie er in einer umfassenden emanzipatorischen Theorie deliberativer Politik verteidigt wird.

Für eine partizipatorische Konzeption deliberativer Politik ist weder allein die Frage nach demokratischer Legitimation noch nach bürgerschaftlicher Selbstverpflichtung zentral, wie sie in den geläufigen Konzeptionen deliberativer Demokratie im Vordergrund steht. Demokratie wird in der hier anvisierten Theorie deliberativer Politik nicht als reiner Prozess der Legitimationsbeschaffung durch besondere Verfahren für politische Herrschaft und als Herrschaftsabsicherung, sondern als partizipatorischer Prozess verstanden, in dem Menschen mündig werden und sich in selbstgewählter Weise selbst regieren. Die Perspektive deliberativer Politik liegt in einer Demokratisierung der Gesellschaft, d.h. einer Zurücknahme des Politischen in die gesellschaftliche und politische Verantwortung real handelnder Menschen. Demokratie wird hierbei als unabschließbarer Prozess verstanden, für den gemeinsame Beratung und politische Beteiligung kennzeichnend ist.

¹⁶ Deliberative Demokratietheorien machen, obgleich sie den deliberativen Meinungs- und Willensbildungsprozess und somit auch die politische Beteiligung der BürgerInnen herausstellen, im Gegensatz zu den partizipatorischen Demokratietheorien der 1970er Jahre Zugeständnisse an die liberale Politikauffassung. Zu den partizipatorischen Demokratietheorien siehe vor allem Bachrach (1967) sowie Bachrach/Botwinick (1992), Pateman (1970); Vilmar (1973).

¹⁷ Demirovic plädiert etwa für eine diskursanalytische Wende der kritischen Demokratietheorie. Demokratie sei heute, anders als zu Zeiten des Aufkommens der Arbeiterbewegung, kein fernes Ziel mehr, allerdings nach wie vor ein Terrain gesellschaftlicher Konflikte (vgl. Demirovic 1997: 10). Der endlose Streit zwischen den „sich wechselseitig blockierenden, verschiebenden und aufschiebenden demokratischen Praktiken und Demokratietheorien, der Prozess dieser Differenz selbst“ (ebd.) müsse zum Ausgangspunkt einer historisch-materialistischen Analyse genommen werden. Es gelte, die Demokratietheorien darauf hin zu prüfen, ob sie für oder gegen Emanzipation und Selbstregierung stehen.

Im Anschluss an diese Problemorientierung, Fragestellung und Begriffserklärung von Deliberation und deliberativer Politik soll nun eine Übersicht über den Untersuchungsgang und die methodischen Ansätze gegeben werden:

Theorien politischer Beratung lassen sich im weitesten Sinne auf die Tradition politischer Philosophie zurückführen. Im *ersten Kapitel* wird deshalb das Spannungsverhältnis von *Philosophie und Politik* (I.) thematisiert, das für die Beziehung von Deliberation und Politik konstitutiv ist. Als Auftakt wird von Walzers Kritik ausgegangen, nach der die Theorien deliberativer Politik stärker an philosophischer Wahrheitssuche als an politischer Entscheidungsfindung interessiert seien und dementsprechend eine Privilegierung der Philosophie vor der Demokratie vornehmen würden. Walzers Einwände werden anschließend mit der Auffassung Arendts konfrontiert, dass der Konflikt zwischen Philosophie und Politik geradewegs aus der Trennung von Denken und Handeln, von Wissen und Tun resultiert und bereits in der antiken griechischen Philosophie Platons respektive in der Verurteilung von Sokrates seinen Ausgang nimmt.

Arendts Auffassung, dass die Hauptströmung politischer Philosophie seit Platon durch die Trennung von Theorie und Praxis gekennzeichnet ist, hat dazu angeregt, unterschiedliche Beratungstypen der politischen Philosophie idealtypisch herauszuarbeiten und kritisch zu analysieren. Der erste Beratungstypus ist an Platons Vorstellung der Philosophen-Königherrschaft angelehnt und wird als Beratung durch Wissens-Eliten bezeichnet. Dieser elitären Auffassung von Beratung wird die sokratische Methode dialogischer Beratung kritisch gegenübergestellt und als dritter Beratungstypus Kants Philosophie der Aufklärung – mit dem von da an maßgeblichen Prinzip der Volkssouveränität – als Form einer Beratung als demokratischer Prozess ergänzend hinzugefügt.

Das *zweite Kapitel* beschäftigt sich – in Anlehnung an die Differenzierung der klassischen Beratungstypen – mit *Modernen Aspekten des Öffentlichen* (II.), d.h. mit Aporien und Strukturelementen politischer Öffentlichkeit. Der krisenhafte und widersprüchliche Charakter moderner Öffentlichkeit korrespondiert mit dem modernen Vernunftverständnis. Die ‚Dialektik der Aufklärung‘ ist u.a. darin zu sehen, dass eine bürgerliche Rationalität noch keineswegs vernünftige gesellschaftliche Bedingungen hervorbringt. Mit der Etablierung bürgerlicher Öffentlichkeit gegenüber der Arkanpolitik des *ancien regime* eröffnete sich zwar die Möglichkeit für eine Neubestimmung des Politischen, allerdings blieb das Versprechen einer emanzipatorischen po-

litischen Öffentlichkeit, an und in der alle partizipieren können, bislang uneingelöst. Moderne politische Öffentlichkeit ist insofern grundsätzlich konfliktthaft. Sie ist ein Raum widerstreitender Interessen, dessen Einzug sich Arbeiter, Frauen, marginalisierte Gruppen und Minderheiten nach und nach erkämpft haben und nach wie vor erstreiten.

Um unterschiedliche Strukturelemente moderner politischer Öffentlichkeit zu erörtern, wird zunächst grundlegend auf Arendts Theorie von Öffentlichkeit und politischem Handeln Bezug genommen. Arendts politische Theorie und ihre Auffassung von Öffentlichkeit zeichnen sich dadurch aus, dass sie sich aufgrund des desolaten zeitgenössischen Verständnisses von Politik, die grundsätzliche Frage nach dem Sinn von Politik stellt und diesen nicht in der Konstitution von Herrschaft, sondern in der Gründung politischer Freiheit und der Macht gemeinsamen Handelns begründet sieht.¹⁸ In einer ‚Kritik der Öffentlichkeit als Herrschaftssphäre‘ werden anhand Arendts politischer Theorie Grundelemente deliberativer Politik herausgearbeitet und der dezisionistischen Politiklehre von Carl Schmitt entgegengesetzt, der eine beratende Öffentlichkeit prinzipiell ablehnt und das Parlament als politisches Beratungsorgan negiert. Zur weiteren Abgrenzung deliberativer Politik wird Arendts Transformation der Philosophie Martin Heideggers, insbesondere ihre Umdeutung des Heideggerschen Terminus des *In-der-Welt-seins*, herangezogen, aus der Arendt ihr Verständnis einer ‚Öffentlichkeit als Zwischenraum‘ und einer ‚uns gemeinsamen Welt‘ gewinnt.

Für eine theoretische Grundlegung deliberativer Politik wird über Arendts Theorie politischer Öffentlichkeit hinaus auf weitere moderne Handlungs- und Öffentlichkeitstheorien rekurriert, d.h. es werden grundsätzlich drei Varianten partizipatorischer Öffentlichkeit kritisch erörtert und voneinander differenziert: Zum einen die Öffentlichkeitstheorie Arendts, die in ihrer Kritik bürgerlich-liberaler Öffentlichkeit auf die athenische Polis und auf revolutionäre ‚Brüche‘ im politischen Geschehen zurückgreift; zum anderen die Öffentlichkeitstheorie des US-amerikanischen Pragmatismus, die zu Zeiten des New Deal von Dewey verfasst wurde und des Weiteren

¹⁸ Besonders in einer Zeit, in der die gesellschaftlichen und politischen Verhältnisse als alternativlos dargestellt werden, bedarf es einer kritischen Gesellschaftsanalyse verbunden mit einer Theorie des Politischen, die sich nicht an den herrschenden Verhältnissen und unhinterfragten Prozess- und Sachzwanglogiken orientiert, sondern die Möglichkeiten politischen Denkens *und* eingreifenden Handelns herausstellt, denn selbstbestimmtes Handeln setzt die Reflexionskapazitäten der Menschen voraus. Der Zusammenhang von Denken und Handeln kann als Hauptthema Arendts bezeichnet werden (vgl. etwa Young-Brühl 1991: 448f.).

die Theorie prozeduraler Öffentlichkeit, wie sie Habermas begründet und später auf seine Konzeption deliberativer Demokratie übertragen hat.

In den Öffentlichkeitstheorien von Dewey und Habermas, die gemeinsam unter die Bezeichnung einer ‚Öffentlichkeit als Prozess‘ gefasst werden, deutet sich bereits die Thematik demokratischer Öffentlichkeit an: In beiden Theorien wird die vorstaatliche, gesellschaftliche Sphäre thematisiert, auf die sich die gängigen Konzeptionen ziviler Gesellschaft gegenwärtig beziehen.

Im *dritten Kapitel* wird sich dem Schwerpunkt *Moderner Demokratietheorien* (III.) gewidmet. Im Anschluss an eine Auseinandersetzung mit normativen Theorien von Öffentlichkeit und ziviler Gesellschaft, die mit Antonio Gramscis Bestimmung einer *società civile* ergänzt werden, wird in eigener systematischer Absicht eine Differenzierung moderner demokratietheoretischer Ansätze vorgenommen. Entgegen der konventionellen Unterscheidung zwischen klassischer, normativer und realistischer, empirischer Demokratietheorie wird die Trias von *Entscheidung*, *Kontext* und *Beratungsprozess* vorgeschlagen.

‚Entscheidungszentrierte Demokratietheorien‘ fokussieren vor allem Verfahren der individuellen Präferenzgenese und der politischen Entscheidungsfindung und sind vorwiegend ökonomisch ausgerichtet. Ein Gegenpol zu den entscheidungszentrierten Varianten stellen die ‚kontextbezogenen Demokratietheorien‘ dar, die prinzipiell auf politische Selbstbestimmung und die konstitutiven Voraussetzungen von Demokratie setzen. Während der theoriegeschichtliche Pfad der entscheidungszentrierten Demokratietheorien auf die realpolitische Lehre der Politik zurückgeht, die in den Ausführungen zur ‚Kritik der Öffentlichkeit als Herrschaftssphäre‘ thematisiert wird, regte Deweys Öffentlichkeits- und Demokratietheorie die kontextbezogenen Theorien von Demokratie an, zumindest die kommunitaristische Strömung. Habermas entfaltet dagegen seine eigene Theorie deliberativer Demokratie, die aufgrund der konzeptionellen Verlagerung der Öffentlichkeit auf Verfahren hier als ‚prozeduralistische Demokratietheorien‘ diskutiert wird.

Im *vierten Kapitel* wird gegenüber dieser diskursethisch begründeten prozeduralistischen Konzeptionen deliberativer Demokratie eine partizipatorische Theorie demokratischer Beratung verteidigt und das Verhältnis von *Deliberation und politischer Partizipation* (IV.) angesprochen. Theorien deliberativer Demokratie sind mit der Kritik konfrontiert, sie seien philosophisch abstrakt und würden einen zu hohen Anspruch an die kommunikativen Fähigkeiten und die Vernunft der Menschen stellen.

Theorien deliberativer Demokratie seien insofern elitär ausgerichtet und würden den Bedingungen sozialer Ungleichheit und gesellschaftlicher Konflikte nicht gerecht.

Um auf diese Entgegnungen zu antworten und zu einer positiven Begründung deliberativer Politik zu gelangen, wird deshalb abschließend auf die Konzeption deliberativer Demokratie von Gutmann und Thompson Bezug genommen. Gutmann/Thompson beanspruchen, mit ihrer theoretischen Analyse deliberativer Demokratie dort zu beginnen, wo Konflikte und Probleme gesellschaftlich und politisch real auftreten. Sie verorten Deliberation in der ‚konkreten Beratung‘ zwischen den Menschen und begründen damit einen stark partizipatorischen Ansatz deliberativer Politik.

Bei der vorliegenden Arbeit handelt es sich um eine *politiksoziologische Untersuchung*¹⁹, mit der intendiert ist, die politik- und demokratietheoretische Diskussion um deliberative Politik kritisch zu erörtern und einen eigenständigen Beitrag hinsichtlich einer partizipatorischen Konzeption demokratischer Beratung zu liefern.

Zur Differenzierung moderner Öffentlichkeits- und Demokratietheorien wird ein eigener Systematisierungsvorschlag vorgelegt, der die Untersuchung durchgehend strukturiert. Die Arbeit versucht die demokratietheoretische Diskussion durch eine dreigliedrige Systematisierung weiter zu entwickeln und orientiert sich an den Strukturelementen von Elite, Herrschaft und Entscheidung (1), Dialog, Zwischenraum und Kontext (2) sowie demokratischer Prozess, Beratung und Partizipation (3). Die trimere Strukturierung basiert auf einer idealtypischen Zuspitzung der klassischen Beratungstypen politischer Philosophie. Die Bildung von Idealtypen dient als politiksoziologische Herangehensweise insbesondere der Zuspitzung und Abgrenzung exemplarischer Typen von Beratung und ermöglicht, entgegen einer rein theorie- und ideengeschichtlichen Erörterung, die jeweiligen Klassiker politischer Philosophie in den Kontext der Moderne zu stellen.

Zur Diskussion deliberativer Politik wird zudem eine *vergleichende Literaturrecherche* vorgenommen, die sich auf die deutschsprachige sowie US-amerikanische Rezeption deliberativer Demokratie konzentriert. Dazu bedarf es an dieser Stelle zu-

¹⁹ Aus der Begriffswelt der politischen Soziologie ragen vor allem zwei Begriffe hervor, die ebenso grundlegend wie umstritten sind: Herrschaft und Macht (vgl. Mohr 1997: 424). Diese beiden Kategorien stehen auch im Zentrum der politiksoziologischen Untersuchung zu deliberativer Politik. Die vorliegende Arbeit versteht sich allerdings nicht in der Tradition einer ‚Soziologie der Demokratie‘, die vorwiegend empirisch arbeitet (vgl. ebd. 439).

nächst einer Erläuterung, welcher ‚Liberalismus‘²⁰ in der US-amerikanischen Diskussion im Unterschied zur alt-europäischen Verwendungsweise angesprochen ist: Die Traditionen politischen Denkens wie auch der Sprachgebrauch einschlägiger politischer Begriffe sind in der kontinental-europäischen und US-amerikanischen politischen Kultur zum Teil äußerst verschieden. Die Unterscheidung von liberal und konservativ, aber auch das Rechts-Links-Schema werden anders gebraucht und erhalten somit eine andere sprachliche Bedeutung.²¹ Der Begriff des Liberalismus bezieht sich in den Vereinigten Staaten hauptsächlich auf die Freiheit des Einzelnen. Das kann politisch bedeuten, die Freiheit des Einzelnen – seine Menschen- und Bürgerrechte – mit Hilfe des Rechts auch gegenüber dem Staat zu verteidigen. Ökonomisch bedeuten liberale Abwehrrechte gegenüber dem Staat vor allem, jeglicher Beeinträchtigung der Eigentumsordnung und des Unternehmertums entgegenzutreten. Die ablehnende Haltung gegenüber einem expansiven, bürokratischen und eingreifenden Staat kann allerdings insofern als alt-liberal bezeichnet werden, da *liberals* zu Zeiten des New Deal²² eher als BefürworterInnen eines Wohlfahrtsstaates hervortraten.

Seit den 1960er und 1970er Jahre hat sich das semantische Feld von *liberal* dann nochmals verlagert. Seither gelten AnhängerInnen des *Civil-Rights-Movement*, VietnamkriegsgegnerInnen und Angehörige neuer sozialer Bewegungen als *liberal*, hierzulande würden man sagen: links-liberal.²³ VertreterInnen eines politischen Liberalismus unterscheiden sich gegenwärtig von den sogenannten *libertarians*, die für eine

²⁰ Zur Frage *Welcher Liberalismus?* schreibt Norberto Bobbio in seiner Abhandlung über *die Zukunft der Demokratie*: „Der Liberalismus [...] ist eine geistige Bewegung, in der sich ganz unterschiedliche Denker zusammenfinden, von Locke über Montesquieu, Kant, Adam Smith, Humboldt, Constant, John Stuart Mill bis Tocqueville, um jetzt nur die Klassiker zu nennen. [...] Als ökonomische Theorie ist der Liberalismus Verfechter der freien Marktwirtschaft; als politische Theorie Verfechter eines Staates, der so wenig als möglich regiert oder, wie man heute sagt, des Minimalstaates, d.h. der auf das kleinste notwendige Maß reduziert ist“ (Bobbio 1988: 121).

²¹ Zum Liberalismusverständnis im US-amerikanischen Parteiensystem bemerkt Claus Leggewie: „Mit *liberals* wurden der linke, für amerikanische Verhältnisse etatistische Flügel der Demokraten und, nach ihrer Wanderung nach rechts, die links von der Partei stehenden Kräfte tituliert, die bis dahin eher als ‚radicals‘ bezeichnet worden waren und Linken oder Linksradiكالen im europäischen (freilich weniger marxistischen) Sinne am nächsten kommen. So wie in den 60er und 70er Jahren *radical*, ist heute *liberal* hauptsächlich als Etikett für die Linke im Umlauf, die in konservativer Sicht gleichwohl immer noch die Demokraten und ihre Anhänger in den ihnen nahestehenden Bewegungen, Gewerkschaften und Organisationen *in toto* umfasst“ (Leggewie 1997: 25).

²² Siehe dazu die Ausführungen zur politischen Theorie des US-amerikanischen Pragmatismus von John Dewey im Kapitel über *moderne Öffentlichkeitstheorien* (II.).

²³ Es können im Allgemeinen drei Phasen des US-amerikanischen politischen Liberalismus unterschieden werden: alt-liberal (19. und frühes 20. Jahrhundert); neu-liberal (New Deal Phase) und links-liberal (seit den 1960er Jahren) (vgl. etwa Leggewie 1997: 26).

uneingeschränkte freie Marktwirtschaft plädieren.²⁴ Wenn im Folgenden von einer Kritik am politischen Liberalismus gesprochen wird, sind deshalb meist kritische Einwände von linksliberaler und kommunitaristischer Seite gemeint. Linksliberale antworten mit ihrer kommunitaristischen Kritik am Liberalismus vor allem auf John Rawls' Theorie der Gerechtigkeit, die er 1970 vorgelegt und später in seiner kontraktualistischen Theorie eines neuen politischen Liberalismus weiter entfaltet hat.²⁵

Die Untersuchung deliberativer Politik basiert methodisch auf einer *textanalytischen Herangehensweise*, wie sie für einen kritisch hermeneutischen Ansatz maßgeblich ist.²⁶ Es kam darauf an, einschlägige Texte der politischen Theorie eigenständig zu erarbeiten und Diskurse, wie sie die gegenwärtige demokratie- und gesellschaftstheoretische Diskussion bestimmen, zu analysieren und in Bezug zum zentralen Untersuchungsgegenstand deliberativer Politik zu stellen. Dabei wurde ein *interdisziplinärer Anspruch* verfolgt, der sich in der Beschäftigung mit philosophischen und politischen Theorien, gesellschaftstheoretischen wie auch ökonomischen Erklärungsansätzen von Demokratie zeigt.²⁷

Die philosophische Problematik von Politik, das Verhältnisses von Theorie und Praxis, wurde versucht im Verlauf der Untersuchung kritisch zu reflektieren. Dieser Anspruch kommt etwa in der Unterscheidung von normativen und historisch-materialistischen Theorieansätzen oder der Auseinandersetzung mit der sogenannten ‚realpolitischen Lehre‘ zum Ausdruck.²⁸ Die vorliegende Diskussion deliberativer

²⁴ Als *libertarians* werden vor allem Vertreter neo-liberalen Denkens bezeichnet, wie etwa Robert Nozick (1976) oder Friedrich Hayek (1977).

²⁵ Über die Richtungsänderung, die Rawls von seiner *Theorie der Gerechtigkeit* (1975) zu seinem Entwurf eines neuen *politischen Liberalismus* (1998) vollzogen hat, gibt der Sammelband von Wilfried Hinsch (1997) Auskunft. Zu Rawls' explizitem Anspruch, seine Gerechtigkeitstheorie solle politisch und nicht metaphysisch sein, siehe Rawls (1993).

²⁶ Die Hermeneutik als Kunst der Auslegung – zurückgehend u.a. auf Dilthey – gilt als grundlegende Methode geisteswissenschaftlichen Verstehens im Gegensatz zum erklärenden Ansatz in den Naturwissenschaften. In der Soziologie grenzt Hermeneutik dementsprechend den kritisch-dialektischen gegenüber dem positivistischen Standpunkt ab. In der Politikwissenschaft wird dagegen methodisch zwischen drei Denkschulen, der normativ-ontologischen, der historisch-dialektischen und der empirisch-analytischen, unterschieden (vgl. etwa Mols/Lauth/Wagner 1996: 355ff.).

²⁷ Der interdisziplinäre Anspruch resultiert aus dem eigenen biographischen Bildungskontext als Diplom-Sozialökonomin. Die Anregungen für die Dissertation ergaben sich im Zusammenhang eines interdisziplinär ausgerichteten, sozialökonomischen Studienprojektes an der Hamburger Universität für Wirtschaft und Politik zum Thema *Globalisierung versus Regionalisierung* im Schwerpunkt *Internationale Beziehungen*. Die vorliegende Arbeit baut gewissermaßen auf den Diskussionen, die in diesem Arbeitszusammenhang geführt wurden, auf und trägt die eigenen Gedanken weiter.

²⁸ Demirovic kritisiert etwa an den rein normativen Demokratietheorien respektive einer normativen Argumentation, sie unterstelle, „was nicht per se schon feststeht, dass sie nämlich durch die Wahl des Gegenstandsbereiches sich bereits im Reich der Freiheit und Allgemeinheit bewegt, dem Bereich, der

Politik steht, indem sowohl normative, dialektische als auch empirische Herangehensweisen berücksichtigt werden, quer zur konventionellen Schulbildung innerhalb der politischen Theorie.

Abschließend soll noch angemerkt werden, dass versucht wurde, die weibliche Schreibweise zu verwenden, dieser Anspruch allerdings einige Schwierigkeiten mit sich brachte. Die Schreibweise des großen ‚I‘ wurde etwa an jenen Stellen vermieden, an denen nicht verleugnet werden sollte, dass Frauen in den jeweiligen Theorien nicht mitgedacht wurden – etwa in Platons Auffassung des Aufstieg *des Philosophen*. Dann gab es wiederum Begriffe – wie etwa die alte ‚Studentenbewegung‘ – deren Schreibweise angesichts der konkreten Beteiligung von Frauen äußerst diskutabel ist. Die Veränderung zur ‚StudentInnenbewegung‘ würde jedoch historisch verschleiern, dass in der Studentenbewegung der Geschlechterkampf thematisch deutlich hervorbrach respektive von Frauen thematisiert wurde. Eine neutrale oder *Gender*-Schreibweise sowie die fehlende Artikulation von politischer Tätigkeit und Beteiligung von Frauen, nicht nur in der Sprache, kann daher als exemplarische Problematik für eine ‚konkrete Beratung‘ herangezogen werden.

dem der Herrschaft entgegensteht. Usurpatorisch und dünkelfhaft ist auch die damit verkündete Entgensetzung von Sein und Sollen sowie die theoretische Unterstellung, Normen hätten einen Primat über die materiale Analyse des gesellschaftlichen Gesamtprozesses, die empirische Analyse verbliebe nur im Bereich der Notwendigkeit und arbeitete gleichsam sozialwissenschaftlich aus, was in den Normen philosophisch vorgedacht würde“ (Demirovic 1997: 9).

I. Philosophie und Politik

Das erste Kapitel widmet sich dem Verhältnis von Philosophie und Politik, das für den Zusammenhang von ‚Deliberation‘ und ‚Politik‘ grundlegend ist. Die neuen demokratiethoretischen Konzeptionen ‚deliberativer Politik‘ sind der Kritik ausgesetzt, sie seien philosophisch überhöht und abstrahierten von den konkreten Kontexten und Problemen, in welche die Menschen tagtäglich eingebunden und mit denen sie tatsächlich und materiell konfrontiert sind.

Um die grundsätzliche Problematik zwischen philosophischen Begründungsversuchen von Politik und der konkreten Konfliktsituation politischer Entscheidungsfindung fassbarer zu machen und dabei nicht in einer rein ideen- und theoriegeschichtlichen Erörterung politischer Philosophietradition zu verharren, wird sich zunächst auf das spannungsgeladene ‚Verhältnis von Philosophie und Demokratie‘ im Kontext der Moderne konzentriert (1.). Den Auftakt hierzu bildet Walzers Kritik an den philosophischen Begründungsansätzen von Demokratie, im Speziellen der Variante ‚deliberativer Demokratie‘. Walzer stellt die philosophische Wahrheitssuche der politischen Entscheidungsfindung gegenüber und plädiert quasi für einen ‚Vorrang der Demokratie‘ (1.1) vor der Philosophie.

Eine andere Einschätzung liefert Arendt, der zufolge der Konflikt zwischen Philosophie und Politik geradewegs aus der Trennung von Denken und Handeln, von Wissen und Tun resultiert. Arendt sieht den Ursprung der abendländischen politischen Philosophietradition in der Philosophie Platons begründet und konstatiert in der Moderne einen ‚Bruch mit dieser Tradition‘ (1.2). Das Politik- und Demokratieverständnis der politischen Philosophie seit Platon läuft – basierend auf der Trennung von Theorie und Praxis, von Denken und Handeln – auf eine Herrschaft der Vernunft im Namen von Wissen und Wahrheit hinaus. Zur Herrschaft ist in der Auffassung Platons nur legitimiert, wer Wissen besitzt, was im Umkehrschluss bedeutet, dass die ‚Unwissenden‘ zu Gehorsam verpflichtet sind und als ‚Ausführende‘ gelten.

Arendts Interpretation der Tradition politischer Philosophie hat dazu angeregt, unterschiedliche ‚Deliberationsansätze‘ der politischen Philosophie kritisch zu analysieren. Exemplarisch werden hierfür drei verschiedene ‚Typen klassischer Beratungsverhältnisse‘ (2.) in ihrer idealtypischen Form dargelegt: Der erste Beratungstypus ergibt sich aus der Forderung Platons, ‚Philosophen-Könige‘ sollten die Geschicke

des Staates lenken und bestimmen. Dieser elitäre, expertokratische Ansatz von Beratung wird als ‚Beratung durch Wissens-Eliten‘ (2.1) bezeichnet. In kritischer Intention wird diesem Beratungstypus eine Form ‚dialogischer Beratung‘ (2.2) gegenübergestellt, wie sie in der sokratischen Methode der *Maieutik*, der ‚Hebammenkunst‘, ihren Ausdruck findet. Die klassischen Beratungsansätze werden mit Kants Anspruch der Beratung nach Maßgabe der allgemeinen Vernunft als dritter Typus abgerundet. Hier findet sich insofern eine Konzeption von ‚Beratung als demokratischer Prozess‘ (2.3), da Kant nicht nur eine Demokratisierung des Philosophen-Königsatzes von Platon liefert und den ‚königlichen Völkern‘ einen öffentlichen Vernunftgebrauch zuspricht, sondern weil er, folgt man der Interpretation Arendts, grundsätzlich zu einem Neuverständnis politischer Philosophie beitrug. Anhand dieses Beratungstypus der Aufklärung sollen erste Kriterien gefunden werden, die zu einem Verständnis deliberativer Politik in partizipatorischer Absicht beitragen.

1. Zum Verhältnis von Philosophie und Demokratie

Für eine Problemorientierung zum Verhältnis von Philosophie und Demokratie sind zwei verschiedene gesellschafts- respektive politiktheoretische Betrachtungsweisen ausgewählt worden, die im Kontext der Moderne stehen: Zum einen die grundsätzliche Kritik von Walzer an den Neuentwürfen politischer Philosophie – speziell der Variante deliberativer Demokratietheorie – zum anderen die elementaren Gedanken, die das politische Denken Arendts angesichts der Erfahrungen zweier Weltkriege und ihrer Analyse totaler Herrschaftsformen charakterisieren.

Während Walzer aufgrund der von ihm konstatierten Diskrepanz zwischen der Philosophie als Wahrheitssuche und der Politik als konkreter Entscheidungsfindung philosophische Begründungsversuche von Demokratie ablehnt, problematisiert Arendt das Missverhältnis der Tradition klassischer Philosophie gegenüber dem Bereich der Politik. Arendt sieht den Anlass für den Konflikt zwischen Philosophie und Politik bereits in der griechischen Antike verankert. In der Feindseligkeit der Polis gegenüber der Tätigkeit der Philosophen einerseits sowie der Selbstprivilegierung der Philosophen gegenüber dem politischen Gemeinwesen andererseits liegt ihrer Auffassung nach die Diskrepanz zwischen Theorie und Praxis, d.h. zwischen der Philosophie und dem Bereich menschlicher Angelegenheiten, begründet. Es kommt Arendt

zufolge deshalb darauf an, das Verhältnis zwischen den beiden Bereichen in den Blick zu nehmen, und so widmet sie sich in ihrer Begründung politischer Theorie der Beziehung von Denken und Handeln und sieht in der menschlichen Fähigkeit der politischen Urteilskraft und dem Prinzip der Öffentlichkeit ein verbindendes Element.

1.1 Der Vorrang der Demokratie

„The Prestige of political philosophy is very high these days“ (PhD 379), schreibt Walzer Anfang der 1980er Jahre und bezieht sich auf die neu belebte Debatte innerhalb der politischen Theoriebildung, die Rawls mit seinem Entwurf einer *Theorie der Gerechtigkeit* (1975) eingeleitet hat. Was philosophische Theorien mit universellem Anspruch so attraktiv machten, sei „the possibility of finding objective truths, ‚true meaning‘, ‚right answers‘, ‚the philosopher’s stone‘, and so on“ (PhD 379). Das Erstarken der politischen Philosophie bewegte Walzer dazu, die Stellung des Philosophen in der Gesellschaft respektive der demokratischen Gemeinschaft genauer zu betrachten und das Verhältnis von Philosophie und Demokratie kritisch zu beleuchten.²⁹

Folgt man Walzer, so sind es die alten philosophischen Fragen und die gegensätzlichen, aber dennoch aufeinander verweisende Begriffspaare „between truth and opinion, reason and will, value and preferences, the one and the many“ (ebd.), die in dem Verhältnis zwischen Philosophie und Demokratie mitschwingen und gleichzeitig auf ein zentrales Problem hinweisen, das Walzer folgendermaßen ausdrückt: „Philosophers claim a certain sort of authority for their conclusions; the people claim a different sort of authority for their decisions“ (ebd.). Walzer diagnostiziert ein Spannungsverhältnis zwischen Philosophie und Demokratie, das seiner Ansicht nach daraus resultiert, dass beide Seiten verschiedene Quellen der Autorität für sich beanspruchten. Die Philosophie beanspruche Autorität für ihre Schlussfolgerungen, für ihre gemachten ‚Entdeckungen‘ oder ‚Erfindungen‘, indem sie sich auf ein besonderes Wissen berufe, welches der Philosoph erst dadurch erwerbe, dass er sich radikal von der Gesellschaft loslöst.³⁰

²⁹ Walzer hat seine Sichtweise des Verhältnisses von Philosophie und Demokratie vor allem in den Aufsätzen *Philosophy and Democracy* (PhD) (1981) sowie *A Critique of Philosophical Conversation* (1990) verdeutlicht.

³⁰ Siehe dazu ausführlich im Kapitel über *moderne Demokratietheorien* (III.) den Abschnitt über *Gesellschaftskritik als soziale Praxis*.

Das klassische Problem der politischen Philosophie drücke sich darin aus, dass der Philosoph, wenn er sich auf die Wahrheitssuche begibt, niemals ein Mitglied der politischen Gemeinschaft sein könne. Um die Wahrheit zu finden, müsse er sich von den alltäglichen gesellschaftlichen Gewohnheiten und Problematiken abwenden und einen Standpunkt außerhalb der demokratischen Gemeinschaft einnehmen: „He cannot be a participant in the rough and tumble politics of the city, but he can be a founder or a legislator, a king, a nocturnal councillor, or a judge – or, more realistically“, wie Walzer sinnbildhaft illustriert, „he can be an advisor to such figures, whispering in the ear of power“ (ebd. 381). Die Berufung der philosophischen Autorität auf ein außerhalb der Gesellschaft liegendes Wissen impliziert, dass die Suche nach Weisheit und Wahrheit im Gegensatz zu den Entscheidungen steht, die die Menschen aufgrund von tatsächlichen politischen und sozialen Konflikten tagtäglich innerhalb ihres Zusammenlebens treffen müssen.³¹

Geht man von diesem klassischen Beratungsverhältnis der politischen Philosophie aus, wie es von Walzer in kritischer Absicht dargelegt wird, nimmt der Philosoph eine beratende Stellung ein, die über der demokratischen Gemeinschaft der BürgerInnen steht. Doch um seine Weisheiten zu verkünden, ist auch ein Philosoph darauf angewiesen, mit der Gesellschaft, die er zunächst hinter sich gelassen hat, wieder in Kontakt zu treten. Die Spannung zwischen Philosophie und Demokratie tritt also just in dem Moment auf, wenn der Philosoph wieder zur Gemeinschaft zurückkehrt, um seine Wahrheiten zu implementieren: „He knows what ought to be done. He cannot just do it himself, however, and so he must look for a political instrument“ (ebd. 383). Ein formbarer, leicht zu überzeugender Herrscher und Fürst sei wahrscheinlich die einfachste Methode, um die gesellschaftlichen Entwürfe des Philosophen durchzusetzen, so Walzer. Doch gerade innerhalb dieses autoritären Verständnisses von Wissen und Wahrheitssuche offenbare sich der Widerspruch gegenüber einer demokratischen Gesellschaft, die auf dem Prinzip der Volkssouveränität gründet und sich, anders als die Philosophie, auf die Autoritätsquelle der Selbstgesetzgebung und -bestimmung beruft.

³¹ Walzer betont in einem Interview, dass er Politik nicht durch Philosophie ersetzen wolle, wie dies von anderen Kollegen der politischen Theorie scheinbar angestrebt werde: „Im übrigen glaube ich, dass gerade die politischen Philosophen, die sich abstrakten Reflexionen hingeben, Politik in Wirklichkeit nicht mögen. Deswegen lesen sie oft auch ganz andere Dinge. Die Politik ist eine komplizierte und eine offene Angelegenheit, sie ist voller unbeendbarer Konflikte und erzeugt nicht den rationalen Konsens, den Philosophen anstreben – kurz, sie lässt sich nicht kontrollieren“ (Althaus/Hartmann 1999: 141).

In einer modernen demokratischen Gesellschaft „the people’s claim to rule does not rest upon their knowledge of truth” (ebd.), wie Walzer schreibt, sondern ihr demokratischer Anspruch ergebe sich vielmehr aus ihrem Status, nämlich dass sie es sind, die unter den Gesetzen leben müssen: „They are subjects of the law, and if the law is to bind them as free men and women, they must also be its makers“ (ebd.). Das philosophische Prinzip der Wahrheitssuche stehe dem demokratischen Prinzip der Volkssouveränität in der Konfrontation von Wahrheit und Meinung gegenüber: „Truth is one, but people have many opinions; truth is eternal, but people continually change their minds“ (ebd.). Das Paradoxon, welches Walzer verdeutlichen will, liegt in dem Entscheidungsrecht, das den BürgerInnen in demokratischer Manier zugesprochen wird, und in dem Anspruch, die richtige Entscheidung zu kennen. Aus radikal demokratischer Perspektive hätten, so Walzer, die BürgerInnen insofern, da sie AbsenderInnen wie AutorInnen der Grundrechte sind, auch das Recht, sich möglicherweise falsch zu entscheiden. Von einem philosophischen Standpunkt aus gesehen könne es jedoch niemals ein Recht geben, falsch zu handeln. So finden sich innerhalb der politischen Philosophie zahlreiche Begründungen, die Macht der BürgerInnen einzuschränken: „First, that the power of the people ought to be limited by the rightness of what they do; and second, that someone else ought to be empowered to review what the people do and step in when they move beyond those limits“ (ebd. 387).

Walzer problematisiert zum einen den elitären Standpunkt des Philosophen, den er gegenüber einer demokratischen Gemeinschaft einnimmt, wenn er von sich behauptet, er selbst hätte das beste gesellschaftliche und politische Konzept entdeckt oder konstruiert. Zum anderen zeigt er sich aber auch kritisch gegenüber Auffassungen von Demokratie, welche die ‚rationale‘ Beratung unter BürgerInnen als Kern des demokratischen Prozesses ansiedeln. Er kommt zu der Schlussfolgerung: „Democracy has no claims in the philosophical realm, and philosophers have no special rights in the political community. In the world of opinion, truth is indeed another opinion, and the philosopher is only another opinion maker” (ebd. 397).

Walzer nimmt in seiner kommunitaristischen Begründung einer partizipatorischen Demokratie, wie sie später im Kapitel über *moderne Demokratietheorien* (III.) noch näher erläutert wird, sowohl gegenüber der Tradition politischer Philosophie im Allgemeinen als auch gegenüber der neuen Variante deliberativer Demokratietheorie im

Speziellen eine stark partizipatorische und anti-elitistische Haltung ein.³² An den neuen Konzeptionen politischer Philosophie ist seiner Auffassung nach vor allem kritikwürdig, dass sie das Spannungsverhältnis zwischen Philosophie und Demokratie zugunsten philosophischer Abstraktionen und einer Betonung von Vernunftkriterien aufzulösen suchten.³³ Walzer zeigt sich reserviert gegenüber universell ausgerichteten, theoretischen Begründungsversuchen des Politischen, die in ihrer Abstraktheit von den partikularen Kontexten der Menschen abstrahierten.³⁴ Er plädiert demgegenüber quasi für einen Vorrang der Demokratie vor der Philosophie, löst mit dieser Privilegierung allerdings den von ihm thematisierten Widerspruch zwischen dem philosophischen Prinzip der Wahrheitssuche und dem demokratischen Prinzip der Selbstbestimmung nicht auf, sondern entscheidet sich zugunsten der Demokratie.³⁵

In Walzers Betrachtungsweise des Verhältnisses von Philosophie und Demokratie wird die Deliberation, verstanden als philosophisches Rasonnieren und dem Bestreben nach Wahrheit, der konkreten Entscheidungsfindung von Menschen im alltäglichen sozialen und politischen Leben gegenübergestellt. Der Philosoph hat Walzer zufolge zwar ein Recht auf Wahrheitssuche, gesellt er sich jedoch unter die Menschen, wird seine entdeckte Wahrheit zu einer einfachen Meinung, wie die aller anderen. Die Gesellschaftsmitglieder wiederum bleiben bei Walzer in ihren partikula-

³² Die Bezeichnung der politischen Theorie Walzers als einer „kommunitaristischen Theorie partizipatorischer Demokratie“ wird von Michael Haus (2000: 169) übernommen. Zur anti-elitistischen und demokratischen Haltung von Walzers politischer Theorie siehe vor allem Galston (1989); Buchstein/Schmalz-Bruns (1992) sowie Bluhm (1993).

³³ Walzer erblickt in der ‚Renaissance‘ der politischen Philosophie eine neue Form der Verbindung zwischen philosophischem Wissen und politischer Entscheidung. Für ihn ist nicht verwunderlich, dass sich die Neubelebung politischer Philosophie vor allem in der Rechtslehre ereignet hat: „In a settled democracy, with no revolution in prospect, judges are the most likely instrument of philosophical reformation“ (PhD 388). Das Spannungsverhältnis zwischen Philosophie und Demokratie zeige sich derzeit signifikant auf speziell einer der Ebenen der politischen Gewalten, nämlich der Judikativen. Die richterliche Gewalt habe eine besondere Affinität zum philosophischen Diskurs inne, da sie von sich behauptet, „aufgrund der Einsicht in das Richtige oder in das zur Hervorbringung des Richtigen Notwendige [...] die Entscheidungen der politischen Mehrheit zu korrigieren oder die Voraussetzungen für einen rationalen politischen Prozess festzuschreiben“ (Haus 2000: 176).

³⁴ Es sind jedoch nicht nur die universalistischen Theorien, die Walzer dafür kritisiert, dass sie ihre ‚entdeckten‘ Erkenntnisse in die Gesellschaft hineintragen müssten und dabei unwillkürlich auf Vermittlungsprobleme stoßen. Walzers Kritik gegenüber philosophisch begründeten Beschränkungen des demokratischen Willensbildungsprozesses richtet sich ebenso auf prozedurale Kriterien, die eine Einschränkung realer politischer Kommunikation insofern bedeuten, dass sie bestimmte Rationalitätsstandards vorgeben (vgl. Walzer 1990).

³⁵ Der ‚Vorrang der Demokratie vor der Philosophie‘ wird derzeit noch von einem weiteren prominenten Vertreter der postmodernen Gesellschaftstheorie vertreten: Richard Rorty. Während Walzer jedoch die Theorie des politischen Liberalismus von Rawls gerade aufgrund ihrer philosophischen Abstraktheit ins Visier nimmt, versucht Rorty entgegengesetzt geltend zu machen, „dass Rawls im Anschluss an Dewey nachgewiesen hat, wie die liberale Demokratie ohne philosophische Voraussetzun-

ren Alltagserfahrungen und Überzeugungen verankert und treffen ihre Entscheidungen aufgrund ihrer jeweiligen Kontexte. Für Walzer ist die tatsächliche Partizipation der Menschen am politischen Prozess für eine funktionierende und lebendige Demokratie entscheidend. Er räumt deshalb ein, dass entgegen eines abstrakten Vernunftpostulats der endgültig entdeckten und gefundenen Wahrheit, die Möglichkeit einer falschen Entscheidung anerkannt werden sollte. Dem Verhältnis von demokratischer Deliberation und Entscheidungsfindung sowie der Möglichkeit der Revidierbarkeit politischer Entscheidungen aufgrund besseren Wissens wird in den künftigen Ausführungen weiter nachgegangen. Voraussetzung dafür aber ist zunächst eine Reflexion darauf, wie die Diskrepanz zwischen Philosophie und Politik bislang in der abendländischen Tradition politischer Philosophie begründet wurde.

1.2 Der Bruch mit der Tradition politischer Philosophie

Das Verhältnis zwischen Philosophie und Politik, zwischen der Sphäre des Denkens und der des Handelns, kann als wesentliches Thema der politischen Theorie Arendts betrachtet werden.³⁶ Ihre politiktheoretischen Auffassungen sind dadurch geprägt, dass sie sich kritisch mit der Moderne und dem Aufkommen totaler Herrschaftsformen im 20. Jahrhundert auseinandersetzt.³⁷ Arendt hegt nach den Erfahrungen des Zweiten Weltkrieges grundsätzliche Zweifel an den philosophischen und politischen Traditionen Europas, die den totalitären Entwicklungen weder entgegenwirken, noch diese adäquat und wirklich begreifen konnten. Wie konnte es sein, fragte sie sich, dass aufgeklärte Intellektuelle, wie auch ihr philosophischer Lehrer Martin Heideg-

gen auskommen kann“ (Rorty 2001: 88).

³⁶ Siehe dazu u.a. Heuer (1993) sowie Beiner (1998). Arendt hielt 1954 einen dreiteiligen Vortrag mit dem Titel *Das Problem von Handeln und Denken nach der Französischen Revolution*. Arendt verzichtete aufgrund der umfangreichen Arbeiten an der *Vita activa* (1996) auf eine Veröffentlichung dieser Vorträge. Der dritte Teil über *Philosophie und Politik* (PhiP) wurde deshalb posthum 1990 erstmals in der Zeitschrift *Social Research* und 1993 in deutscher Sprache in der *Deutschen Zeitschrift für Philosophie* abgedruckt.

³⁷ Arendts Kritik an der Moderne orientiert sich stark an Heideggers Philosophie, die von der Fortschritts- bzw. Technikkritik seiner Zeit geprägt ist (vgl. dazu Safranski 1997: 437ff.). Allerdings unterscheidet sich Arendts Kritik von der Heideggerschen in einem wesentlichen Punkt: Arendt verfügt über eine Auffassung der Moderne, wonach das Vordringen der Ökonomie, der Technik und des Gesellschaftlichen in den öffentlichen Raum diesen zunehmend gefährden und politisches Handeln dem Prozessdenken und der Zweck-Mittel-Logik dieser Bereiche unterworfen wird. Sie verbleibt jedoch nicht in einer negativen Anschauung oder gar einer anti-modernen Haltung, sondern setzt dieser Entwicklungstendenz ein emphatisches Verständnis von Politik entgegen, das auf die Handlungsfähigkeit und politische Urteilskraft der BürgerInnen setzt. Arendt begreift nicht nur das Denken, sondern Menschheitsgeschichte an sich als offenen Prozess, wo Neues immer wieder möglich ist. In diesem Sinne thematisiert sie auch das neuzeitliche Problem von Revolutionen und politischen Gründungsprozessen (vgl. etwa RuF; ÜR).

ger, sich mit ihrem offenen Denken in den Dienst einer totalitären Politik und der Diktatur stellten? Hinsichtlich dieser Überlegungen schlussfolgert einer der bekanntesten Arendt Biographen: „Die Philosophie als Krönung der Wissenschaften, als Feld der Weisheit und der Wahrheitssuche, die das europäische humanistische Denken geprägt hatte, konnte offenbar nicht garantieren, dass humanistisches Denken und Handeln erhalten blieb“ (Heuer 1993: 378).

Für ein Verständnis der politischen Theorie Arendts sind im Wesentlichen zwei Aspekte entscheidend: Zum einen hat Arendt zufolge die abendländische Tradition politischen Denkens einen klar datierbaren Anfang: „Sie beginnt mit den Lehren Platos und Aristoteles“ und hat „in den Theorien von Karl Marx ein ebenso definitives Ende gefunden“ (ZVZ 23). Den Anfang der Tradition setzte Platon in der *Politeia*, oder wie Arendt genauer ausführt, „im Höhlengleichnis, das, weil es weder von Philosophie noch von Politik an sich handelt, sondern von der Beziehung zwischen ihnen, den eigentlichen Kern von Platos politischer Philosophie darstellt“ (ebd.). Die politische Tradition begründend beginnt Platons Höhlengleichnis mit der Auffassung, dass der nach wahren Sein, nach Weisheit und Wahrheit strebende Philosoph die Höhle des Alltäglichen, die durch Dunkelheit, Verwirrung und Täuschung gekennzeichnet ist, verlassen muss, um den klaren Himmel, an dem die ewigen Ideen erscheinen, zu entdecken. Am Ende dieser Tradition stehe Marx’ Behauptung, „dass Philosophie und die Wahrheit der Philosophen nicht außerhalb der ‚Höhle‘ menschlicher Angelegenheiten, sondern in ihrem Bereich und in der allen Menschen gemeinsamen Welt beschlossen liegt“ (ebd.). Politik wurde bis zu dem von Arendt konstatierten Bruch mit der Tradition, so ihre Kritik, am Maßstab der Philosophie gemessen, anstatt dass sich die politische Philosophie der Politik als Politik zuwandte. Arendt setzt deshalb dazu an, die Traditionsbestände einer unpolitischen Philosophie und einer untheoretischen Politik zu hinterfragen. Sie spürt den Quellen politischen Denkens mit dem Anliegen nach, die strukturell fixierte Trennung zwischen Philosophie und Politik, zwischen Denken und Handeln, zu durchbrechen.³⁸

³⁸ Arendt zufolge kann nur noch punktuell auf die klassische politische Philosophie und auf Traditionen politischen Denkens zurückgegriffen werden. In diesem Sinne nimmt sie die Metapher Walter Benjamins vom ‚Perlentauchen‘ auf, um ihre Suche nach den verlorenen Traditionsbeständen und ihr partielles Bergen von verschütteten Ideen zu erläutern (vgl. MfZ 229ff.): „Das Denken, genährt aus dem Heute, arbeitet mit den ‚Denkbruchstücken‘, die es der Vergangenheit entreißen und um sich versammeln kann. Dem Perlentaucher gleich [...] taucht es in die Tiefen der Vergangenheit. Aber nicht um sie so, wie sie war, zu beleben und zur Erneuerung abgelebter Zeiten beizutragen. Was dies

Zum anderen geht Arendt in ihrer politischen Theorie von einer Krisensituation aus, die ihrer Ansicht nach seit der Neuzeit mit dem Siegeszug des *homo faber* beginnt und im Ersten Weltkrieg und dem Aufkommen totaler Herrschaft vollendet wurde. Die Bedingungen politiktheoretischen Denkens zeigen sich, folgt man ihrer Deutung, als in doppelter Weise prekär: Es gehört zu Arendts grundlegender Auffassung, dass nach ‚Auschwitz‘ keine Möglichkeit mehr vorhanden ist, an das politische Denken der klassischen Tradition anzuknüpfen (vgl. dazu Lambrecht 1998a: 449f.). Außerdem konstatiert sie eine Bedrohung respektive ein Verschwinden des öffentlich-politischen Bereiches. Aufgrund dieser doppelten Verlustsituation muss politisches Denken prinzipiell über die eigenen Bedingungen seiner Ermöglichung reflektieren. Arendt intendiert in dieser Hinsicht ein politisches Denken zu eröffnen, welches Politik in seiner Spezifik, nämlich als gemeinsamen öffentlichen Raum thematisiert, und nicht unter die Interessen der Philosophie subsumiert. Ihre Erörterungen über die Bedingungen der Möglichkeit von Politik in der Moderne lotet sie dabei unter Rekurs auf die Antike und den Demokratievorstellungen der antiken Polis aus.³⁹

Mit ihrem Verweis auf die antike Polis versucht Arendt einen Maßstab außerhalb der „fragwürdigen Traditionsbestände“ (ZVZ 379) zu finden und eine Wiederermöglichung politischer Theorie anzustreben, die ohne konkrete Lösungsvorschläge etwa institutioneller Art operiert. Gerade in Anbetracht der Bedingungen des politischen Denkens in der Moderne fordert sie ein „Denken ohne Geländer“ (Iwv 110), ein politisches Denken, dass weder sofort auf seine Nutzfunktion und Anwendbarkeit überprüft wird noch eine quasi therapeutische Beratungsfunktion übernimmt, sondern zum Selber-Denken ermutigt.

Denken leitet, ist die Überzeugung, dass zwar das Lebendige dem Ruin der Zeit verfällt, dass aber der Verwesungsprozess gleichzeitig ein Kristallisationsprozess ist, [...] neue kristallisierte Formen und Gestalten entstehen, die, gegen die Elemente gefeit, überdauern und nur auf den Perlentaucher warten, der sie an den Tag bringt: als ‚Denkbruchstücke‘, als Fragmente oder auch als die immerwährenden ‚Urphänomene‘“ (ebd. 242).

³⁹ Nach den Voraussetzungen und Bedingungen des Politischen sowie nach der Ermöglichung politischen Denkens zu fragen, kann als Hauptanliegen Arendts betrachtet werden. So schreibt sie selbst über die Funktion ihrer politischen Essays, sie seien Übungen im politischen Denken, „und ihr einziges Ziel ist, Erfahrung darin zu erwerben, *wie* man denkt. Sie enthalten keine Vorschriften darüber, was gedacht werden soll oder welche Wahrheiten hochzuhalten wären, und schon gar nicht wollen sie den gerissenen Faden der Tradition wieder zusammenknüpfen oder einige modische Surrogate erfinden, mit denen die Lücke zwischen Vergangenheit und Zukunft geschlossen werden könnte“ (ZVZ 18).

2. Typen klassischer Beratungsverhältnisse

Arendts Bezüge auf die antike Polis sind nicht nur als Korrektiv gegenüber den Problematiken der Moderne zu verstehen, sondern können als grundsätzliche Kritik an der Tradition und der Herrschaftsauffassung klassischer politischer Philosophie gedeutet werden. Der Konflikt zwischen Philosophie und Politik nimmt ihrer Auffassung nach in der Selbstprivilegierung der Philosophen gegenüber der Stadt, d.h. dem politischen Gemeinwesen, seinen Ausgang und findet in der politischen Philosophie Platons seine Fundierung. Basierend auf Arendts Darlegung und ihrem Hinterfragen der Traditionsbestände politischer Philosophie werden nachfolgend drei Beratungsverhältnisse systematisch voneinander unterschieden: Beratung durch Wissens-Eliten (2.1), dialogische Beratung (2.2) sowie Beratung als demokratischer Prozess (2.3). Alle drei Beratungstypen sind, um sie deutlich voneinander abzugrenzen, idealtypisch zugespitzt und dienen dazu, unterschiedliche Formen der Beratung offen zu legen. In dem letzten Beratungstypus fließen Merkmale der beiden anderen klassischen Theorien ein, was dazu führt, dass mit diesem demokratischen Beratungsansatz der Aufklärung erste Kriterien aufgezeigt werden, die für eine Konzeption deliberativer Politik in partizipatorischer Intention entweder verworfen oder grundlegend weiter verfolgt werden sollen.

2.1 Beratung durch Wissens-Eliten

Für Arendts Interpretation der politischen Philosophie Platons stellt das Höhlengleichnis eine zentrale Metapher dar (vgl. Bluhm 1999).⁴⁰ Es wird hier als philosophische Grundlegung eines Beratungsentwurfs betrachtet, welcher zwar die Idee des Guten als Basis wie auch als Ziel hat, jedoch wesentlich elitäre Züge trägt.⁴¹

⁴⁰ Siehe dazu ausführlich die Aufsätze von Villa (1998) und Bluhm (1999), die sich mit den unterschiedlichen Variationen der Interpretation des Höhlengleichnisses sowie der Deutung des Sokrates bei Arendt und Leo Strauss beschäftigen. Die Theorien Arendts und Strauss' haben gemeinsam, dass sie beide stark von dem emphatischen Begriff des Denkens von Heidegger geprägt sind, und dass sie von einer Krisensituation der europäischen Moderne nach dem Ersten Weltkrieg ausgehen, wobei trotz allen Verlustes die Chance eröffnet wird, die Tradition und Möglichkeiten politischer Philosophie neu zu überdenken. Um politisches Denken wieder zu ermöglichen, rekurrieren Arendt wie auch Strauss auf die politische Philosophie der griechischen Antike. Während Strauss sich jedoch fundamental und generell auf die Antike als Ordnungsmodell der Moderne bezieht und einen Anschluss an sie *wieder* ermöglichen will, entwickelt Arendt ihr Konzept weitestgehend als Bruch mit der Tradition und strebt etwas Neues an (vgl. Bluhm 1999). Arendt bezieht sich an zahlreichen Stellen ihres Werkes auf das Höhlengleichnis Platons: vgl. vor allem PhiP 394ff.; ZVZ 47ff., 173ff., 180f., 320f., 329f.; VA 31; 92f.; Arendt/Jaspers 1993: 324f.

⁴¹ In Platons Ideenlehre ragt die Idee des Guten heraus, welche im Staatsmodell der *Politeia* (2000) ihren Ausdruck findet. Der Zweck des Staates ist bei Platon nichts anderes als die Verwirklichung des

Das Höhlengleichnis, in dem Platon „eine Art konzentrierter Biographie des Philosophen zu geben beabsichtigt“ (PhiP 394), umfasst vier ‚Kehrtwendungen‘, die für den Werdegang des Philosophen entscheidend sind.⁴² Erst dann, wenn der Philosoph alle Kehrtwendungen vollzogen hat, nach Platon im ungefähren Lebensalter von fünfzig Jahren, ist er am Ziel der Erkennung des Guten angelangt und zum Philosophen-Königtum, zur Führung des Staates und der Menschen in ihm befähigt.⁴³ Die Höhle steht bei Platon sinnbildlich für den Bereich menschlicher Angelegenheiten – *ta ton anthropon pragmata* –, für die Alltagswelt, die durch Dunkelheit, Verwirrung und Täuschung gekennzeichnet ist.⁴⁴ Der nach Wahrheit und der Idee des Guten strebende Mensch, der Philosoph, muss sich in der Auffassung Platons zunächst von den Dingen abwenden, die zum Zusammenleben der Menschen in einer gemeinsamen Welt gehören. Er muss der Höhle des Alltäglichen entsteigen, um den klaren Himmel

Guten. Das Gute liege zwar in allen Menschen begründet, allerdings hält Platon nur die wahrheitsliebenden Philosophen für befähigt, das Gute wirklich zu erkennen und zu erlangen. Entsprechend hoch sind die Anforderungen für die Ausbildung der Philosophen, die nach Platon den guten Staat führen sollen. Entgegen einer wesensmäßigen Bestimmung des Guten entwickelt Platon in seinen Sokrates Dialogen der *Politeia* drei Gleichnisse, die sinnbildhaft die Idee des Guten verdeutlichen sollen. Im Sonnengleichnis wird das Gute mit der Sonne verglichen. Beide gelten als ein vermittelndes drittes Element: So wie das Licht der Sonne als Drittes zwischen Sehen und Gesehenwerden, fungiert das Gute als ein Drittes zwischen Denken und Sein. Im Liniengleichnis wird das Gute als ‚voraussetzungsloser Anfang‘ bestimmt, während das Höhlengleichnis den mühsamen Aufstieg zu jenem Guten verdeutlichen soll.

⁴² Nachfolgend wird sich im Wesentlichen auf Arendts Interpretation des Höhlengleichnisses bezogen. Hinsichtlich des Werdegangs des Philosophen gibt es vielfältige andere Deutungen, die bspw. den Aufstieg des Wahrheitssuchenden stärker als Abstraktionsprozess und Erkenntnisgewinn interpretieren. Arendt hingegen kommt es für ihre eigene theoretische Ausarbeitung eher darauf an, das von ihr problematisierte Verhältnis von Philosophie und Politik zu demonstrieren. Während Arendt allerdings von drei ‚Kehrtwendungen‘ spricht (vgl. PhiP 394), wird in der hier vorgelegten Darlegung von vier Wendungen des Philosophen ausgegangen.

⁴³ In der Praxis der von Platon gegründeten Akademie sah der Werdegang des Philosophen folgendermaßen aus: Das Studium des Philosophen bestand aus einem theoretischen und praktischen Teil. Der erste Abschnitt stellte das Studium des Quadriviums, d.h. Arithmetik, Geometrie, Astronomie und Harmonik, dar, welches vom 20.-30. Lebensjahr absolviert wurde und als wesentliche Voraussetzung für das daran aufbauende Studium der Dialektik galt (im Alter von 30-35 Jahren). Bis zum 50. Lebensjahr wurde das dialektische Studium durch einen Aufenthalt in der Alltagswelt unterbrochen, damit der Philosoph sich wieder den menschlichen Angelegenheiten zuwenden konnte. Die Reife zum Philosophen-Königtum erhielt man daher erst nach Absolvierung des theoretischen und praktischen Teils, d.h. nach Platons bildungswissenschaftlichen Zeitplan im Alter von 50 Jahren (vgl. Ferber 1995: 47).

⁴⁴ Arendt verweist darauf, dass es sich ihrer Ansicht nach bei der Darstellung der Höhle von Platon um eine bewusste Antwort auf Homers Beschreibung im 11. Buch der Odyssee handelt. Im Höhlengleichnis fallen Schlüsselworte wie Schatten oder Bild, die bei Homer als Bezeichnung des Fortlebens der schattenhaften Seelen nach dem Tode in der Unterwelt des Hades verwendet werden. Die Unwissenheit und Sinnlosigkeit der Menschen in der Höhle, wie sie Platon in seinem Höhlengleichnis darlegt, würden, so Arendt, den schattenhaften und substanzlosen Bewegtheiten dieser Seelen entsprechen. Verglichen mit dem Himmel und der Sonne sei im Gleichnis von Platon die Erde eine Art Hades und das Wahre und Wirkliche liege nicht in der Welt begründet, sondern zeige sich am Himmel der Ideen. Folgt man Arendt, findet die erste Umkehrung somit nicht in der Höhle, sondern bereits mit der Umstülpung des homerischen Mythos statt. Es ist, „als ob die Unterwelt des Hades zur Erdober-

zu entdecken, der sich über der Höhle wölbt und an dem die ewigen Ideen erscheinen.

Die ersten beiden Wendungen, die Platon beschreibt, finden in der Höhle selbst statt: Die Höhlenbewohner sind an Schenkeln und Hals angekettet und vermögen aufgrund ihrer Fesseln nur nach vorne zu blicken, wobei ihre Augen gebannt auf eine Wand starren, auf der Schatten von Dingen erscheinen. Die erste Kehrtwendung erfolgt durch eine Befreiung von den Fesseln, die zweite in dem Moment, wenn der nun Befreite die Kraft findet, sich umzukehren und hinter einer Balustrade, auf der Dinge stehen, ein Feuer erblickt. Das Feuer beleuchtet die Dinge, so dass deren Schatten auf die Höhlenwand projiziert werden. Die zweite Kehrtwendung gleicht der eines Theoretikers und Wissenschaftlers, der die alltäglichen Meinungen hinterfragen und herausfinden will, wie die Dinge wirklich sind, ungeachtet dessen, was die allgemeine Meinung der Leute ist. Im Höhlengleichnis stellen die Abbildungen auf der Wand die Meinungen, die *doxai* der Höhlenbewohner dar, die jedoch auch gleichzeitig deren ‚Entstellungen‘ sind, so Arendt, denn der Begriff *doxa* habe im altgriechischen Sprachgebrauch, anders als die deutschsprachige Übersetzung in ‚Meinung‘, den starken Beiklang des rein ‚Sichtbaren‘ (vgl. ebd.). Die Schattenbilder an der Wand sind das, was den Menschen erscheint. Wollen sie die Dinge erblicken, wie sie wirklich sind, „müssen sie sich umdrehen, d.h. ihre Haltung verändern, weil [...] jede *doxa* von der Stellung des einzelnen in der Welt abhängt und ihr entspricht“ (ebd.).

Der ‚wahre Philosoph‘ gibt sich jedoch nicht damit zufrieden, die Dinge zu erkennen, wie sie wirklich sind und in der Höhle zu verbleiben, sondern er versucht darüber hinaus herauszufinden, woher das Feuer, das Licht der Erscheinungen kommt und was die Ursachen der Dinge sind. Dieser Entdeckungsdrang ist der Auslöser für die dritte Kehrtwendung im Höhlengleichnis: Der von den Fesseln Befreite entdeckt einen Treppenaufgang aus der Höhle, der ihn zum klaren Himmel führt, an dem die Ideen erstrahlen, „die ewigen Wesenheiten der vergänglichen Dinge und der sterblichen Menschen, die von der Sonne beleuchtet werden“ (ebd. 395). Er findet eine Landschaft ohne Dinge oder Menschen vor und erblickt die Idee der Ideen. Dieser Augenblick ist, so Arendt, sicherlich der Höhepunkt des Philosophenlebens, doch gleichzeitig nimmt die Tragödie des philosophischen Werdeganges ihren Lauf, da am Höhepunkt angelangt gleichzeitig der Abstieg des Philosophen beginnt. Der Philo-

fläche hinaufgestiegen wäre“ (ZVZ 48).

soph ist trotz seines besonderen Bildungsweges ein sterblicher Mensch, was bedeutet, dass er für einen kurzen Augenblick die Wahrheit erblicken kann, es ihm jedoch nicht möglich ist, in dieser Situation zu verbleiben. Er muss wieder in die Höhle als sein irdisches Heim zurück und sich dort den menschlichen Angelegenheiten zuwenden. Die Tragödie des Abstieges drückt sich darin aus, dass der Philosoph sich fortan in der alltäglichen Welt nicht mehr zurechtfindet und sich aufgrund dessen auch nicht mehr zu Hause fühlen kann. Die vierte Umwendung besteht also darin, das Reich der ewigen Urbilder zu verlassen und sich wieder im Bereich vergänglicher Dinge und sterblicher Menschen zu bewegen.

Die Kehrtwendungen bringen, und das ist wohl eine der Kernaussagen des Höhlengleichnisses, nicht nur neue Entdeckungen und Erkenntnisse mit sich, sondern jeder Wendepunkt wird von einem Verlust der Sinneswahrnehmungen begleitet. Der neugierige Philosoph, der sich von den Fesseln befreien und den täuschenden Abbildungen den Rücken kehren will, war Zeit seines Lebens an die Dunkelheit der Höhle gewöhnt, so dass bei jeder Kehrtwendung eine Blendung der Augen eintritt. Zunächst, als er das Feuer erblickt, das die Schatten der Dinge erwirkt, und schließlich durch das Licht der Sonne.

Bei seiner Rückkehr in die Welt des Alltäglichen hat der Philosoph nicht nur den Seh Sinn, sondern auch den Gemeinsinn fast gänzlich verloren, denn, geblendet vom Licht der Sonne muss er sich seinen Weg in der Dunkelheit der Höhle bahnen und sich dem Dämmerlicht anpassen, um die schattenhaften Bilder wahrzunehmen, die den Geist der Höhlenbewohner beschäftigen. Menschen, die alle Sinne verloren haben, gelten gemeinhin als verrückt, nicht mehr zurechnungsfähig, nicht mehr den Menschen umgänglich. Das bedeutet für den von der Alltagswelt entrückten Philosophen, dass jeglicher Versuch, den Höhlenbewohnern zu erläutern, dass es etwas außerhalb ihrer Höhle und ihrer Wahrnehmung und scheinbaren Meinungen gibt, sowie dass der Grund des Seins außerhalb der Höhle zu finden ist und somit alles in der Höhle hinterfragt werden kann, schlichtweg zum Scheitern verurteilt ist. Die Höhlenbewohner schenken dem sinnesberaubten Philosophen keinen Glauben, und Arendts Interpretation folgend befindet sich der zurückkehrende Philosoph gerade deshalb in Gefahr, „weil er seinen Gemeinsinn verloren hat, der nötig ist, um sich in einer allen gemeinsamen Welt zu orientieren, und darüber hinaus, weil das, was er in seinem Denken birgt, dem Gemeinsinn der Welt widerspricht“ (ebd.).

Deutlicher als im Höhlengleichnis, so die Auffassung Arendts, konnte von Platon die Trennung von Philosophie und Politik, von Denken und Handeln nicht ausgedrückt werden. Das eine, die Entdeckung der Wahrheit und der richtigen Erkenntnis, erhält man nur auf Kosten des Verlustes des anderen, des Gemeinsinns und der Urteilskraft in der Welt der menschlichen Angelegenheiten. Wendet man sich der philosophischen Tätigkeit des Denkens zu, verliert man den Orientierungs- und Handlungssinn für die politischen, d.h. allgemeinen menschlichen Angelegenheiten. Ein Verbleiben in der Höhle des Alltäglichen bedeutet zwar, dass der beschwerliche und gefahrenreiche Aufstieg des Erkennens und Wissen-Wollens nicht auf sich genommen werden muss. Allerdings werden die Menschen in ihrer alltäglichen Umgebung darauf reduziert, tagaus, tagein die gleichen Tätigkeiten zu verrichten, in ihren Trugbildern verhaftet zu bleiben und keinen Maßstab des kritischen Hinterfragens der sie umgebenden Dinge und des eigenen Seins zu erlangen.

Arendt zufolge gehört es zu den befremdenden Aspekten des Höhlengleichnisses, dass Platon die Bewohner als „erstarrt, vor einer Wand angekettet und ohne jede Möglichkeit, irgend etwas zu tun oder miteinander zu sprechen“ (ebd.) dargestellt hat. Die beiden politischen Tätigkeiten des Sprechen und des Handelns seien, so Arendts Kritik, in der Geschichte auffällig abwesend, wobei die Höhlenbewohner nicht ganz in Unerfahrenheit belassen werden. Sie erhalten eine Fähigkeit, die sie gemeinsam mit dem Wahrheitssuchenden teilen: „Sie werden von Plato als potentielle Philosophen hingestellt, die in Dunkelheit und Unwissenheit mit dem einen Ding beschäftigt sind, mit dem sich der Philosoph in der Helligkeit und vollem Wissen befasst“ (ebd.). Für Arendts Interpretation des Höhlengleichnisses ist es demnach entscheidend, dass in dieser sinnbildhaften Darlegung des Verhältnisses von Philosophie und Politik nicht eine Darstellung der Philosophie vom Standpunkt der Politik vorgenommen wird, sondern es Platon vielmehr darum geht, den Bereich menschlicher Angelegenheiten vom Standpunkt der Philosophie aus zu betrachten und aufzuzeigen, dass im Bereich der Philosophie die Maßstäbe für die Politik zu finden sind. Der Erkenntnisprozess des Denkens findet dabei eine stärkere Gewichtung als die menschliche Fähigkeit zu handeln.

Platon versäumt zu erzählen, so bemängelt Arendt, was den Philosophen zu seinem Aufstieg bewegt.⁴⁵ Was veranlasst ihn, seine Ketten zu brechen und seinen Bil-

⁴⁵ Arendt verweist lediglich auf eine philosophische, nicht aber politische Antwort: Es sei das *thaumazein*, „das Staunen über das, was ist, wie es ist“ (PhiP 396), das Nachdenken über die Dinge, was den

dungsgang zu beginnen? Worin unterscheidet sich der Philosoph von seinen Mitmenschen, denen Platon zumindest die philosophische Qualität zuschreibt, gebannt auf die Wand der Erscheinungen zu blicken und gewissermaßen dazu bereit zu sein, ‚höhere Dinge‘ zu empfangen (vgl. ebd. 396). Platon erzähle uns, so Arendt, von den Gefahren, welche die Kehrtwendungen mit sich bringen, die der Philosoph, obwohl nicht unbedingt an den menschlichen Angelegenheiten interessiert, der Wahrheitssuche wegen auf sich nimmt. Schlussendlich ist der Philosoph sogar bereit, obwohl ihm jegliches Machtstreben fremd sei, als Philosophen-König die Herrschaft über den Staat und die anderen Menschen zu übernehmen, nach Platons Ansicht einzig und allein aus Bedenken davor, von Unwissenden regiert zu werden. Ausgeblendet bleibt jedoch, warum dieser Aufstieg nur den Wenigen vorbehalten bleibt und die ‚Vielen‘, nämlich die Mehrheit derer, aus denen sich das politische Gemeinwesen zusammensetzt, der Vernunft-Herrschaft unterworfen werden (vgl. ZVZ 174).

Im Höhlengleichnis ist der Bildungsgang nur für wenige Auserwählte, d.h. einer Wissens-Elite vorgesehen, die nach Erlangen der wahrhaften Erkenntnis mit dem Problem konfrontiert sind, wie sie dieses Wissen in eine ‚unwissende‘ Gesellschaft implementieren sollen. Der Typus der Beratung in Gestalt des Philosophen-Königs weist elitäre und autoritäre Züge einer ‚Erziehungsdiktatur‘ auf, da Bildung nicht ‚von unten‘, etwa durch Selbstaneignung von Wissen, allen zugänglich ist, sondern ein durch eine Bildungs- oder Herrschaftselite erlangtes dogmatisches Wissen der ‚einen Wahrheit‘, den unwissenden, unaufgeklärten und somit in der Unmündigkeit belassenen Menschen aufoktroziert wird.⁴⁶ Platon begründete mit dieser Darlegung politischer Philosophie ein Verständnis von Politik, dass auf einer Vernunft-Herrschaft im Namen von Wahrheit und Wissen hinausläuft. Arendt zufolge wird auf diese Weise möglich, „das Wissen, was zu tun ist, von dem tatsächlichen Tun ganz und gar abzutrennen, so dass sie sogar als gegenseitig sich ausschließende Funktionen auftreten, die dann im *Staat* zu den Merkmalen werden, durch die zwei verschiedene Klassen von Bürgern unterschieden werden“ (ebd. 175).

Philosophen zu seinem Werdegang ansporne. Das Stellen der letzten Fragen beginne mit diesem sprachlosen Staunen und nachdem man versucht habe, das Erkennende in Worte zu fassen, ende man wieder in derselben Sprachlosigkeit, dem „ich weiß, dass ich nicht weiß“. Diesen Teufelskreis auf sich zu nehmen und die philosophischen Erschütterungen und Erfahrungen des Staunens und des Hinterfragens der alltäglichen Meinungen zu ertragen, dazu seien eben nach dem Gleichnis von Platon nur die Wenigen bereit (vgl. ebd. 396ff.).

⁴⁶ Zur Beratungsfunktion der Philosophen siehe etwa auch die Darlegung der ‚Philosophen als politi-

Platons misstrauische Haltung gegenüber der Politik resultiert Arendts Auffassung nach daraus, dass er angesichts des Todes von Sokrates am Leben der Polis verzweifelte und gleichzeitig begann, gewisse Grundlagen der Lehre des Sokrates anzuzweifeln: „Die Kluft zwischen Philosophie und Politik entstand historisch gesehen mit dem Prozess und der Verurteilung des Sokrates, was in der Geschichte des politischen Denkens dieselbe Rolle eines Wendepunkts spielt wie in der Geschichte der Religion der Prozess und die Verurteilung von Jesus“ (PhiP 381).⁴⁷ Nach der Verurteilung von Sokrates zog Platon die Schlussfolgerung, so Arendts Deutung, dass Sokrates darin gescheitert war, die Polis von seiner Unschuld und seinen Verdiensten zu überzeugen.⁴⁸ Eng verbunden mit Platons Zweifel an der Tauglichkeit der sokratischen Art der Überzeugung ist Arendt zufolge seine Geringschätzung der *doxa* – der Meinung, die sich wie ein roter Faden durch Platons politische Werke ziehe und eine Privilegierung der absoluten Wahrheit bewirkte (vgl. ebd.). Sokrates' Methode des Dialoges versucht dagegen, wie gezeigt werden wird, die Meinungen der Bürger der Polis zu bergen und sie als wahrhaftigen Beitrag eines jeden in der ‚gemeinsamen Welt‘ zu betrachten.

2.2 Dialogische Beratung

Platon erwiderte den Konflikt zwischen Sokrates und der Polis mit einer strikten Trennung zwischen Wahrheit und Meinung. Er entwarf, so schreibt Arendt, eine „Tyrannei der Wahrheit, in der nicht das, was weltlich gut ist und von dem die Menschen überzeugt werden können, die Stadt regieren soll, sondern ewige Wahrheit, von der die Menschen nicht überzeugt werden können“ (ebd. 384). Sein Plädoyer für eine Herrschaft der Philosophen über die Stadt lag zum einen darin begründet, dass Philosophen seiner Auffassung nach gänzlich an Machtstreben uninteressiert sind. Zum anderen wollte er der dem Denken und Handeln der Menschen innewohnenden Instabilität und der menschlichen Vergesslichkeit etwas Absolutes gegenüberstellen und gleichermaßen verhindern, dass die Wahrheit des Philosophen zu einer Meinung

sche Lehrer' von Oesterreich (1994).

⁴⁷ Arendt erklärt sich zu ihrer Deutung der historischen Figur des Sokrates in: DuM 136ff. Die zahlreichen akademischen Kontroversen um den historischen Sokrates können hier außer Acht gelassen werden, da es sich fortfolgend lediglich um eine Darlegung eines Typus der Beratung nach der Methode der sokratischen Maieutik handelt.

⁴⁸ Folgt man der Interpretation Arendts, so führte die Tatsache, dass Sokrates seine eigene *doxa* den Meinungen der Athener unterwarf und von ihnen überstimmt wurde, bei Platon zu der Haltung, Meinungen zu verachten und sich nach absoluten Maßstäben zu sehnen (vgl. PhiP 382).

unter anderen Meinungen wird. Ausschlaggebend für Platons Trennung von Wahrheit und Meinung ist dabei seine Unterscheidung der rhetorischen Fähigkeiten der Überredung und der Dialektik.

Überredungskunst und Dialektik unterscheiden sich dadurch, so Arendt, dass die Überredung sich an eine Menge richtet, während die Dialektik nur als ‚Dialog zwischen zweien‘ möglich ist (vgl. ebd. 385). Die Kunst der Überredung könne dementsprechend als politische Redekunst verstanden werden, während die Kunst der Dialektik als philosophische Rede das wahre Gegenstück ausmache (vgl. ebd.). Für Platon bestand der sokratische Irrtum darin, sich in der Form der Dialektik an seine Richter zu wenden, anstatt sie rhetorisch zu überzeugen. „Die Menge zu überreden heißt“, so Arendt, „den vielfältigen Meinungen die eigene Meinung aufzuzwingen“ (ebd.). Dieses Aufzwingen wollte Sokrates mit seiner Methode des Dialoges verhindern und somit von seiner Seite aus grundsätzlich vermeiden, Gewalt durch Worte auszuüben. Denn, wie Arendt bemerkt, „die Überredung ist nicht das Gegenteil von Herrschaft durch Gewalt, sie ist nur eine andere Form davon“ (ebd.). Sokrates respektierte zu seinem eigenen Schaden die Grenzen der Überredungskunst und ließ sich von der Wahrheit abbringen.⁴⁹ Seine Wahrheit wurde eine Meinung unter vielen und war somit kein bisschen mehr wert, als die Nicht-Wahrheiten der Richter (vgl. ebd.).

Was zeichnet also Sokrates’ Kunst der Dialektik, d.h. sich in Form von Fragen und des Dialoges an sein Gegenüber zu wenden, entgegen Platons Beratungsentwurf aus? Sokrates bezeichnete seine eigene Methode, anderen dabei zu helfen, „sie von dem zu entbinden, was sie ohnehin dachten, und die Wahrheit in ihrer *doxa* zu finden“ (ebd. 386) als *Maieutik* – die Hebammenkunst. Im Unterschied zu Platons elitären Ansatz von Beratung, die Mitbürger der Polis in ihrer Unwissenheit verhaftet zu lassen, basiert die sokratische Methode auf einem anderen Beratungsverständnis: Sokrates ging davon aus, schreibt Arendt, dass jeder Mensch seine eigene *doxa*, „seinen

⁴⁹ Arendt deutet die Figur des Sokrates dergestalt, dass er im Gegensatz zu Platon die Wahrheit nicht von der *doxa* und die ‚Kunst der Überredung‘ nicht von der ‚Kunst der Dialektik‘ trennte. Sokrates sei vielmehr davon ausgegangen, dass sich die Welt jedem Menschen anders, eben entsprechend seiner Stellung in ihr, erschließt. Eine spezifische Meinung war so verstanden der Ausdruck dessen, wie die Welt einem jeden erscheint. ‚Meinung‘ bedeutet in dieser Auffassung weder etwas rein Subjektives oder Willkürliches, aber auch nichts Absolutes und für alle Gültiges, sondern die Gemeinsamkeit, die gemeinsame Welt oder die Objektivität ergebe sich daraus, „dass sich dieselbe Welt jedem erschließt und dass trotz aller Unterschiede zwischen den Menschen und ihrer Stellung in der Welt – und folglich ihrer *doxai* (Meinungen) – ‚wir beide, du und ich, menschlich sind““ (ebd. 385).

eigenen Zugang zur Welt“ (ebd.) habe. Da man nicht im vornherein wissen könne, welche Art von *dokei moi*, von ‚Es-scheint-mir‘, der andere besitzt, setzte Sokrates dazu an, seine Unterredungen mit Fragen an sein Gegenüber zu beginnen, um sich so von der Position des anderen in der gemeinsamen Welt zu überzeugen. Sowenig, wie man im vornherein die Meinung des anderen kennen könne, sowenig finde man die in der Meinung innewohnende Wahrheit leicht heraus (vgl. ebd.). Die sokratische Kunst der Maieutik liegt nun darin, mittels Fragen die im anderen schlummernden, verborgenen, ihm nicht bewussten Antworten und Einsichten heraufzuholen und sie ans Licht der Welt zu bringen. Sokrates versuchte so die Stadt ‚wahrer‘ zu machen, indem er jeden Bürger seine Meinung äußern ließ (vgl. ebd.).

In der sokratischen Methode der Dialektik, d.h. etwas in der Form des Dialoges durchzusprechen, zerstört die Wahrheit nicht die *doxa*, so Arendt, sondern die *doxa* wird in ihrer eigenen Wahrhaftigkeit offenbart (vgl. ebd.). Die Aufgabe des Philosophen besteht in dieser Auffassung nicht darin, die Stadt zu regieren, da nur er allein über die wahrhafte Einsicht verfügt. Sokrates zufolge sollte der Philosoph vielmehr ihre „Schmeißfliege“ sein, d.h. weder philosophische Wahrheiten zu verkünden noch zu versuchen, die Bürger gemäß dieser Wahrheiten zu überzeugen, sondern die Menschen wahrheitsliebender zu machen, ihre *doxai* zu verbessern, die das politische Leben bilden, an dem alle, auch er selbst, teilnehmen (vgl. ebd.). Arendt ist der Ansicht, dass die Maieutik für Sokrates eine politische Aktivität darstellte, die auf der Basis strikter Gleichheit beruhe und dessen Früchte nicht an dem Ergebnis gemessen werden könne, zu einer spezifischen Wahrheit zu gelangen (vgl. ebd.). Dies scheint Arendt zufolge auch der Grund zu sein, dass die frühen Dialoge bei Platon noch ganz in dieser sokratischen Tradition der Aporie standen, unschlüssig und häufig ohne Ergebnisse zu enden: „Etwas durchgesprochen zu haben, über etwas gesprochen zu haben, die *doxa*, irgendeines Bürgers, schien Ergebnis genug zu sein“ (ebd.).

Sokrates zielte nicht auf eine Erziehung der unmündigen und unwissenden Bürger ab, wie dies im Bildungsverständnis des Höhlengleichnisses der Fall ist. Er plädierte für eine andere, eine emanzipierte Form der Pädagogik, indem er die Überzeugung vertritt, dass Tugend gelehrt und gelernt werden könne. Arendt hebt hervor, dass Sokrates auf zwei Einsichten vertraute: Zum einen auf das Delphische *gnothi sauthon* – „Erkenne dich selbst“ – und zum anderen auf das Prinzip: „Es ist besser, mit der ganzen Welt uneins zu sein, als dass ich, der ich *Einer* bin, nicht mit mir sel-

ber in Einklang bin“ (ebd. 388).⁵⁰ Die sokratische Einsicht des „Erkenne dich selbst“ besagt so viel wie: „Nur indem ich weiß, was mir erscheint – nur mir und deshalb für immer mit meiner eigenen Existenz verbunden –, kann ich die Wahrheit verstehen“ (ebd.). Die Wahrheit liegt in dieser Auffassung, wie Arendt betont, in der Meinung eines jeden von uns begründet. Eine absolute Wahrheit, „die für alle Menschen dieselbe und deshalb beziehungslos, unabhängig von der Existenz jedes Menschen wäre“ (ebd.), könne für Sterbliche nicht existieren.

Das „Erkenne dich selbst“ bedeutet allerdings nicht nur reine Selbstreflexion, sondern ist an einen öffentlichen Raum gebunden, in dem die Menschen erscheinen und ihre Meinung öffentlich darlegen können. Keiner, kein Sterblicher, kann in der sokratischen Auffassung allein die Wahrheit besitzen oder die absolute Wahrheit als Einziger erkennen, sie festhalten und den anderen unzugänglich machen (vgl. ebd.). Arendts Deutung zufolge respektierte Sokrates die Begrenztheit von Wissen und Wahrheit. Das sokratische „Ich weiß, dass ich nicht weiß“ bedeute demnach nicht mehr und nicht weniger als „ich weiß, dass ich nicht die Wahrheit für jedermann habe“ (ebd.). Wahrheit und Meinung stehen bei Sokrates derart in Beziehung zueinander, dass die Wahrheit aus dem kommunikativen Austausch, aus dem Dialog als Beziehung *zwischen* den Menschen, hervorgeht.

Festzuhalten ist, dass in der sokratischen Methode die Kriterien für eine wahrheitsgemäße *doxa* darin liegen, dass der Mensch mit sich selbst übereinstimmen muss, dass er sich nicht selber widersprechen und nicht widersprüchliche Dinge sagen soll. Dieser sokratische Anspruch, so betont Arendt, steht keineswegs im Gegensatz dazu, dass die Kommunikation zwischen den Menschen in den meisten Fällen anders verläuft, nämlich derart, dass die Menschen sich permanent selbst widersprechen und ebenso befürchten, dies zu tun. Diese eigentümliche Art des Denkens, sich in dialogischer Form mit sich selbst auseinander zu setzen, bilde vielmehr gerade die Grundlage für eine wahrheitsgemäße Meinung (vgl. ebd. 389). Mittels der Tätigkeit des Denkens machen die Menschen die Erfahrung, mit sich selbst zu sprechen, d.h. ihr anderes Selbst wahrzunehmen. So schreibt Arendt: „Insofern ich einer bin, will ich mir nicht widersprechen, aber ich kann mir widersprechen, weil ich im Denken

⁵⁰ Siehe dazu die Anmerkung von Wolfgang Heuer: „Diese Übersetzung stammt von Arendt, um auf die Aussage ‚der ich Einer bin‘ deutlicher als in der gängigen Übersetzung von Schleiermacher: ‚allein mit mir selbst‘ hervorheben zu können“ (Heuer 1993: 388).

Zwei-in-einem-bin; deshalb lebe ich nicht nur mit anderen, als einer, sondern auch mit mir selbst“ (ebd.).

Dementsprechend bedeutet Kommunikation mehr, als Worte auszutauschen. Die menschliche Fähigkeit zu sprechen entspricht, so Arendts grundlegende Auffassung, der Tatsache der menschlichen Pluralität.⁵¹ Dies sei auch der Grund dafür, „warum die Pluralität der Menschen nie gänzlich abgeschafft werden kann und warum die Flucht des Philosophen aus dem Bereich der menschlichen Pluralität immer eine Illusion bleibt: Selbst wenn ich gänzlich mit mir allein leben müsste, würde ich, so lange ich lebe, unter der Bedingung der Pluralität leben. Ich muss mich selber aushalten“ (ebd.). Arendt macht hier auf den Widerspruch aufmerksam, dass ausgerechnet der Philosoph, welcher der menschlichen Pluralität in seinem einsamen Aufstieg zu entfliehen versucht, radikaler als alle anderen dieser, jedem menschlichen Wesen innewohnenden Pluralität ausgeliefert ist.

Die politische Bedeutung der sokratischen Lehre liegt Arendt zufolge darin begründet, „dass Einsamkeit, die vor und nach Sokrates als Vorrecht und professioneller *habitus* nur des Philosophen verstanden und natürlich von der Polis als antipolitisch beargwöhnt wurde, im Gegenteil die notwendige Bedingung für das gute Funktionieren der Polis ist“ (ebd. 391) und, so fügt Arendt noch hinzu, eine bessere Garantie für ein politisches Gemeinwesen darstelle, „als Verhaltensregeln, die von Gesetzen und der Angst vor Strafe durchgesetzt werden“ (ebd.). Der Mensch ist in der sokratischen Auffassung noch kein ‚rationales Wesen‘, das mit der Fähigkeit der Vernunft ausgestattet ist, betont sie, sondern er ist zuvorderst ein ‚denkendes Wesen‘ (vgl. ebd.). Der Mensch ist in dieser Vorstellung weder das Maß aller menschlichen Dinge, noch ist das Maß der menschlichen Dinge ein Gott oder das Göttliche, wie es in den ‚Ideen‘ erscheint. Der Maßstab sei vielmehr, „was Menschen selber sind, wenn sie handeln und nicht etwas, das wie Gesetze außerhalb liegt oder übermenschlich wie die Ideen ist“ (ebd.). Eine solche Lehre musste zweifelsohne im Konflikt zur Polis stehen, folgert Arendt, da diese darauf bedacht war, dass ihre Gesetze unabhängig von persönlichen Gewissensüberlegungen anerkannt werden.

⁵¹ Auch wenn dies bei Arendt nicht ausdrücklich zu finden ist, ist mit ‚Sprechen‘ respektive in moderner Terminologie mit ‚Kommunikation‘ auch non-verbale Kommunikation gemeint. Es ist heutzutage doch weitestgehend gesellschaftlich anerkannt, dass menschliche Verständigung nicht notwendigerweise lauthals stattfinden muss, sondern auch lautlos über Gestik, Mimik, Blindenschrift und Gebärdensprache oder aber auch wortlos über verschiedenste Formen der Musik, über Zisch- oder Pfeiflaute

Wie entscheidend die Fähigkeit des Denkens und der politischen Urteilkraft in Zeiten sind, in denen die Gesetze politischer Gemeinwesen nicht mehr intakt sind, bzw. durch Formen totaler Herrschaft außer Kraft gesetzt werden, wurde Arendt aufgrund der eigenen Erfahrungen im Zweiten Weltkrieg nur zu deutlich. Gesetze sind daher ihrer Ansicht nach für den Zusammenhalt eines politischen Gemeinwesens von äußerster Notwendigkeit, sie bilden wie ‚Mauern‘ die Grenzen der Stadt und konstituieren gleichzeitig eine Gemeinsamkeit der politischen Welt der BürgerInnen (vgl. ebd. 387).⁵² Damit die Menschen sich eine gemeinsame Verfassung geben können und diese auch in Zeiten getragen wird, in denen „die Dinge auseinanderbrechen, das Zentrum nicht hält, die reine Anarchie über der Welt losgelassen wird und es den Besten an innerer Gewissheit fehlt, während die Schlechtesten voll leidenschaftlicher Intensität sind“ (DuM 154), bedarf es ihrer Auffassung nach allerdings zuvorderst der menschlichen Fähigkeit der politischen Urteilkraft. Einige Aspekte des sokratischen Denkens, wie sie anhand Arendts Interpretation herausgearbeitet wurden, lassen sich in den philosophischen Kategorien Kants, etwa, dass der Mensch mit sich selbst im Einklang stehen soll, wiederfinden. Als dritter Typus der Beratung wird deshalb Kants Beratung nach Maßgabe der allgemeinen Vernunft erörtert.

2.3 Beratung als demokratischer Prozess

Während die klassische politische Philosophie seit Platon überwiegend Herrschaftswissen im Namen der Vernunft begründete, eröffnet Kant mit seinem Postulat der ‚allgemeinen Menschenvernunft‘ in den Zeiten der Aufklärung die Möglichkeit des kritischen Selber-Denkens. In seiner Schrift *Zum ewigen Frieden* (1795/1796) stellt Kant dem Philosophen-Königssatz von Platon seine Vorstellung der ‚königlichen Völker‘ gegenüber und verteidigt damit das demokratische Prinzip der Volkssouveränität.⁵³ Platons aristokratische Herrschaftsvorstellung, die im Philosophen-Königssatz anklingt und seinem Bildungs- und Erziehungsprogramm, welches im

seinen Ausdruck finden kann.

⁵² So schreibt Arendt: „Das griechische Gesetz war wirklich eine ‚Gesetzesmauer‘ und schuf als solche den Raum einer Polis; ohne diese Mauer konnte es zwar eine Stadt im Sinne einer Ansammlung von Häusern geben, aber [...] keinen Stadtstaat als eine politische Gemeinschaft“ (VA 78).

⁵³ Kants demokratische Uminterpretation des Philosophen-Königssatzes ist Otfried Höffe zufolge bereits in der *Kritik der reinen Vernunft* (1781) zu finden (vgl. Höffe 2001: 178). Zur Weiterführung einer Rechts- und Demokratietheorie in Anschluss an Kant siehe vor allem die Arbeiten von Ingeborg Maus (1992).

Höhlengleichnis bekräftigt wird, tritt Kant mit seinem Demokratisierungsansatz für eine friedliche Weltrepublik entgegen.⁵⁴

Für den demokratischen Beratungstypus ist weiterhin entscheidend, dass Kant in seiner Friedensschrift den Konflikt als konstitutiv für das menschliche Zusammenleben betrachtet und darauf abzielt, eine Umgangsweise mit Konflikten zu finden. Zur Konfliktlösung stehen gemeinhin verschiedene Möglichkeiten zur Verfügung: Entweder Konfliktentscheidungen, die auf unmittelbarem Zwang beruhen, wie etwa gewaltförmige Auseinandersetzungen, die von Gewaltandrohung bis hin zur Kriegsführung reichen, oder stärker konsensuale Formen der Konfliktregelung, die allerdings aufgrund von Macht- und Herrschaftsverhältnissen ebenfalls latenten Zwang implizieren können. Stärker konsensuale Konfliktlösungsansätze umfassen diplomatische Formen, die einen Interessenausgleich, einen Kompromiss oder einen politischen Handel vorsehen, denen nachfolgend ein weiterer Ansatz der gemeinsamen Deliberation gegenübergestellt wird.⁵⁵ Es gehört zu Kants grundlegender Einsicht, dass selbst in einer äußersten Konfliktsituation, wie sie ein Krieg darstellt, ein anschließender Frieden nicht verwirkt werden soll, und er listet präventive Maßnahmen und Bedingungen auf, die eine friedliche Konfliktlösung unterstützen.

Im Folgenden werden verschiedene Aspekte der politischen Philosophie Kants herausgestellt, die den Typus ‚demokratischer Beratung als Prozess‘ charakterisieren: Zunächst wird auf Kants Anliegen eines ewigen, d.h. dauerhaften und vorbehaltlosen Friedens eingegangen. Hier entwickelt er seine Überlegungen zur Prävention und

⁵⁴ Kant unterscheidet in der Tradition von Aristoteles zwei Herrschafts- bzw. Staatsformen: Die Form der Regierung (der Herrschaft) ist entweder republikanisch oder despotisch (vgl. ZFr 13ff.). Ein entscheidendes Kriterium für eine republikanische Staatsform ist nach Kant die Trennung der ausführenden Gewalt (der Exekutive) von der gesetzgebenden Gewalt (der Legislative). Eine Demokratie ist deshalb Kant zufolge notwendigerweise ein Despotismus, da in dieser Herrschaftsform das Volk regierende wie auch gesetzgebende Gewalt wäre. Kant weist ausdrücklich darauf hin, dass die republikanische Verfassung nicht mit der demokratischen zu verwechseln sei. In der Kant-Rezeption ist es nach langer Kontroverse jedoch üblich, Republik und Demokratie nach der heutigen Auffassung einer rechtsstaatlich verfassten parlamentarischen Demokratie, die eine Gewaltenteilung vorsieht und in der das Volk durch Abgeordnete vertreten wird, gleichzusetzen (vgl. Gerhardt 1995b: 89f.). Maus vertritt allerdings die Ansicht: „dass Kant als Republik bezeichnete, was noch von keiner realexistierenden Demokratie je eingeholt wurde, bildet bei weitem nicht die einzige Schwierigkeit gegenwärtiger Beschäftigung mit seiner politischen Philosophie“ (Maus 1992: 15).

⁵⁵ Sicherlich ist diese Auflistung nicht vollständig, doch sollen hier bereits Umgangsweisen mit Konflikten dargelegt werden, wie sie nachfolgend in der Diskussion um deliberative Demokratietheorien immer wieder auftauchen. Eine weitere Form der Auseinandersetzung mit Konflikten ist bspw. in der Möglichkeit der Verdrängung oder der Weltflucht zu sehen, auf die jedoch nicht weiter eingegangen wird, da sie keine Option politischer Konfliktlösung darstellt, auf die es hier in demokratietheoretischer Absicht ankommt.

Hegung von Konflikten sowie die Perspektive einer Weltrepublik (2.3.1). Mit dem von ihm geforderten Prinzip der Öffentlichkeit und der Demokratie der Vernunft, d.h. des ‚öffentlichen Vernunftgebrauchs‘ (2.3.2) sollen erste Kriterien für eine partizipatorische Konzeption demokratischer Beratung, wie sie hier anvisiert ist, gefunden werden. Im Anschluss daran wird dargelegt, wie Aspekte der anderen klassischen Beratungstypen in Kants Philosophie der Aufklärung einfließen und die Besonderheit des dritten Typus insbesondere in der Befähigung zur politischen Urteilkraft (2.3.3) zu sehen ist.

2.3.1 Konflikt und Weltrepublik

In ihrer Anerkennung, Kant als originären politischen Philosophen hervorzuheben, bezieht sich Arendt explizit auf seine Schrift *Zum ewigen Frieden* (1999/1795) (vgl. Urt 17).⁵⁶ Höffe zufolge stellt die Friedensschrift Kants ein „eminent politisches Traktat“ dar, „weil sich die Philosophie in den Dienst eines politischen, freilich moralisch-politischen Zwecks, des unbegrenzten, zugleich vorbehaltlosen Friedens unter allen Staaten, stellt“ (Höffe 2001: 163).⁵⁷ Während andere politische Philosophen der Neuzeit, in einer Zeit, da Europa von Kriegen überzogen war, sich hinsichtlich einer Theorie für eine internationale Friedensgemeinschaft erstaunlich schweigsam gaben, bildet bei Kant der Friede „ein Grundmotiv nicht nur des politischen, sondern des gesamten Denkens“ (ebd. 164).⁵⁸

Anders als Augustinus, der mit seiner Schrift *De civitates dei* als bedeutender Denker des Friedens im abendländischen Kulturkreis gilt, betrachtet Kant den Frieden als philosophisches und politisches und nicht als rein moralisch-religiöses Thema. Kant behält in seiner Aufklärungsphilosophie den Gedanken des ewigen Friedens nicht mehr dem Jenseits vor, wie dies in den kosmischen Friedensideen von Augustinus der Fall war, sondern versteht die Friedensherstellung und dauerhafte Friedensbe-

⁵⁶ Arendt bezieht sich in ihrer Kant-Interpretation ausdrücklich auf die Schrift *Kants Weg vom Krieg zum Frieden* des Jaspers' Schüler Hans Saner (1967) (vgl. Urt 17).

⁵⁷ Nach Höffe handelt es sich bei der Friedensschrift nicht etwa um eine Gelegenheitsschrift, obgleich sie aus einem konkreten politischen Anlass heraus geschrieben wurde: dem Basler Frieden zwischen Preußen und Frankreich am 5. April 1795. Die Schrift enthalte Grundzüge einer vollständigen Rechts- und Staatsphilosophie und überdies die Prinzipien ihrer Umsetzung in die reale Politik (vgl. Höffe 2001: 163). Zur Interpretation und Bedeutung von Kants Friedensschrift siehe ausführlich auch Gerhardt (1995) sowie zur aktuellen Debatte von Kants Friedensidee und einer neuen Weltordnung Lutz-Bachmann/Bohman (1996).

⁵⁸ In der weiteren hier dargelegten Kant-Interpretation wird vor allem Höffe gefolgt, der die Aspekte des dauerhaften Friedens und einer ‚Weltrepublik‘ seiner Vorstellung einer *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung* (1999) zugrunde legt.

wahrung als Aufgabe des Diesseits, im Speziellen als Aufgabe des Rechts: „Der Friede wird zum philosophischen, nicht mehr theologischen Grundbegriff und hat seinen Schwerpunkt in der Rechts- und Staatsphilosophie“ (ebd. 165), schreibt Höffe. Der moralisch-religiöse und überdies eschatologische ewige Friede wandelte sich bei Kant in ein soziales und politisches Phänomen, in einen rechts- und staatsethischen ewigen, d.h. umfassenden, dauerhaften wie auch vorbehaltlosen Frieden. Der Friedensgedanke wird weder auf das ‚ewige Leben‘ einer ‚anderen Welt‘ bezogen, noch bedeutet er notwendigerweise den Rückzug aus der Politik. Der Friede soll bei Kant in dieser Welt, überdies nicht in der Innerlichkeit des Menschen, sondern ‚zwischen den Menschen‘ seine Beständigkeit finden.

Kant orientiert sich in seiner Niederschrift des ewigen Friedens an der Form der Friedensverträge der damaligen Zeit. Er beginnt seine Schrift mit der Darlegung von sechs ‚Präliminarartikeln‘, in denen er den Anspruch darlegt, dass, solange es Kriege im zwischenmenschlichen oder zwischenstaatlichen Handeln gibt, Vorkehrungen getroffen werden sollen, die einen künftigen Frieden nicht verunmöglichen. Kant beschreibt eine Reformierung des Krieges um des Friedens willen und richtet sich in seinen vorläufigen Bestimmungen an politische Akteure, d.h. die Staatsoberhäupter, Regierungen oder Parlamente, die den Zweck des Friedens nicht aus den Augen verlieren sollen. Im ersten Präliminarartikel fordert Kant sodann den vorbehaltlosen Frieden: „Es soll kein Friedensschluss für einen solchen gelten, der mit dem geheimen Vorbehalt des Stoffs zu einem künftigen Kriege gemacht worden“ (ZFr 3). Ähnlich formuliert er den sechsten Artikel, in dem erläutert wird, dass ein dauerhafter Friede Vertrauen voraussetzt und daher alle Feindseligkeiten zu unterbinden sind, die „das wechselseitige Zutrauen im künftigen Frieden unmöglich machen“ (ebd. 7). Weiterhin sieht Kant vor, dass stehende Heere nach und nach abzurüsten sind und belegt die Staaten mit einem Interventionsverbot, d.h., dass man sich in Verfassung und Regierung anderer Staaten nicht gewalttätig einmischen darf, da sonst das Recht auf Autonomie unterlaufen werde. In Kants Präliminarartikeln deute sich „eine Theorie von Augenmaß und Kairos an“, so Höffe, „die eine Politik übereilter Maßnahmen kritisiert, bedauerlicherweise aber bis heute nicht weiter ausgearbeitet worden ist“ (Höffe 2001: 166).⁵⁹

⁵⁹ Höffe kritisiert, dass das Thema einer internationalen Friedensordnung auch in der neueren politischen Philosophie kaum Beachtung finde (vgl. Höffe 2001: 187f.). Die sich auf Kants Theorie des

Das Bemerkenswerte an Kants Schrift ist jedoch nicht nur die Gewichtung des Friedens, sondern seine internationale, weltpolitische Perspektive (vgl. dazu Gerhardt 1995b: 74ff.). Der zweite Teil von Kants Friedensschrift listet die endgültigen Bestimmungen, die ‚Definitivartikel‘ auf, in denen er seine Theorie des öffentlichen Völker- und Weltbürgerrechts begründet und als Leitziel der dauerhaften Friedenssicherung einen Völkerbund und letztendlich die Assoziation der BürgerInnen und Staaten zu einer ‚Weltrepublik‘ fordert.⁶⁰ Er benennt vor allem zwei Antriebskräfte, die seiner Auffassung nach einen globalen Friedensbund befördern: Zum einen in negativer, d.h. in kriegsabwehrender Hinsicht die Erfahrungen der Menschen mit den Schrecken des Krieges, und zum anderen positiv wirkend die politische Erneuerung seiner Zeit – den Republikanismus. Kant stellt die These auf, dass Republiken weniger Neigung zu Angriffskriegen hätten.⁶¹ Das führt er nicht darauf zurück, dass die BürgerInnen in Republiken über höhere moralische Ansichten verfügten, sondern die Begründung sei darin zu sehen, dass in Republiken das Selbstinteresse der BürgerInnen, welche immer die Leidtragenden eines Krieges seien und schon deshalb an der Abwehr des Krieges interessiert wären, stärkeren Ausdruck findet.

Kant verzichtet in seinem Ansinnen nach einem Friedensbund auf politische Schwärmerei, er gibt sich keinem harmonischen Wunschdenken hin, sondern erkennt geradewegs den Konflikt als Grundelement des Politischen an. Nicht im Nirgendwo der Konfliktfreiheit soll Friede herrschen, sondern dort, wo man mit Konflikten nach rechtsmoralischen Grundsätzen umgeht (vgl. Höffe 2001: 180). Die Zwietracht und der Konflikt der Menschen im Naturzustand nötige sie, „in mehr oder weniger gesetzliche Verhältnisse zu treten“ (ZFr 27).⁶² Trotz des Verzichts auf eine Idylle der

‚öffentlichen Vernunftgebrauchs‘ berufende Philosophen Rawls und Habermas sind zwar bestrebt, etwa ein Recht der Völker (Rawls 2002) zu begründen oder die Idee des Weltbürgerrechts weiter auszuformulieren (Habermas 2001), sie kommen jedoch dem ausdrücklichen Friedenspostulat Kants in ihrer theoretischer Ausarbeitung nicht nach.

⁶⁰ „Der Naturzustand zwischen den Menschen wird durch das Staatsbürgerrecht mit seinem Republikanismus überwunden, der Naturzustand zwischen den Völkern (qua Staaten) durch das Völkerrecht und seinen Föderalismus freier Staaten, schließlich [...] der Naturzustand zwischen ‚Menschen und Staaten‘ [...] durch das Weltbürgerrecht mit dem Prinzip der Hospitalität“ (Höffe 2001: 210).

⁶¹ Diese These Kants wurde durch die Annahme, dass Demokratien friedfertig sind, in veränderter Form zunächst weiter behauptet. Da diese These empirisch in vielfacher Hinsicht widerlegt ist, bereits die antiken Griechen waren außenpolitische Aggressoren, wurde sie dadurch abgewandelt, dass Demokratien untereinander keine Kriege führen würden. Werner Link bestreitet mit empirischen Belegen allerdings auch diese Variante (vgl. Link 1998: 22ff.; auch Höffe 2001: 208f.; Schmidt 2001). Unter bestimmten Umständen könne sogar ein angeblicher demokratischer Pazifismus in sein Gegenteil, nämlich einen demokratischen Imperialismus umschlagen: „Man predigt Demokratie und meint wirtschaftliche Interessen“ (Höffe 2001: 219).

⁶² Das Motto des Militärtheoretikers Vegetius (4. Jahrhundert. n. Chr.) „Wenn du Frieden willst, so rüste für den Krieg“ könne, so Höffe, im Kantschen Sinne umformuliert werden in: „Wenn du Frieden

Konfliktfreiheit schließt Kant in seiner Friedenstheorie Gewalt als Mittel der Konfliktregelung aus. In den ersten drei Definitivartikeln herrscht deshalb vor allem ein negativer Friedensbegriff vor, der durch die Rechtssicherheit garantiert sein soll. Gegenüber der negativen Abwehr des Krieges benennt Kant noch ein weiteres Interesse, was die Staaten zur Kooperation, zum dauerhaften Frieden und zur Ausbildung einer Weltgesellschaft veranlasse: Der Handelsgeist, der den Wohlstand der Menschen fördere und durch Kriege empfindlich gestört werden würde.⁶³

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass nach Kant folgende Kriterien für eine dauerhafte Friedenssicherung unabdingbar sind: (1.) Ein Leitziel in Form des Völkerbundes oder aber der Weltrepublik; (2.) dieses Leitziel zu erlangen wird unterstützt durch eine republikanische bzw. konstitutionell-demokratische Verfassung der Staaten. Die Demokratisierung eines Staates wird (3.) negativ durch die ‚Drangsale des Krieges‘ sowie (4.) positiv durch den Handelsgeist beeinflusst (vgl. Höffe 2001: 172).

2.3.2 Öffentlicher Vernunftgebrauch

Während Kant in den Hauptteilen der Friedensschrift sowohl seine Friedenstheorie als auch sein Ansinnen einer Weltrepublik darlegt, fügt er seinem Vertragswerk – allerdings erst in der zweiten Auflage von 1796 – einen ‚Geheimartikel‘ hinzu, in dem er spitzfindig nichts anderes fordert, als jede Geheimhaltung zu unterlassen. Der nicht nur damals vorherrschenden Geheimdiplomatie (Arkanpolitik) stellt Kant in der Absicht der allgemeinen Aufklärung das Prinzip der Öffentlichkeit (Publizität) gegenüber. Er fordert, „über die allgemeine Maximen der Kriegsführung und Friedensstiftung“ (ZFr 34) eine freie und öffentliche Diskussion zuzulassen.

Im zweiten Zusatz seiner Friedensschrift sowie im nachfolgenden zweiteiligen Anhang über ‚Moral und Politik‘ greift Kant darüber hinaus das Theorie-Praxis-Verhältnis auf und formuliert seine eigenen Auffassungen hinsichtlich der Beziehung zwischen Philosophie und politischer Macht. Bereits im Vorspann zum ewigen Frieden deutet er die Intention an, zwischen den Staatsoberhäuptern, die sich ihrer Welt-

willst, so Sorge für – politische – Gerechtigkeit“ (ebd. 183).

⁶³ Der These, dass das Selbstinteresse und der Handelsgeist der BürgerInnen einer Republik gegen einen Kriegsbeginn sprechen würden, setzt Höffe zahlreiche Gründe entgegen, die geradezu für einen Krieg aufgrund ökonomischer Selbstinteressen sprechen. So können wirtschaftlicher Gewinn bspw. durch Waffenlieferungen oder Eroberung reicher Rohstoffvorkommen, aber auch der geostrategische Gewinn einer erweiterten Einflussphäre, Kriegsgründe aus Selbstinteresse und ökonomischen Motiven darstellen (ebd. 218).

kunde rühmen und scheinbar des Krieges nie satt werden können und den Philosophen, die einen süßen Traum träumen (vgl. ebd. 3), Frieden zu stiften und zwischen diesen scheinbaren Gegensätzen zu vermitteln. Kants Antwort auf den Philosophen-Königsatz von Platon fällt in diesem Sinne folgendermaßen aus : „Dass Könige philosophieren, oder Philosophen Könige würden, ist nicht zu erwarten, aber auch nicht zu wünschen: weil der Besitz der Gewalt das freie Urteil der Vernunft unvermeidlich verdirbt“ (ebd. 35).⁶⁴ Er plädiert dagegen im Bereich des Politischen für eine Form der Arbeitsteilung: Die Philosophen sind nicht für die Herrschaft selbst zuständig, wohl aber für deren Grundsätze, während den Herrschern die Konkretisierung und Durchsetzung der Grundsätze obliegt (vgl. Höffe 2001: 173).

Die feine Unterscheidung zwischen Kant und Platon, die an und für sich gemeinsam haben, der Vernunft zur Wirklichkeit verhelfen zu wollen, besteht in der Betrachtungsweise des Überganges von der Theorie zur Praxis. Bei Kant stellen die philosophischen und friedentheoretischen Grundsätze keine Rezepte dar, sondern bedürfen vielmehr zur politischen Wirksamkeit und Wirklichwerdung einer ‚Urteilkraft‘. Kant schreibt deshalb weiterhin: „Dass aber Könige oder königliche (sich selbst nach Gleichheitsgesetzen beherrschende) Völker die Klasse der Philosophen nicht schwinden oder verstummen, sondern öffentlich sprechen lassen, ist beiden zur Beleuchtung ihres Geschäfts unentbehrlich“ (ZFr 35).

Höffe bemerkt, dass die Zuschreibung Kants, dass Philosophen über die Fähigkeit ‚Rat‘ zu erteilen verfügen, zunächst an die Wohlberatenheit der Philosophen-Könige bei Platon erinnert (vgl. Höffe 2001: 174). In Abgrenzung zur Philosophenherrschaft bei Platon erstreckt sich aber die Beratungsfähigkeit der Philosophen bei Kant nur auf einen kleinen, aber dennoch grundlegenden Anteil. Kant begründet seine philosophisch-politische Arbeitsteilung damit, dass sich die Kompetenz der Philosophen nicht auf die konkrete Politik bezieht, d.h. weder auf die Bedingungen der Wirklichkeit noch auf das politisch Machbare oder die politische Macht. Philosophen sollen nicht als Politikberater eingestellt werden, allerdings sollen „die Maximen der Philosophen über die Bedingungen der Möglichkeit des öffentlichen Friedens [...] von den zum Kriege gerüsteten Staaten zu Rate gezogen werden“ (ZFr 34). Philosophen ha-

⁶⁴ An dem Satz über die Philosophen-Königherrschaft wurde bis in die frühe Neuzeit nicht ernsthaft gezweifelt: „Wir sehen sowohl bei Bacon wie bei Descartes, bei Hobbes nicht anders als bei Spinoza, Leibniz und Locke eine durchgängige Form der Ableitung von praktischen aus theoretischen Einsichten unterstellt, die *im Prinzip* keinen Einwand gegen die Königsherrschaft der Philosophen erlaubt. So ist Kant der erste, der nicht nur einen pragmatischen Vorbehalt macht, sondern einen theoretisch be-

ben nach Kant die elementaren Gerechtigkeitsprinzipien zu entwickeln, auf welche sich die Politik verpflichten solle.⁶⁵

Kants Auffassung von Philosophie und Politik und der Beratungskompetenz der Philosophen unterscheidet sich noch in weiteren Aspekten von Platons' Verständnis. Während Platon darauf abhebt, die Vernunft seiner Philosophen-Könige lasse sich nicht korrumpieren, da diese stets das Gute und Gerechte anstrebten, weist Kant selbst bei begrenzter Beratungszuständigkeit der Philosophen jegliche Herrschaftszuschreibung zurück, da andernfalls ihre tatsächliche Kompetenz, das freie Urteil der Vernunft, verdorben werden würde (vgl. Höffe 2001: 175f.).⁶⁶ Der Mensch sei eben aus ‚krummen Holz‘ geschnitzt, so dass beim Innehaben von Macht und Herrschaft der Verlust der geistigen Unabhängigkeit drohe. Die Bedrohung der Vernunft durch Korruptierbarkeit der Menschen lässt selbst Platon in seinen späteren Texten, den *Nomoi*, eine Gesetzesherrschaft für notwendig erachten (vgl. ZVZ 179).⁶⁷

Es sind vor allem zwei Prinzipien, welche die *differentia specifica* von Kants Theorie begründen: das geforderte ‚Prinzip der Öffentlichkeit‘ und seine Vorstellung einer ‚Demokratie der Vernunft‘. Während nach der *Politeia* äußerst wenige Menschen zur Philosophie geeignet sind oder den philosophischen Bildungsgang bereit sind zu beschreiten, genügt bei Kant die „allgemeine Menschenvernunft“ (ZFr 34). Philosophen besitzen bei Kant keine Sonderfähigkeiten, keine Sondereinsichten und daraus folgend auch keine Sonderrechte. Sie sind lediglich Anwälte der allgemeinen Men-

gründeten Einspruch formuliert“ (Gerhardt 1995a: 182f.).

⁶⁵ Die These, dass Kant den Philosophen kein besonderes Amt oder Privilegien für die Beratung der Politik übertragen wollte, wird auch von Volker Gerhardt vertreten (vgl. ebd. 171ff.). So erinnere zwar die Sentenz, dass die Maximen der Philosophen in Fragen von Krieg und Frieden zu Rate gezogen werden sollen, an eine alte römische Institution, die vorsah, dass bei der Entscheidung über Krieg oder Frieden im antiken Rom nicht allein der Senat, sondern ein priesterliches Konzil als unabhängige Instanz zu Rate gezogen und vor Kriegsbeginn eine Bedenkzeit eingeräumt werde. Nach der Bedenkzeit hatte dann das Volk die letzte Entscheidung über Krieg und Frieden zu treffen. Kant geht es jedoch nicht so sehr um die Einrichtung eines beratenden Gremiums für die Politik, den Philosophen soll keine staatliche Institution zur Verfügung gestellt werden, sondern es genüge, sie öffentlich reden und schreiben zu lassen. Der Staat solle darüber kein besonders Aufhebens machen, sondern er soll „stillschweigend“ Öffentlichkeit herstellen, womit impliziert ist, dass die Philosophen nicht nur auf ein Anhörungs- oder Vetorecht beschränkt werden. Der Philosoph ist vielmehr Anwalt der allgemeinen Menschenvernunft, „worin jeder seine Stimme hat“. In Kants Forderung nach Öffentlichkeit und öffentlichem Vernunftgebrauch wird deshalb besonders deutlich, dass Öffentlichkeit mehr ist, als *Mitbestimmung* an der herrschenden Öffentlichkeit, die ihre Öffentlichkeit zur Geheimsache macht und selbst öffentliche Verträge hinter verschlossener Tür aushandelt und diesen dann Geheimartikel hinzufügt.

⁶⁶ Wenn Philosophen nicht als Anwälte der allgemeinen Menschenvernunft betrachtet werden, sondern in den Dienste partikularer Interessen treten oder gar als vom Staate bestellte Amtsträger fungieren, geben sie nach Kant ihre nötige Urteilsfreiheit auf (vgl. dazu Gerhardt 1995a: 176).

⁶⁷ „Was im *Staat* noch als direkter persönlicher Herrschaftsanspruch des Philosophen, eben des Philosophen-Königs, auftritt, ist in den *Gesetzen* zu dem unpersönlichen Herrschaftsanspruch der Vernunft

schenvernunft, verfügen nicht über ein Amt oder eine privilegierte Einsicht. Damit jeder Mensch seine Stimme erheben kann, vertritt Kant das Prinzip der Öffentlichkeit; es bedarf seiner Ansicht nach der Meinungsfreiheit sowie einer Gewährleistung der öffentlichen Meinungsbildung. Es kann deshalb, so auch Höffe, von einer Demokratisierung des Philosophen-Königsatzes durch Kant gesprochen werden. „An die Stelle von Platons Aristokratie des Geistes [...] tritt also eine Demokratie der Vernunft“ (Höffe 2001: 176).⁶⁸

Neben der Position der Philosophen als unabhängige Ratgeber der Politik nehmen in Kants Friedensschrift die ‚königlichen Völker‘ (vgl. ZFr 35) die Stelle des absoluten und herrschenden Philosophen-Königs ein. „Dass nicht die Philosophen, sondern die Völker selbst zu Königen werden – das ist die unüberbietbare Hoffnung, die Kant Platon entgegensetzt“ (Gerhardt 1995a: 191). Königliche Völker sind bei Kant keine über allen Gesetzen thronende, absolutistische Herrscher, sondern „sich selbst nach Gleichheitsgesetzen beherrschende Völker“ (ZFr 34). An die Stelle eines herausragenden Individuums tritt also die Gesamtheit der Betroffenen und zugleich Verantwortlichen (vgl. Höffe 2001: 177). Kant setzt weder auf die BürgerInnen als wahrhaft moralische Menschen noch rechtfertigt er eine ‚bloße Demokratie‘, sondern verweist auf eine der Rechtsmoral verpflichtete Demokratie, d.h. eine Demokratie der Vernunft. „Es ist also das *allgemeine Vernunfturteil*, wie es sich im *freien Gebrauch der Verstandeskkräfte* entwickelt, das die stärksten Argumente für den Frieden garantiert. Und es ist die *Öffentlichkeit*, von der die besten und wirksamsten Einsichten für den Frieden zu erwarten sind“ (Gerhardt 1995a: 178).⁶⁹

Kant lehnt die von Platon aufgebrachte Personalunion von Philosophie und Politik strikt ab, plädiert jedoch nicht für eine starre Trennung der beiden Bereiche. Aufgrund der demokratischen Implikation, dass die Handlungen des Staates an die Willensbildung des Volkes gebunden sind, fungiert bei Kant die Öffentlichkeit und die

und der von ihr gesichteten Idee geworden“ (ZVZ 179).

⁶⁸ Rainer Forst weist allerdings darauf hin, dass sich die Kritik von Walzer an der Privilegierung der Philosophie vor der Demokratie nicht nur auf einen ‚platonischen Universalismus‘ beziehe, der die Erkenntnis der Weisheit gleichsam von außen in die Höhle hineinbringen muss und dabei auf unüberwindbare Vermittlungsprobleme stößt, sondern auch einen ‚kantischen Universalismus‘ trifft, der gar nicht aus der Höhle heraus will, sondern nur prozeduralistische Kriterien für die Argumentation der Höhlenbewohner zu machen beabsichtige (vgl. Forst 1994: 248).

⁶⁹ Die Öffentlichkeit ist eine Sphäre, auf die sich Moral, Politik und Wissenschaft gleichermaßen beziehen, d.h. die ihnen gemeinsam ist (vgl. Gerhardt 1995a: 174). Vor der Öffentlichkeit müssen sich moralische Urteile, wissenschaftliche Erkenntnisse wie auch politische Entscheidungen rechtfertigen. Sie erlangen erst in der Öffentlichkeit ihre Geltung, werden dort sichtbar und sind der Begründung wie auch der Möglichkeit der Revision ausgesetzt.

freie Urteilsbildung der Menschen als vermittelndes Drittes zwischen Philosophie und Politik.

Kant zielt sowohl bezüglich des Bildungsverständnisses als auch in Hinblick auf seinen Begriff der allgemeinen Menschenvernunft auf eine Demokratisierung des Philosophen-Königsatzes ab und etabliert mit der Begriffswahl der ‚königlichen Völker‘ das aufklärerische Prinzip der Volkssouveränität, wonach die Souveränität nicht mehr dem König vorzubehalten ist, sondern dem Volk übertragen wird.⁷⁰ In Kants Aufklärungsphilosophie fließen Elemente der klassischen Beratungstypen ein, die zusammenfassend noch einmal herausgestellt werden, um damit erste Kriterien für einen partizipatorischen Ansatz deliberativer Politik zu finden.

2.3.3 Befähigung zur politischen Urteilskraft

Platon schrieb seine *Politeia*, wie anhand der Interpretation Arendts gezeigt wurde, um darzulegen, dass die Philosophen Könige werden sollten. Nicht, weil sie gerne Politik betrieben oder Herrschaft anstrebten, sondern weil sie so zum einen erreichten, dass sie nicht von Menschen, die schlechter sind als sie selbst, beherrscht werden würden, und weil damit zum anderen in der Polis der ruhige, absolute Frieden herbeigeführt werden könnte, der die bestimmte Lebensart des *bios theoretikos* ausmache. Die Philosophie war in dieser Tradition nie wirklich an der Polis oder den politischen Angelegenheiten interessiert. Wenn Philosophen über Politik schrieben, dann taten sie es gleichsam, so Arendt, „um ein Narrenhaus zu ordnen; und wenn sie zum Schein davon sprachen wie von einer großen Sache, so geschah das nur darum, weil sie wussten, dass die Narren, zu denen sie sprachen, Könige und Kaiser zu sein glaubten“ (Urt 35).

Arendt erkennt in der Philosophie Kants nun im Gegensatz zur Philosophietradition Platons einen theoretischen Denkansatz, der das Politische ernst nimmt und stärker gewichtet.⁷¹ Die moderne politische Philosophie nach Kant habe, so Arendts Einschätzung, nicht die Polis oder die Politik zum Gegenstand, sondern die Beziehung

⁷⁰ Zum Verständnis der Volkssouveränität bei Kant und dem Übergang von absolutistischer zu demokratischer Souveränität siehe vor allem Maus (1992). Kant heute als „Vertreter eines aufgeklärten Absolutismus, mindestens als Verfechter des repräsentativen Charakters von Demokratie und sogar als Antipode jeglichen Widerstands gegen staatlichen Unrechts“ (Maus 1992: 15) zu deuten, weist sie in ihrer Kant-Interpretation entschieden zurück.

⁷¹ Arendts Werk *Vom Leben des Geistes* (1998) ist nicht nur entsprechend der drei Kritiken von Kant gestaltet (Das Denken, das Wollen und das Urteilen), sondern orientiert sich auch an Kant als einem Denker, für den die *vita contemplativa* nicht mehr die höchste Form menschlicher Existenz darstellt (vgl. Beiner 1998: 163).

zwischen Philosophie und Politik, d.h. die Haltung der Philosophie gegenüber dem Bereich der menschlichen Angelegenheiten (vgl. Urt 35). Neben Kants Friedensschrift betrachtet sie seine *Kritik der Urteilkraft* (1963) als wichtigen Beitrag für die politische Philosophie (vgl. Urt 17; ebd. 20f.) und sieht darin nicht nur eine bereichernde Analyse für das ästhetische Urteilsvermögen, sondern vor allem einen Beitrag für die Fähigkeit der politischen Urteilkraft (vgl. dazu auch Vollrath 1977: 20f.).⁷² Kant nehme gegenüber Platon die Haltung ein, dass der Philosoph ein Mensch ist „wie du und ich, der unter seinen Mitmenschen und *nicht* unter seinen Mitphilosophen lebt“ (Urt 42). Er wende außerdem gegen Platon ein, „dass die Philosophen nicht herrschen, sondern dass die Herrscher willens sein sollten, auf die Philosophen zu hören“ (ebd. 44). Kant widerspricht damit der gängigen philosophischen Auffassung, dass die Lebensweise des *bios theoretikos* die höchste sei und die politische Lebensweise letztlich nur zur Bewahrung der philosophischen diene. Mit der Preisgabe dieser alten hierarchischen Struktur verschwinde, so hebt Arendt hervor, die alte Spannung zwischen Philosophie und Politik bzw. scheint die Notwendigkeit, das „Narrenhaus zu ordnen“, aus dem Blickfeld der politischen Philosophie hervorzutreten (vgl. ebd.).

Kant ginge es vielmehr um das Hinterfragen der Kriterien des Philosophischen und Politischen an sich. So sei doch eigentümlich, bemerkt Arendt, dass vor und nach Kant kaum einer, später mit Ausnahme von Jean-Paul Sartre, ein berühmtes philosophisches Werk verfasst habe, dass im Titel den Begriff ‚Kritik‘ enthalte (vgl. ebd. 46). Kant war der Überzeugung, dass die Zeit, in der er lebte, das eigentliche Zeitalter der Kritik sei (vgl. ebd. 47). Mit dem Anspruch nach allgemeiner Aufklärung wurde versucht, sich von alten Vorurteilen, nicht hinterfragten Überlieferungen und

⁷² In ihrem Aufsatz über *Freiheit und Politik* (FuP 1994), der im Original zum ersten Mal 1961 veröffentlicht wurde, trifft Arendt die Unterscheidung, dass Kants Kritik der Urteilkraft Ansätze für eine politische Philosophie enthält, die sich von der politischen Philosophie der Kritik der praktischen Vernunft unterscheidet: „Dass der erste Teil der Kritik der Urteilkraft eigentlich eine Philosophie der Politik ist, ist in der Kant-Literatur nur selten bemerkt worden; [...]. Die Freiheit erscheint in der Urteilkraft als ein Prädikat der Einbildungskraft, nicht des Willens, und die Einbildungskraft hängt aufs engste mit jener ‚erweiterten Denkungsart‘ zusammen, welche die politische par excellence ist, weil wir durch sie die Möglichkeit haben, ‚an der Stelle jedes anderen zu denken‘“ (ebd. 216). Zu Arendts eigenwilliger Kant-Interpretation siehe vor allem Ronald Beiner: „Wir [sollten] jedoch nicht vergessen, dass Arendt, für die die philosophische Aneignung wichtiger war als die akademische Werktreue, sich ihrerseits der Tatsache wohl bewusst war, dass sie Kant sehr frei interpretierte“ (Beiner 1998: 180). Zu Arendts Konzeption des Urteilens siehe u.a. den Sammelband von Beiner/Nedelsky (2001) sowie die Dissertation über die ‚deliberative Rationalität des Politischen‘ und die Interpretation der Urteilslehre Arendts von Saavedra (2002). Besonders hervorgehoben werden müssen die Arbeiten von Ernst Vollrath, der Arendts Bestreben einer Neubegründung der politischen Philosophie bzw. einer Philosophie des Politischen, aufbauend auf dem politischen Rationalitätsgehalt der reflektierenden

Autoritäten zu befreien. Den Maßstab für diese kritische Haltung sollte die allgemeine Vernunft bilden, die nur das achtete und billigte, was ihrer freien und öffentlichen Prüfung stand hielt.

Das Ergebnis der ‚Kritik‘, wie sie Kant vorschwebte, war das ‚Selber-Denken‘, das er in dem Wahlspruch: „Sapere aude! Habe Mut, dich deines *eigenen* Verstandes zu bedienen!“ (WiA 20), verkündete. Dieses Selber-Denken ist allerdings nicht voraussetzungslos: „Die theoretische Leistung, die Benutzung des eigenen Verstandes, erfordert eine praktische, sogar moralische Leistung. Sie besteht in einer zwar persönlichen, aber nicht privaten, insofern gegen die Frage ‚Solipsismus: ja oder nein‘ indifferenten Vorbedingung. Ihr, dem entsprechenden Mut, verdankt sich die Bereitschaft zur Vernunftkritik. Und die fehlende Bereitschaft geht ebenfalls auf eine moralische, jetzt negative ‚Leistung‘ zurück: dass man aus Bequemlichkeit unmündig bleibt“ (Höffe 2001: 249). Das Wagnis des Selber-Denkens bedeutet, so Arendt, sich seines eigenen Verstandes zu bedienen und indem Kant selbst dachte, „entdeckte er den ‚Skandal‘ der Vernunft, d.h. dass es nicht nur Tradition und Autorität sind, die uns irreleiten, sondern das Vernunftvermögen selbst“ (Urt 47).

Die Demokratisierung, die Kant gegen die Aristokratie des Philosophen-Königsatzes einleitete, bezieht sich also nicht nur auf den Bereich von Ethik und Politik, sondern schließt die theoretische Vernunft mit ein (vgl. Höffe 2001: 250). ‚Kritik‘ kann in diesem Sinne so verstanden werden, dass die Quellen und Grenzen der Vernunft erkannt werden, das bedeutet, weder einer dogmatischen Metaphysik noch einem Skeptizismus zu erliegen, sondern mit kritischem Denken neue Wege des Denkens einzuleiten. Die Philosophie ist, so schreibt Arendt, „im Zeitalter des Kritizismus und der Aufklärung – in der Zeit, in der der Mensch zur Reife gekommen war – kritisch geworden“ (Urt 48).⁷³

Kant verdeutlichte im sokratischen Sinne, dass die Menschen als endliche Wesen weder Wissen noch Wahrheit tatsächlich *besitzen* können, dass es vielmehr gelte, über ein starres Entweder-Oder-Prinzip von Dogmatismus oder Skeptizismus hinaus-

Urteilkraft, weiterführt (vgl. Vollrath 1977; Ders. 1987; Ders. 1993).

⁷³ Dieser Höhepunkt der Aufklärung war allerdings nicht von langer Dauer. Arendt stellt einen „Rückfall“ in das, was Philosophie von ihren Anfängen gewesen war“ (Urt 51), in Folge Hegels politischer Philosophie fest. Allerdings konstatiert sie für die Generation von Marx bis Nietzsche einen Bruch mit dieser Tradition: „Kierkegaard, Marx und Nietzsche sind für uns Wegweiser zu einer Vergangenheit, die ihre Autorität verloren hat. Sie haben als erste ohne Leitung jedweder Autorität, gleichsam ganz und gar ohne Geländer, zu denken gewagt, wobei, ihnen kaum bewusst, das kategorial-

zugelangen. Entgegen der Behauptung, *einen* Begriff von Wahrheit zu haben, der alle anderen Wahrheiten gleichzeitig ausschließe, plädierte Kant dafür, das Vermögen, das uns sage, dass es so etwas wie Wahrheit gibt, selbst zu analysieren: „Lasst uns analysieren, was wir wissen können *und* was wir nicht wissen können“ (ebd. 49).⁷⁴

Arendt erwähnt schließlich noch ein weiteres Werk, welches ursprünglich das Wort ‚Kritik‘ im Titel mit sich führte, jedoch als *Das Kapital* (1977) bekannt wurde. Marx’ *Kritik der Politischen Ökonomie* beschäftigt sich ebenso wie die Kantische Kritik mit der Problematik politischer Philosophie, d.h. speziell mit der Frage, was Theorie und Praxis miteinander verbindet. Beide Denker, so vermutet Arendt, gehen davon aus, dass Aufklärung und Revolution zusammengehören; fraglich bleibe jedoch, ob es die Idee oder Theorie ist, welche die Massen ergreife oder ob die Praxis ein neues Bewusstsein mit sich bringe. In der Interpretation Arendts ist die ‚Kritik‘ bei Marx das vermittelnde Bindeglied zwischen Theorie und Praxis, während bei Kant das ‚Urteil‘ den Übergang einleite (vgl. ebd. 52).

In der Kant-Interpretation, so muss festgestellt werden, sind zwei divergierende Beratungstypen zu finden, die für das Theorie-Praxis Verhältnis ausschlaggebend sind: Einerseits schreibt Arendt, dass bei Kant die Theorie doch gewissermaßen der Praxis vorausgehe, indem Kant einen ‚Praktiker‘ in Gestalt eines Arztes oder Rechtsanwalts skizziert, „der erst die Theorie lernt und dann praktiziert und dessen Praxis darin besteht, die Regeln, die er gelernt hat, auf besondere Fälle anzuwenden“ (ebd.). Andererseits verweist sie auf das antiautoritäre Verständnis des kritischen Denkens und sieht in Kants Kritik der Urteilskraft den sokratischen Beratungstypus weitergeführt.⁷⁵ In der sokratischen Methode der Maieutik, der Hebammen-Rolle, verfügt der Fragende gerade nicht über ein besonderes Wissen, wie es etwa in der Beratungsfunktion eines Arztes oder Rechtsanwaltes gegeben ist. Die sokratische Art besteht hingegen darin, den Diskussionspartner von allen unbegründeten Überzeugungen und ‚Windeiern‘, den bloßen Trugbildern und Erscheinungen zu entbinden. Nach

le Gerüst der großen Tradition sie noch hielt und ihnen noch eine Stätte bot“ (ZVZ 37).

⁷⁴ Arendt nennt Kant in Bezug auf Mendelssohn den „Alles-Zermalmer“, d.h. den Zerstörer jedes Glaubens daran, „dass ich in sogenannten metaphysischen Angelegenheiten *Wissen* erlangen kann und dass es da eine ‚Wissenschaft‘ wie die Metaphysik gibt, die die gleiche Gültigkeit wie andere Wissenschaften hat“ (Urt 50).

⁷⁵ Anhand Arendts Darlegung und entsprechend der Kontroversen der Kant-Interpretation kann hier festgestellt werden, dass bei Kant zwei Typen der Beratung zu finden sind: Ein stärker expertokratisches Modell, wie es u.a. von Rawls (1998) aufgegriffen wird, sowie ein stark demokratisches Modell der Volkssouveränität, wie es u.a. Maus (1992) verteidigt.

Sokrates resultierte selbst aus der Unterredung heraus kein besonderes Wissen, denn Sokrates lehrte nichts: „Nie wusste er die Antworten auf die Fragen, die er stellte“ (ebd. 53). Sokrates' Konzentration beruhte auf dem Denken selbst, dem Denkprozess als öffentlichem Dialog, der nicht auf endgültige Ergebnisse und Wahrheiten fixiert, sondern eher der Widerspruchslosigkeit verpflichtet war. Das sokratische „Es ist besser, mit der Menge uneins zu sein, als wenn du, *Einer seiend*, mit dir uneins bist, nämlich dir selbst widersprichst“ (ebd. 54), findet Arendt zufolge in der Kantischen Ethik, besonders im kategorischen Imperativ, eine Weiterführung.

Arendt merkt jedoch an, dass die sokratische Methode für Kant noch aus einem anderen Grund von Bedeutung war: Die sokratische Lebensart war eine explizit öffentliche, was sich darin ausdrückte, dass er mit allen anderen auf den Marktplatz trat, redete und sich offen zeigte für alle Fragenden. Sokrates war weder Mitglied einer Sekte noch hatte er eine Schule gegründet. Schulen und Sekten sind, so Arendt, in sich geschlossen und unaufgeklärt, weil sie von den Lehren ihrer Gründer abhängig sind (vgl. ebd. 54). Sokrates wie auch Kant kam es dagegen in ihrem dialogischen und kritischen Denken auf das Prinzip der Öffentlichkeit und nicht auf die Konstituierung einer esoterischen Wissenselite an. Kant legte Wert auf den öffentlichen Gebrauch von Vernunft, darin sah er die politische Freiheit begründet, die für ihn nicht die Freiheit individuellen Rasonierens, sondern die Freiheit des gemeinsamen Redens und des Veröffentlichens darstellte.⁷⁶

Die Freiheit der Rede und des Gedankens, sozusagen das heutige Recht der Meinungsfreiheit, ist das Recht des Individuums, „sich selbst und seiner Meinung Ausdruck zu verleihen, um in die Lage versetzt zu werden, andere davon zu überzeugen, seinen eigenen Standpunkt zu teilen“ (ebd. 56). Dieses Recht ist nicht voraussetzungslos, so Arendt, sondern es müsse sichergestellt sein, dass sich jeder Mensch in der Lage befindet, sich seine eigene Meinung selbst zu bilden. Das bedeutet auch, dass die Möglichkeit wie auch das Selbstverständnis dafür vorhanden sein sollte, an eine Regierung den Anspruch zu stellen, all das verlautbaren zu können, was die jeweilige Meinung ist. Arendt weist hier auf eine entscheidende Divergenz hin, zwischen dem, was eine liberale Verfassung heutzutage gewährleistet und was Kant zu

⁷⁶ Die Eindeutigkeit, in der Kant den öffentlichen Gebrauch der Vernunft über den privaten Vernunftgebrauch stellte, beschreibt Beiner folgendermaßen: „Das Recht, bei Reden vor einer häuslichen oder privaten Versammlung den Verstand zu gebrauchen, ist, unter dem Gesichtspunkt der Freiheit, entbehrlich, während das Recht der Publizität, das Recht, seine Urteile einer ‚Gesellschaft von Weltbürgern‘ zur öffentlichen Überprüfung vorzulegen, nicht entbehrlich, sondern äußerst notwendig ist für

Zeiten der Aufklärung angesonnen hat. Denn Kant ging es Arendt zufolge um mehr, als eine individuelle Meinungsfreiheit. Kant glaubte, so Arendt, dass das Denkvermögen selbst von seinem öffentlichen Gebrauch abhängig ist: „Ohne die ‚Überprüfung durch die freie und öffentliche Untersuchung‘ sind kein Denken und keine Meinungsbildung möglich. ‚Die Vernunft ist nicht dazu gemacht, dass sie sich isoliere, sondern in Gemeinschaft setze‘“ (ebd.).

Öffentlichkeit, Gemeinsamkeit und Mitteilbarkeit sind somit politische Implikationen des kritischen Denkens. Arendt rekurriert in diesem Verständnis wiederum auf die Kant-Interpretation von Karl Jaspers: „Wahrheit ist das, was ich mitteilen kann. Wahrheit in den Naturwissenschaften hängt von dem Experiment ab, das von anderen wiederholt werden kann; sie verlangt Allgemeingültigkeit. Die philosophische Wahrheit hat keine solche Allgemeingültigkeit. Was sie braucht, was Kant in der Kritik der Urteilskraft von den Geschmacksurteilen fordert, ist ‚allgemeine Mitteilbarkeit‘“ (ebd. 57). Mitteilbarkeit, so Arendt, impliziert eine Gemeinschaft und Pluralität von Menschen, an die man sich wenden, die zuhören und denen man zuhören kann.

In der *Kritik der Urteilskraft* (1793) spricht Kant von der Erweiterung des Geistes, die dadurch erreicht werde, „dass man sein Urteil an anderer nicht sowohl wirkliche, als vielmehr bloß mögliche Urteile hält und sich in die Stelle jedes anderen versetzt“ (KU 144f.). Diese Fähigkeit der ‚erweiterten Denkungsart‘ bildet die Grundlage für das Urteilsvermögen der Menschen. Der springende Punkt dabei ist, dass das eigene Urteil eines bestimmten Falles nicht nur von der eigenen Wahrnehmung abhängt, sondern davon, dass man sich etwas repräsentiert, was man sinnlich nicht wahrnimmt: „Die Einbildungskraft [...] ist das Vermögen, das gegenwärtig zu machen, was abwesend ist, das Vermögen der Repräsentation“ (Ur 104).

Kritisches Denken kann zwar in der Einsamkeit stattfinden, entfernt sich jedoch niemals von allen anderen, sondern versucht, durch die Einbildungskraft die anderen zu vergegenwärtigen und bewegt sich somit in einem Raum, der nach allen Seiten offen, d.h. potentiell öffentlich ist. „Mit einer ‚erweiterten Denkungsart‘ denken heißt, dass man seine Einbildungskraft lehrt, Besuche zu machen“ (ebd. 60f.).⁷⁷ Die erweiterte

Freiheit, Fortschritt und Aufklärung“ (Beiner 1998: 157).

⁷⁷ Arendt spielt hier auf das Besuchsrecht an, das Kant in seinem dritten Definitivartikel zum ewigen Frieden formuliert: Das Weltbürgerrecht solle nicht auf reiner Menschenliebe beruhen, sondern auf

Denkungsart bildet die Grundlage für den *sensus communis* – den Gemeinsinns: „Unter dem *sensus communis* aber muss man die Idee eines gemeinschaftlichen Sinnes, d.i. eines Beurteilungsvermögens verstehen, welches in seiner Reflexion auf die Vorstellungsart jedes anderen in Gedanken (a priori) Rücksicht nimmt, um gleichsam an die gesamte Menschenvernunft sein Urteil zu halten und dadurch der Illusion zu entgehen, die aus subjektiven Privatbedingungen, welche leicht für objektiv gehalten werden könnten, auf das Urteil nachteiligen Einfluss haben würde“ (KU 144). Kants Maximen des gemeinen und gesunden Menschenverstandes setzen sich also aus drei Kriterien zusammen : (1.) dem Selbstdenken, (2.) der Fähigkeit an der Stelle jedes anderen zu denken sowie (3.) jederzeit mit sich selbst einstimmig zu denken (vgl. ebd. 145).⁷⁸ Mit der Fähigkeit der ‚erweiterten Denkungsart‘ erhält die Urteilskraft weiterhin so etwas wie einen öffentlichen, gemeinschaftlichen Sinn.

Während Kant seine Kritik der Urteilskraft auf den Bereich der Ästhetik zugeschnitten hat, verdeutlicht Arendt in einem ihrer politischen Essays über den Zusammenhang von *Kultur und Politik* (1994), wie ihrer Auffassung nach ästhetische und politische Urteile zusammenhängen. Kultur und Politik sind Arendt zufolge keine gänzlich getrennten und unterschiedlichen Sphären, da sie beide auf die Welt bezogen sind. Beide Bereiche sind daran interessiert, wie die öffentliche Welt aussieht und wie sie denen erscheint, die das Gemeinsame teilen: „Im Kulturellen und im Politischen, also in dem gesamten Bereich des öffentlichen Lebens, geht es weder um Erkenntnis noch um Wahrheit, sondern um Urteilen und Entscheiden, um das urteilende Begutachten und Bereden der gemeinsamen Welt und die Entscheidung darüber, wie sie weiterhin aussehen und auf welche Art und Weise in ihr gehandelt werden soll“ (KuP 300).

Meinen, Urteilen und Entscheiden gehören als Hauptvermögen der Vernunft unauf löslich zusammen. Indem Arendt den Blick auf die menschliche Fähigkeit des Urteilsvermögens lenkt, will sie die ‚Meinung‘ von dem üblen Ruf befreien, den sie seit Platons Privilegierung der Wahrheit erhalten hat. Meinungsbildung und Urteilskraft

einem Recht der Hospitalität, d.h. „das Recht eines Fremdlings, seiner Ankunft auf dem Boden eines andern wegen von diesem nicht feindselig behandelt zu werden. [...] Es ist kein Gastrecht, worauf dieser Anspruch machen kann [...], sondern ein Besuchsrecht, welches allen Menschen zusteht, sich zur Gesellschaft anzubieten vermöge des Rechts des gemeinschaftlichen Besitzes der Oberfläche der Erde“ (ZFr 21).

⁷⁸ Kant nennt diese in Bezug auf die erste Maxime die ‚vorurteilsfreie‘, die zweite die ‚erweiterte‘ und die dritte die ‚konsequente‘ Denkungsart (vgl. KU 145).

sind ihrer Ansicht nach Obliegenheiten der Vernunft, und sie beanstandet in diesem Sinne, „dass diese beiden politisch ausschlaggebenden rationalen Vermögen des Menschen in der Tradition philosophischen wie politischen Denkens kaum betrachtet worden“ (ÜR 295) sind.

Arendts Absicht, das menschliche Vermögen der Urteilskraft, den Gemeinsinn und das Prinzip der Öffentlichkeit anhand der Philosophie Kants zu rehabilitieren, liegt darin begründet, der Selbstprivilegierung der Philosophie vor der Politik mit dem Entwurf einer anderen politischen Philosophie zu begegnen (vgl. Vollrath 1987: 20f.). Sie versucht dabei, zwischen dem philosophischen Anspruch auf absolute, universelle Wahrheit und den konkreten Entscheidungssituationen, wie sie in den politischen Angelegenheiten der Menschen dauerhaft vorzufinden sind, die Fähigkeit der politischen Urteilskraft als ein vermittelndes Drittes hinzuzufügen. Der absoluten Wahrheit stellt sie die Meinung gegenüber, die im Verlauf der Findung eines Urteils gebildet wird, indem nicht die rein subjektive Meinung zur objektiven Ansicht erklärt wird, sondern indem jeder Mensch die Fähigkeit habe, vom eigenen Standpunkt aus zu denken und sich gleichzeitig andere Meinungen repräsentieren kann. Ein wesentlicher Aspekt des Urteils ist, dass es keine universelle Gültigkeit beanspruche. Was das Urteil verlangt, seien „urteilende Personen, die ‚anwesend‘, die Mitglieder des öffentlichen Bereichs sind, in dem die Gegenstände des Urteils erscheinen“ (Beiner 1998: 134). Der gemeinsame und übergreifende Zusammenhang der Menschen gründet sich auf den gemeinsamen Bezug zur Welt: „Das Urteil entspringt [...] der Subjektivität eines Standortes in der Welt, aber es beruft sich gleichzeitig darauf, dass diese Welt, in der jeder einen nur ihm eignen Standort hat, eine objektive Gegebenheit ist, etwas, das uns allen gemeinsam ist“ (KuP 300).

Arendt liefert zwei verschiedene Konzeptionen des Urteilens: eine mit Bezug auf die Welt der Praxis, eine zweite mit Bezug auf die Welt der Kontemplation. Man handelt mit anderen zusammen, aber man urteilt alleine, allerdings immer unter Vorstellung derjenigen und desjenigen, die gerade abwesend sind. Man wägt die möglichen Urteile eines vorgestellten Anderen ab. Arendt will sowohl das Urteilen in die *vita activa* integrieren, indem sie es als Funktion des repräsentativen Denkens sieht und der erweiterten Denkungsart der politisch Handelnden, die im Verlauf ihrer Beteiligung am gemeinschaftlichen Nachdenken und Beraten Meinungen austauschen. Sie will aber auch die kontemplative Funktion des Urteilens, das wie das ästhetische Urteil rückwärts gewandt arbeite, betonen. Dies lässt sie zu der Einsicht gelangen, dass der

einzigste Zeitpunkt, an dem die Ausübung der Urteilskraft praktisch wirksam oder sogar praktisch relevant werde, Krisen oder Ausnahmesituationen darstellen. So formuliert sie in ihrem Aufsatz über den Zusammenhang von *Denken und Moral*: „Der Wind des Denkens offenbart sich nicht in Erkenntnis und Wissen, sondern in der Fähigkeit, Richtiges vom Falschen, Schönes vom Hässlichen zu unterscheiden. Und damit mögen in der Tat Katastrophen verhindert werden, zumindest für mich selbst – in jenen seltenen Augenblicken, in denen alles auf dem Spiel steht“ (DuM 155). In einer Krisen- und Entscheidungssituation ist deshalb die Fähigkeit der politischen Urteilskraft von unschätzbarem Wert und Arendt zufolge neben den geistigen Fähigkeiten des Denkens und des Wollens die politische Denkungsart *par excellence*.

In einem ersten Zwischenresümee sollen nun die Hauptaspekte der unterschiedlichen klassischen Beratungstypen zusammenfassend herausgestellt und anhand der idealtypischen Zuspitzung auch ansatzweise zeitgenössische Varianten politischer Beratung aufgezeigt werden.

3. Zwischenresümee

Das klassische Paradigma der Beratung orientiert sich idealtypisch an Platons Philosophen-Königsatz und kann als Beratung durch eine Wissens-Elite, d.h. Experten, bezeichnet werden. Dem Berater wird in dieser Konzeption eine deutlich überlegene Funktion gegenüber den zu Beratenden zugesprochen. Er verfügt über ein Wissen, das andere nicht besitzen und ihm steht ein privilegierter Zugang zu diesem Wissen offen. Wissen wird hier zu Herrschaftswissen, denn die Aufgabe des Beraters ist nicht darin zu sehen, das einmal von ihm erlangte Wissen vollständig weiterzugeben. Seine Funktion besteht vielmehr darin, auf der Basis seines Wissens Situationen und Konflikte zu analysieren und anschließend Empfehlungen auszusprechen.

Zwei unterschiedliche Formen der Herrschaftslegitimierung sind aufgrund dieses Beratungsverhältnisses denkbar: Entweder der Berater bekommt auf der Grundlage seines Wissensmonopols die Herrschaft zugesprochen, wie es Platon vorschwebte, oder er erhält durch seine Expertenrolle eine heimliche bzw. indirekte Herrschaftsfunktion, indem er für die Herrschenden unentbehrlich wird. Er wird zum Berater, der ‚in das Ohr der Mächtigen flüstert‘ (Walzer).

Obgleich der Vorzug dieses Beratungsansatzes in seinem hohen erkenntnistheoretischen Anspruch Wissen zu generieren und der Betonung der Vernunftfähigkeit der Menschen zu sehen ist, ist dieser Beratungstypus vom Standpunkt einer partizipatorischen Konzeption deliberativer Politik unter folgenden Aspekten zu verwerfen: Abgelehnt wird dieser Beratungstypus deshalb, weil er Wissen und die Fähigkeit der Vernunft nur den Wenigen zuspricht, die aufgrund konstitutiver gesellschaftlicher Ungleichverhältnisse überhaupt zu Wissen gelangen können und so ein Herrschaftsverhältnis zwischen Wissenden und Unwissenden ausmachen. Während das monopolhafte Herrschaftswissen den elitären Charakter dieses Beratungstypus beschreibt, resultiert die expertokratische Haltung aus dem großen Vertrauen in die absolute Wahrheit und die gesicherte Erkenntnis. Bei diesem Beratungskonzept handelt es sich eher um eine stationäre Form der Beratung. Verfahren sind in diesem Beratungsansatz kaum entwickelt, da von der Vorstellung ausgegangen wird, dass die gewünschten Erfolge und Verbesserungen einer problematischen Situation, d.h. eines Konflikts, dann eintreten, wenn die Empfehlungen des Beraters ausgesprochen sind. Die Beratung erhält somit eine paternalistisch-autoritäre Ausrichtung, die im Umkehrschluss mit einem Implementierungsproblem konfrontiert ist, wie die absolute Wahrheit und gesicherte Erkenntnis in die unwissende Gesellschaft hineingetragen werden kann.

Die Diskrepanz von Theorie und Praxis, wie sie in diesem Beratungsentwurf auftritt, versucht das zweite Beratungsparadigma aufzubrechen. Die dialogische Form der Beratung ist – zeitgemäß gedeutet – eher als eine Art Moderationstechnik zu verstehen, d.h. es wird ein Verfahren oder eine Vorstellung davon entwickelt, wie ein Gespräch und ein Meinungs austausch zwischen den Menschen verlaufen kann. Die Wahrheit ist in dieser Auffassung nicht mehr außerhalb der Menschen, etwa im Reich der ewigen Ideen, zu finden, sondern die Wahrheit liegt in den Menschen begründet und es gehört zur Aufgabe des Beraters, die jeweilige Wahrheit eines jeden zu bergen. Kritisch anzumerken ist, dass auch in diesem Beratungstypus ein Moment der Ungleichheit existiert. Der Berater erhält die Funktion eines Moderators, eines Vermittlers zugesprochen, der notwendig ist, um die Wahrheit hervorzuholen und das politische Gemeinwesen ‚wahrer‘ zu machen. Der grundlegende Unterschied zum ersten Beratungstypus ist allerdings darin zu sehen, dass der Berater keine Handlungsanleitungen oder Rezepte erteilt, sondern Fragen stellend versucht der

Wahrheit beizukommen. Dem Gegenüber wird zuerkannt, dass durch das Äußern der eigenen Meinung mittels der Fragen des Beraters zur Wahrheit gefunden wird. In der dialogischen Methode stellt die Meinung eines jeden nicht nur seine subjektive Wahrnehmung dar, sondern bedeutet gleichsam sein Zugang, sein Bezug zur ‚gemeinsamen Welt‘. Ist der erste Beratungstypus der Wissens-Elite oftmals durch Geheimhaltung charakterisiert – Experten tagen meist hinter verschlossenen Türen –, ist die dialogische Beratung durchweg öffentlich: Die Öffentlichkeit entsteht zum einen zwischen den Gesprächspartnern, zum anderen tritt Sokrates in seiner Beraterfunktion respektive seiner ‚Hebammenrolle‘ auf den öffentlichen Platz der *agora*. Die dialogische Beratungsmethode ist aufgrund ihrer aporetischen Eigenschaft, in Unterredungen immer wieder von vorne anzufangen, offener und prozesshafter als die erste Methode, allerdings auch durch grundsätzliche Ausweglosigkeit gekennzeichnet.

Der dritte Beratungstypus hat mit dem ersten gemeinsam, dass beide das Prinzip der Vernunft stark gewichten. Hierin ist wohl auch der Grund dafür zu sehen, dass in der Theorie Kants zwei divergierende Beratungsformen ausfindig gemacht wurden: Zum einen verweist Kant auf den Praktiker in Gestalt eines Arztes oder Rechtsanwaltes, der seine Theorie lernt, um sie anschließend auf die Praxis anzuwenden. Die andere Beratungsform, die den Typus der Beratung als demokratischen Prozess beschreibt und hier verteidigt wird, resultiert aus Kants Anspruch, dass nicht Philosophen-Könige, sondern ‚königliche Völker‘ herrschen sollen. Der aristokratische Gebrauch der Vernunft wird mit dieser Forderung der Volkssouveränität in eine Demokratie der Vernunft, d.h. einen *öffentlichen* Vernunftgebrauch, überführt.

Die wesentlichen Merkmale dieses demokratischen Beratungstypus sind Öffentlichkeit, Mittelbarkeit und Gemeinsamkeit. Die Menschen beratschlagen gemeinsam über ihre eigenen Belange und sie tun dies öffentlich. Sie selbst entscheiden über Fragen von Krieg und Frieden, was die grundsätzliche Frage der Umgangsweise mit Konflikten aufwirft. Beratung wird als offener und demokratischer Prozess verstanden, der allen zugänglich sein soll und bei dem jegliche Geheimhaltung zu unterlassen ist. In diesem dritten Beratungstypus fließt außerdem die dialogische Form der Beratung, das sokratische ‚Erkenne-dich-selbst‘, d.h. das Zwiegespräch des Denkens, mit ein. Öffentlichkeit und freie Urteilsbildung der Menschen fungieren als vermittelndes Drittes zwischen Denken und Handeln, zwischen Philosophie und Politik. Aufgrund Kants weltpolitischer Perspektive erweitert sich der öffentliche Raum und

die Reichweite politischer Handlungen und Entscheidungen. Demokratische Prozesse sind nicht mehr auf ein nationalstaatlich definiertes und begrenztes ‚Volk‘ beschränkt, sondern auf die ‚uns gemeinsame Welt‘ bezogen.

Dieses erste Kapitel lieferte einen Überblick über das Verhältnis und den grundsätzlichen Konflikt zwischen Philosophie und Politik. In den nächsten Kapiteln wird diese weit gefasste Debatte politischer Philosophie zugespitzt auf eine fachspezifische politiksoziologische Diskussion über moderne Öffentlichkeits- und Demokratietheorien. Bestimmte Aspekte, die in der idealtypischen Zuspitzung der Beratungstypen herausgearbeitet wurden, werden in der weiteren Auseinandersetzung mit dem neuen Paradigma ‚deliberativer Demokratietheorie‘ immer wieder aufgegriffen werden. So z.B. die verschiedenen Strukturen politischer Öffentlichkeit und die Problematik der Vernunft, der Aspekt einer ‚uns gemeinsamen Welt‘ sowie die Revidierbarkeit von Entscheidungen und die Fähigkeit politischer Urteilstkraft.

II. Moderne Aspekte des Öffentlichen

Im Zuge der Philosophie der Aufklärung wurde das Prinzip der Öffentlichkeit und der Volkssouveränität maßgebend. Fällt in der griechischen Antike Öffentlichkeit in Gestalt der Polis noch mit Politik zusammen, ist Öffentlichkeit seit der Neuzeit ebenso für bürgerliche Herrschaft wie auch für eine kritische Alternative, d.h. die Möglichkeit einer ‚anderen‘ Öffentlichkeit – etwa im Sinne einer ‚proletarischen‘ oder ‚außerparlamentarischen‘ Gegenöffentlichkeit – konstitutiv. Die moderne Öffentlichkeit, die hier im Zentrum der Betrachtung steht, ist ein grundsätzlich umkämpfter und kontroverser Raum.

Diese Öffentlichkeit ist maßgeblich nicht nur durch Widersprüchlichkeit und Konflikte, sondern auch durch eine gewisse Ausweglosigkeit und Ungewissheit gekennzeichnet.⁷⁹ In den Ausführungen zu ‚Aporien moderner Öffentlichkeit‘ (1.) werden zunächst einige ihrer Problematiken thematisiert und aufgezeigt, dass konträre Antworten – in Form der dezisionistischen Lehre oder der Theorie deliberativer Politik – zur Lösung der Widersprüche und Konflikte zur Verfügung stehen. Moderne Öffentlichkeit ist u.a. mit folgenden Problemen konfrontiert: (a) der Dialektik der Aufklärung respektive der Vernunft – d.h. der Beziehung instrumenteller und kommunikativer Vernunft; (b) dem Konflikt zwischen bürgerlicher Öffentlichkeit und ihrer kritischen Variante – entweder in Form einer Diktatur oder einer emanzipierten Öffentlichkeit von ‚unten‘; (c) den diesem Konflikt zugrunde liegenden Herrschafts-, Macht- und Gewaltfragen; (d) der Komplexität und dem vorgeblichen Massencharakter der Öffentlichkeit sowie (e) der prinzipiellen Gefährdungen des öffentlichen Raumes – etwa der Einschränkung oder gar des Verlustes des Öffentlichen durch Privatisierung.

Diese Momente beziehen sich auch auf die anschließende Erörterung über ‚Strukturelemente politischer Öffentlichkeit‘ (2.) und lassen sich in der Auseinandersetzung mit den verschiedenen Theorien von Öffentlichkeit immer wieder auffinden. In einer ‚Kritik der Öffentlichkeit als Herrschaftssphäre‘ (2.1) werden exemplarisch anhand der Auffassungen von ‚Öffentlichkeit‘ und ‚Politik‘ bei Schmitt und Arendt konträre Antworten auf die Krisenhaftigkeit moderner Öffentlichkeit dargelegt und in dezisi-

⁷⁹ So schreibt etwa Helmut Dubiel: „Hatte die der Aufklärung selbst entsprungene bürgerliche und sozialistische Utopie noch gehofft, durch die wissenschaftliche Produktion von Gewissheiten Politik in Verwaltung aufzulösen, so ist am Ende des 20. Jahrhunderts Ungewissheit zur eigentlichen Exis-

onistische und deliberative Formen von Politik differenziert. Daran anschließend wird Heideggers philosophische Darlegung von ‚Welt‘ und ‚Öffentlichkeit‘ mit Arendts Konzeption von ‚Öffentlichkeit als Zwischenraum‘ (2.2) konfrontiert, mit der Intention, eine weltpolitische Perspektive für eine partizipatorische Konzeption der Deliberation zu gewinnen. Während in diesen Erörterungen über Strukturen moderner Öffentlichkeit – als Herrschaftssphäre oder der kritischen Perspektive einer Öffentlichkeit als ‚Zwischenraum‘ – überwiegend positiv auf Arendts politische Theorie Bezug genommen wird, umfasst die dritte Variante einer ‚Öffentlichkeit als Prozess‘ (2.3) weitere Optionen für ein partizipatorisches Öffentlichkeitsverständnis. Obgleich die Konzeptionen einer Öffentlichkeit als ‚*Great Community*‘ bei Dewey sowie einer ‚Öffentlichkeit als Verfahren‘ von Habermas, die hierfür herangezogen werden, Arendts Postulat einer Wiedergewinnung politischer Öffentlichkeit in gewisser Weise wahlverwandt sind, kommt es für die Entwicklung von Prinzipien einer deliberativen Theorie von Politik und der Abgrenzung gegenüber stärker entscheidungszentrierten Theorieansätzen insbesondere darauf an, die Unterschiede dieser Öffentlichkeits- und Handlungstheorien herauszustellen. Im anschließenden Kapitel über *moderne Demokratietheorien* (III.) wird auf diese systematischen Unterscheidungen anzuknüpfen sein.

1. Aporien moderner Öffentlichkeit

Das Spezifische an der modernen Öffentlichkeit ist ihr durchweg aporetischer Charakter, der mit dem Vernunftverständnis korrespondiert. In der klassischen Philosophie wurde davon ausgegangen, dass nicht nur der Mensch fähig zur Vernunft sei, sondern dass der menschlichen Geschichte Vernunft an sich innewohne, oder besser gesagt, dass die abendländische Zivilisation in ihrer Entwicklung vernünftig voranschreite.⁸⁰ In Anbetracht großer gesellschaftlicher Auseinandersetzungen und angesichts menschlicher Barbarei, wie sie in Kriegs- wie auch in Revolutionszeiten in

tenzform des Politischen geworden“ (Dubiel 1994: 7f.).

⁸⁰ Die abendländische Philosophie, Weltinterpretation und Lebensform ist von einem durchgängigen Grundmuster geprägt, das sich unter dem Begriff ‚Rationalität‘ ausdrücken lässt (vgl. dazu Martens/Schnädelbach 1994: 78). Die abendländische Kultur, schreiben Martens/Schnädelbach, sei „„lo-
gozentrisch“ seit ihrem Ausgang aus dem Mythos, und ihre Geschichte ist wesentlich Geschichte von Rationalisierung“ (ebd.).

Extreme zu Tage tritt, ist diese Vernunftzentriertheit immer wieder hinterfragt und kritisiert worden.⁸¹

Mit dem Prinzip der Aufklärung, und in deren Gefolge mit den Theorien von Hegel und Marx, tritt an die Stelle eines allgemeinen vernünftigen Prinzips der Welt und der (Menschheits-)Geschichte die Vorstellung der ‚sozialen Verwirklichung‘ von Vernunft, welche zur konkreten Aufgabe der Menschen wird.⁸² Da außerweltliche, religiöse Gewissheiten nicht mehr zu Verfügung stehen, um die gesellschaftlichen Verhältnisse zu erklären, werden zunehmend andere Kriterien, wie etwa eine soziale und konfliktfreie Gesellschaft, zum normativen, inhaltlichen Maßstab erklärt, die Welt vernünftig zu machen.⁸³ „Seit dem aufklärerischen Aufbruch zum Selbstdenken und zur Selbstkonstruktion der Welt – das politische Gemeinwesen eingeschlossen – ist die göttliche Offenbarung versiegt und schweigt die Stimme der Natur“ (Rödel u.a. 1989: 43).⁸⁴ Mit dem Prinzip der Aufklärung kommt der Gesellschaft die Aufgabe zu, über gesellschaftliche Verhältnisse zu reflektieren, um diese zu verändern, d.h. verändernd eingreifen zu können und sie zu einer guten Gesellschaft zu entwickeln.⁸⁵

⁸¹ Die streitbarste Schrift stellt nach wie vor die *Dialektik der Aufklärung* (1995) von Horkheimer/Adorno dar, die nach den Gräueln und Verbrechen faschistischer Barbarei die ‚Selbstkritik‘ der Vernunft als die Aufgabe der Aufklärung ansehen.

⁸² Arendt kritisiert allerdings „diese Schemata der Geschichtsphilosophie, mit denen man hoffte, dem Geschichtsprozess einen ‚höheren‘, den handelnden Menschen verborgenen Sinn zu verleihen“ (ZVZ 108), etwa in Gestalt Hegels ‚List der Vernunft‘ oder Smiths ‚Unsichtbare Hand‘. „Sie sind geboren“, so Arendt weiter, „aus der Verzweiflung am Handeln, aus der Einsicht in die Unmöglichkeit, Zwecke und Absichten eindeutig zu verwirklichen und im Politischen im gleichen Sinne etwas ‚herzustellen‘ wie in den sonst uns bekannten Gebieten menschlichen Tuns“ (ebd.). Das Gefährliche an diesem Prozessdenken der Geschichte sei die Gleichsetzung von Handeln und Herstellen, d.h. Politik und Geschichte mit der Intention der Erreichung eines bestimmten Zweckes oder Zieles herstellen und machen zu können. Durch die Kategorie des ‚Herstellen-Könnens‘ gerate ein eminent zerstörerisches Element in das Politische, so Arendt, das sich konkret in den Analysen politischer Erfahrungen und Katastrophen des 20. Jahrhundert nachweisen ließe (vgl. ebd. 108f.). Siehe dazu ausführlich Lambrecht (1998a) sowie zu Arendts Deutung der ‚Aporien des Handelns‘ VA 241ff.

⁸³ Siehe dazu die unterschiedlichen Ansätze gesellschaftlicher Konflikttheorien in der ausgezeichneten Zusammenstellung *Sozialwissenschaftliche Konflikttheorien*, hrsg. von Bonacker (2002).

⁸⁴ Seit den Säkularisierungsprozessen der Neuzeit, die das politische Gemeinwesen auf sich selbst stellten und damit einhergehend alle festen, vorpolitisch anerkannten Maßstäbe, ob sie nun aus Religion, Naturrecht oder überlieferten Traditionen stammten, hinterfragt wurden, sind die Menschen in der Lage, ihre eigenen Angelegenheiten eigenständig zu bestimmen. Die Revolutionen des 18. Jahrhunderts schufen somit einerseits die Emanzipation der Politik von der Religion und einen autonomen weltlichen Raum, brachten aber andererseits die Suche nach etwas neuem Absoluten mit sich. „Noch die Totalitarismen unseres Jahrhunderts lassen sich vor diesem Hintergrund als Versuche sehen, den Aporien des auf sich selbst gestellten Politischen durch die Gewissheiten pseudowissenschaftlicher Weltanschauungen zu entgehen“ (Thaa 1999: 409).

⁸⁵ Gesellschaftliche Reflektion bedeutet dabei auch, normative Ansprüche zu entfalten, d.h. auf die Differenz zwischen dem Aktuellen und dem Potentiellen aufmerksam zu machen (vgl. Bonacker 1997: 20).

Für die Analyse und Kritik der sich herausbildenden bürgerlichen Gesellschaft und der kapitalistischen Produktionsweise in der Moderne sind nach wie vor die Arbeiten von Marx und Weber grundlegend.⁸⁶ Für Marx, der in seiner Kritik der bürgerlichen Öffentlichkeit für eine Gegenöffentlichkeit – eine proletarische Öffentlichkeit⁸⁷ – plädierte, stellt der leitende Gesichtspunkt für die Erkenntnis der Gesellschaft deren Veränderbarkeit dar. Er formuliert in seinen Thesen über Feuerbach den bekannten Satz: „Die Philosophen haben die Welt nur verschieden *interpretiert*; es kommt aber darauf an, sie zu *verändern*“ (Marx 1985b: 372). Marx geht es um die ‚Emanzipation des Menschen‘, der in entfremdeten gesellschaftlichen Verhältnissen lebt, die dem eigentlichen Wesen des Menschen als eines auf Freiheit und Selbstverwirklichung angelegten widerspricht (vgl. Fetscher 2000: 39).⁸⁸ In der Entwicklung seines Denkens und seiner ‚Kritik der politischen Ökonomie‘ stellt Marx zunehmend die Unzulänglichkeiten der rein politischen Emanzipation heraus: „Durch die Herausbildung und Verselbständigung der bürgerlichen Gesellschaft gegenüber dem politischen Staat entsteht auch eine Verdoppelung der Menschen in einerseits egoistische Individuen, die in der bürgerlichen Gesellschaft in einem ständigen Kampf gegeneinander begriffen sind und die den Staat als eine fremde, ihre Freiheit begrenzende Partikularität über sich empfinden, und in andererseits Citoyens, Staatsbürger, die – wenn auch nur im Geiste – sich mit der Allgemeinheit des Ganzen und seinen Gesetzen usw. identifizieren“ (ebd. 39).

Während Marx in seiner Untersuchung der Entstehung der kapitalistisch strukturierten bürgerlichen Gesellschaft die ökonomischen Bedingungen, sprich die Produktionsverhältnisse, in den Blick nahm, lieferte im Gegensatz dazu Weber eine Analyse der modernen Gesellschaft in Anbetracht ihrer Beziehung zur okzidentalen Rationalität (vgl. Weber 1980).⁸⁹ Weber ist davon überzeugt, dass die protestantische Arbeits-

⁸⁶ Zur ausführlichen Gegenüberstellung der Theorien von Marx und Weber siehe vor allem Landshut (1969) sowie Bader u.a. (1976).

⁸⁷ In ihrem Band zu *Vernunft und Politik* (1988) schreiben Goldschmidt/Lambrecht: „Das Proletariat hingegen versteht sich als Erbe des ‚Rationalen‘ an der bisherigen Vernunft. Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit sollten aus dem abstrakten Himmel der reinen bürgerlichen Vernunft in die konkrete Realität der Gesellschaft heruntergeholt werden“ (Goldschmidt/Lambrecht 1988: 10).

⁸⁸ Freiheit und Gleichheit, die Losungen der Französischen Revolution, galten fortan als Charakteristika der neuen bürgerlichen Gesellschaft und der politischen Demokratie, wie sie fast zeitgleich von Tocqueville und Marx diagnostiziert wurde. Siehe dazu auch den Exkurs zur bürgerlichen Gesellschaft und liberalen Demokratie im Kapitel über *moderne Demokratietheorien* (III.).

⁸⁹ Weber thematisierte den Zusammenhang zwischen dem Rationalisierungsprozess, der die moderne kapitalistische Gesellschaft hervorbrachte, und den rechtlichen, sozialen und kulturellen Lebensweisen der Menschen und lieferte in seinem Opus Magnum *Wirtschaft und Gesellschaft* (1980) eine soziologische Kategorienlehre, an der sich heute noch die soziologische Forschung grundlegend orientiert.

ethik in ihrer puritanischen Ausformung und die Entstehung des Kapitalismus kausal zusammenhängen und versucht dies nachzuweisen, indem er dem ‚Geist des Kapitalismus‘ nachspürt (vgl. Weber 1922: 17-236). Der moderne Prozess der Rationalisierung bestimme nicht nur das wirtschaftliche Leben, sondern die handelnden Individuen praktizierten mit diesen veränderten gesellschaftlichen Verhältnissen der modernen kapitalistischen Gesellschaft eine spezifische, der Rationalisierung gewidmete Lebensführung und Berufsauffassung.

Im Gegensatz zur Marxschen Analyse über die Entstehung des Kapitalismus mündet allerdings die Weberianische These des Rationalisierungsprozesses nicht in eine Prognose des weiteren Verlaufes der Gesellschaft oder der Handlungsfähigkeit der Menschen und der Veränderbarkeit der Gesellschaft in eine gute Gesellschaft. Der Rationalisierungsprozess hat Weber zufolge einen zwangsläufigen und unentrinnbaren Verlauf angenommen: „Während [...] Weber den fundamentalen Ansatzpunkt einer Kritik des ganzen Marxschen Fragezusammenhangs dadurch versäumt, dass er die Disjunktion von Welt und Mensch und die daraus resultierende Eigengesetzlichkeit der ‚Welt‘ zumindest dadurch mitmacht, dass seine eigene Fragestellung auf ‚Zurechnung‘ kausaler Faktoren auf die einzelnen Phänomene hinausläuft, macht er doch gerade jene aktivistische Fragestellung, unter deren Aspekt sich erst die Welt in Wirkungszusammenhänge gliedert, nicht mit. Ihm kommt es ja nicht auf die Veränderung der Welt an, sondern zunächst auf das reine Verständnis ihrer ‚psychologischen und pragmatischen‘ Zusammenhänge“ (Landshut 1969: 66f.). In diesem Sinne wurde Weber auch als ‚bürgerlicher Marxist‘ (vgl. Fetscher 2000: 41) bezeichnet, der sich zwar an der von Marx entdeckten Struktur der Entstehung des modernen Kapitalismus bzw. dessen Geschichtsinterpretation orientiert, aber nicht wie Marx den Anspruch der Veränderbarkeit erhebt. Von einem bürgerlichen Gesichtspunkt aus betrachtet, wie er von Weber vertreten wird, ist die bestehende Gesellschaft vielleicht noch erträglich, solange sie sich noch weiterentwickelt und um ihre eigene Durchsetzung kämpft. „Unter dem Gesichtspunkt des ‚an seiner Entfremdung leidenden‘ Proletariats erscheint sie als veränderungsbedürftig!“ (ebd.).

Mit der Moderne war im Sinne der Veränderbarkeit der menschlichen Verhältnisse auch der ‚Glaube‘ an den Fortschritt und die gesellschaftliche Fortschrittlichkeit verbunden. Zum einen wurde der Fortschritt als Möglichkeit der Weiterentwicklung der

Menschheitsgeschichte interpretiert, d.h. als Fortschritt auf Basis der Vernunft im Sinne eines Vermögens der Menschen zu handeln – gegen Schicksalhafterkeit etc.. Zum anderen war dieser Optimismus der Moderne auch immer mit grundsätzlicher (Selbst-)Kritik konfrontiert. In Folge zweier Weltkriege und scheinbar unaufhaltsamer technischer Entwicklungsprozesse wuchs die Einsicht, dass das vernunftbasierte Eingreifen und Verändern-Können auch technisch-instrumentell gegen die optimistische Vision missverstanden und missbraucht werden konnte (vgl. u.a. Horkheimer/Adorno 1995).⁹⁰

Das nach-metaphysische Vernunftverständnis der Aufklärung führte nicht zu einem, wie man mit Kant hätte hoffen können, Selber-Denken und einer öffentlichen Diskussion und Beratung über die Inhalte, die zuvor durch tradierte Gewissheiten oder religiöse Glaubenssätze bestimmt waren. Das emanzipatorische Projekt der Aufklärung als Beseitigung feudaler Ungleichheit mündete zum einen in die bürgerliche Gesellschaft, die fortan die individuelle Freiheit zum bestimmenden gesellschaftlichen Prinzip erkor und statt sozialer Gleichheit nur die Gleichheit vor dem Gesetz anerkannte. Zum andern hat die ‚Dialektik der Aufklärung‘ „einer zweiten Natur den Weg bereitet“ (Dubiel 1994: 7), der ‚instrumentellen Vernunft‘. Die industrielle Entwicklung und das Fortschreiten der modernen Gesellschaft ging mit einer Zerstörung der natürlichen Lebensgrundlagen der Menschen einher. Der Preis für die Freiheit des Willens der Selbstbestimmung scheint darin zu liegen, dass die praktische Vernunft auf die instrumentelle Vernunft, die Verfahrensform, reduziert wird. Daraus resultiert ein ‚Dezisionismus‘, dass Ziele und Zwecke nur noch der Entscheidungssituation überlassen bleiben, vernünftiges Abwägen ausbleibt, und dass Mittel und Zwecke des Handelns in der Theorie nicht mehr zusammengeführt werden können. Es ergibt sich eine Wahrnehmung der Zwangsläufigkeit bestimmter Prozesse,

⁹⁰ Das Dilemma der Moderne zwischen Natur und Kultur, Leben und Handeln, Trieb und Vernunft wird auch in dem neueren Diskurs um den missverständlichen Begriff der ‚Biopolitik‘ ausgedrückt. Die explizite Verbindung von Leben, *bios*, und Politik erscheint dann als absurd, wenn davon ausgegangen wird, dass es Politik sowieso mit dem menschlichen Leben zu tun hat. Theoretiker- und KritikerInnen der Biopolitik vertreten allerdings die Ansicht, dass die Politik gemäß ihrer klassischen Definition dadurch charakterisiert sei, die Menschen nicht bloß als biologische Wesen zu betrachten, sondern sie über das bloße Leben hinauszuhoben, indem Menschen als Personen betrachtet werden, die durch aktives Handeln und Urteilen in Erscheinung treten. Willensbildung und aktive Mitwirkung stehen in diesem Politikverständnis im Vordergrund, und erst daran anschließend kommen die „Messer- und Gabel-Fragen“ (Weber) des Lebens in den Blick. Moniert wird an dieser Politikauffassung, dass dadurch die Trennung von Leben und Handeln gewissermaßen erst konstruiert worden wäre. Erst wenn die leibliche Seite des Lebens wieder Gegenstand der Politik sei, wende man sich Fragen zu, die dem Bereich der Biopolitik angehörten (vgl. Thomä 2002: 33). Zur postmodernen Debatte um Biopolitik siehe vor allem Hardt/Negri (2002) sowie Agamben (2002).

die unaufhaltsam erscheinen und notwendige Entscheidungen überwiegend auf der Basis unüberwindbarer Sachzwänge getroffen werden. Eingreifendes, selbstbestimmtes Handeln als Prinzip der Aufklärung wird in einer derartigen Situation der stauenden Ohn-macht wieder eingeschränkt.

Die gängige Lehre des ‚Dezisionismus‘ stützt sich insbesondere auf die Phänomene der Entscheidung, der Herrschaft und der Selbsterhaltung (vgl. dazu Bolsinger 1998: 471ff.).⁹¹ Der zentrale Ausgangspunkt für eine dezisionistische Theorie ist eine als aporetisch beschriebene Situation, d.h. eine Konflikt- und Krisensituation, die weder durch Rechts- noch durch Moralnormen lösbar ist (vgl. ebd. 494). Vertreter der Lehre der Dezision betrachten die Entscheidungssituation, in der verschiedene rivalisierende rechtliche, politische und materielle Möglichkeiten existieren und keine Meta-regel zur Schlichtung bereitstehe, als Zustand der ‚Ausnahme‘ (vgl. ebd.). Einer grundlegenden aporetischen ‚Ausnahmesituation‘ lässt sich der dezisionistischen Theorie zufolge nur durch eine Entscheidungssetzung entkommen, durch die autoritativ festgelegt wird, was als Recht gelten solle und was nicht. Es gehe dabei wesentlich um das faktische ‚Dass‘ der Entscheidung, die normativ betrachtet, aus dem Nichts entspringt (vgl. ebd.). Das bedeutet, kritisch betrachtet ist der Dezisionismus durch die Weigerung gekennzeichnet, praktische Entscheidungen überhaupt begründen zu müssen oder zu können, denn es wird von vornherein festgesetzt, dass eine inhaltliche Begründung unmöglich sei.

Der Zusammenhang von Aporie und Dezision sowie von Kontingenz (verschiedener Möglichkeiten) und der Notwendigkeit der Entscheidung stellt ein fundamentales Gesetz der Theorie der Dezision dar. Vertreter der Dezision pochen mit Nachdruck auf die Entscheidbarkeit einer Situation, das bedeutet, dass zu keiner Zeit erwogen wird, in einem Zustand der Unbestimmtheit- und Unentschiedenheit zu verbleiben. Die Intention, die hinter dieser Entscheidungszentriertheit steht, ergibt sich hauptsächlich aus dem ordnungspolitischen Denken, welches diese Auffassung des Politischen begründet: „Einem ungeordneten, unregelmäßigen Zustand – ob er als Chaos, Bürgerkrieg, unauflösbarer Wertekampf oder als epoché einer verbindlichen Regel bestimmt wird – sollen durch die faktische Entscheidung und durch das bloße Konstruieren der Selbsterhaltung einer politischen oder sozialen Einheit stabile Hand-

⁹¹ Zum Dezisionismus vgl. Eckard Bolsinger *Was ist Dezisionismus?* (1998: 471ff.), der sich auf Hermann Lübbe, Panajotis Kondylis und Carl Schmitt bezieht.

lungsmarken abgezwungen werden“ (ebd. 495). Es gelte, dem sozialen oder politisch-rechtlichen ‚Nichts‘ des Chaos, des Bürgerkrieges oder des regellosen Zustandes die endgültige Entscheidung entgegenzusetzen, um wieder Sicherheit, Halt und Ordnung zu finden. Insofern sei es von Notwendigkeit, dass die Entscheidung auf Dauer gestellt ist und endgültigen Charakter besitze, um den Ordnungs- und Regelungsgewinn zu bewahren.

Dem dezisionistischen Denken ist des Weiteren ein Wissen darüber inhärent, dass, um überhaupt zu einer Entscheidung zu gelangen, Exklusion und Selektion nicht hintergebar sind: „Dezision bedeutet [...] immer eine Differenz setzen von Diesem und Anderem, Eigenem und Fremden“ (ebd.). Der ‚Zusammenschluss‘ von Menschen bedeutet innerhalb dieses Theorietypus immer einen ‚Abschluss‘ gegen andere Menschen. Politische Herrschaftseinheiten könnten nur unter der Bedingung der strikten Grenzziehung und der Exklusion existieren. Grenzerhaltung ist demnach Herrschaftserhaltung.

Der dezisionistischen Theorie zufolge konstituiert sich Herrschaft in der Entscheidung der letzten Instanz, die in einer aporetischen Situation („Ausnahmestand“) notwendig erscheint. Die politische Entscheidung in letzter Instanz wurzelt wiederum in dem Selbsterhaltungsinteresse, welches die nicht hintergehbare Realitätsbasis für jegliche dezisionistische Theorie darstellt. Zusammenfassend kann gesagt werden: „Die dezisionistische Argumentationsstruktur [...] geht von der Ordnungslosigkeit einer aporetischen Situation aus, die durch Herrschaftserrichtung – definiert als Entscheidung letzter Instanz (Souveränität) – überwunden wird und in der Selbsterhaltung der ordnungsstiftenden beziehungsweise rechtsetzenden Herrschaft endet“ (ebd. 496).

Dem Dezisionismus als bestimmten Theorietypus sollen in den anschließenden Überlegungen zu den ‚Strukturelementen politischer Öffentlichkeit‘ unterschiedliche zeitgenössische Öffentlichkeits- und Handlungstheorien gegenübergestellt werden, die stärker auf Deliberation im Sinne einer gemeinsamen Verständigung und der gemeinsamen Macht des Handelns setzen, d.h. Macht begreifen im Sinne einer „Verständigung derer, die sich beraten, um gemeinschaftlich zu handeln“ (Habermas 1976: 231). Theorien der Deliberation, wie sie im Folgenden diskutiert werden, gehen in der Regel ebenso wie dezisionistische Theorieansätze von einer grundlegend aporetischen Situation der Moderne aus. Sie konstatieren eine Krisenhaftigkeit der

Moderne, die sich in einem ‚Verlust des öffentlichen Raumes‘ (Arendt), einem ‚Strukturwandel der Öffentlichkeit‘ (Habermas) oder einem ‚Verschwinden des Öffentlichen‘ (Dewey) ausdrücken. Dem instrumentellen Vernunftverständnis und der reinen Zweckrationalität des Handelns stellen sie ihre Konzeptionen ‚kommunikativer Vernunft‘ und ‚intersubjektiven Handelns‘ gegenüber.

Insbesondere die Öffentlichkeits- und Handlungstheorien von Arendt und Habermas teilen in vielerlei Hinsicht die von Marx und Weber aufgestellten Krisendiagnosen der modernen Gesellschaft. Es zeigt sich allerdings, dass eine ‚Entzauberung der Welt‘ (Weber) und eine weltimmanente Sinnstiftung gleichzeitig einhergehen.⁹² Die moderne bürgerliche Gesellschaft brachte aufgrund der Ablösung von Kategorien und Herrschaftsformen traditioneller Gesellschaften einen Sinn- und Werteverlust mit sich. Nun ist der Verlust einer jenseitig verankerten Identität des politischen Gemeinwesens nicht identisch mit dessen Ende, und das Fehlen absoluter Maßstäbe bedeutet auch nicht eine Entwertung aller Werte. Worauf es stattdessen ankommt ist, politisches Handeln nicht erneut meta-politischen Gewissheiten und Notwendigkeiten zu unterwerfen, allerdings auch nicht postmodernen Positionen uneingeschränkt zu vertrauen, die jede Form der Allgemeinheit als nichtlegitimierbaren Macht- respektive Herrschaftsanspruch dekonstruieren. An die Stelle des metaphysischen Absolutheitsanspruchs der Vernunft kann in der Moderne, „nur die endliche, menschliche und fehlbare Vernunft, die Vernunft der Arbeit, der Diskussion und des Dialoges, der Produktion und der öffentlichen Auseinandersetzung wie der Kommunikation treten – die Vernunft, die sich selbst korrigiert, weil sie nicht ‚an sich‘ existiert, sondern in den Köpfen der vielen gemeinsam produzierenden, kommunizierenden, diskutierenden und ihrer selbst bewussten menschlichen Individuen“ (Goldschmidt/Lambrecht 1988: 9). Es bedarf einer sich in der Öffentlichkeit bewahrheitenden Vernunft, die zwar universell, allerdings nicht endgültig und absolut ist, sondern die Einsicht in die Revidierbarkeit von Entscheidungen aufgrund gemeinsamer Beratschlagung und besseren Wissens impliziert.

⁹² Dazu ausführlich und an Arendt anknüpfend Marcel Gauchet (1990: 123ff.).

2. Strukturelemente von politischer Öffentlichkeit

Es werden nun in Anlehnung an die im ersten Kapitel über *Philosophie und Politik* (I.) idealtypisch aufgestellten unterschiedlichen Beratungstypen – Wissens-Elite, dialogische Beratung und demokratischer Prozess – Strukturelemente von politischer Öffentlichkeit in der Moderne systematisierend erörtert und vergleichend gegenübergestellt: In einer ‚Kritik der Öffentlichkeit als Herrschaftssphäre‘ (2.1) steht zunächst die Politik- und Öffentlichkeitsauffassung der sogenannten ‚realpolitischen Lehre‘ im Vordergrund.⁹³ Realpolitische Ansätze identifizieren Politik vorwiegend mit staatlicher Herrschaft und Gewalt. Aus dieser Denkrichtung geht der Theorietypus der Deziision hervor, wie er u.a. von Schmitt verfochten wird. VertreterInnen deziisionistischer Politiktheorien gehen im Wesentlichen davon aus, „dass *Politik* eine von den Individuen getrennte und ihnen auferlegte Herrschaftsstruktur ist“ (Bolsinger 1998: 496), d.h. sie begreifen politische Öffentlichkeit als staatliche Herrschaftssphäre. Um zu einem anderen, d.h. stärker partizipatorischen Öffentlichkeitsverständnis zu gelangen, wird der deziisionistischen Theorie von Schmitt mitsamt ihrer formalen Freund-Feind-Logik und der Berufung auf den ‚starken Staat‘ in kritischer Intention Grundelemente deliberativer Politik gegenübergestellt, die anhand Arendts Verständnis von ‚Politik‘ und ‚Öffentlichkeit‘ gewonnen werden. Arendt weist die ‚realpolitische Lehre‘, wie sie ihrer Auffassung nach das Politik- und Staatsverständnis seit der Neuzeit bestimmt, entschieden zurück und setzt der kategorialen Zuschreibung von Politik als Herrschafts- und Gewaltssphäre die Möglichkeit politischer Freiheit und der Macht gemeinsamen politischen Handelns entgegen.

Während die Struktur der ‚Öffentlichkeit als Herrschaftssphäre‘ eher in Analogie zu Platons Philosophen-Königsherrschaft verfasst ist, entspricht die einer ‚Öffentlichkeit als Zwischenraum‘ (2.2) mehr dem sokratischen Modell des Dialoges und dem öffentlichen Raum der *agora*. Arendts Herrschaftskritik richtet sich nicht nur auf eine Identifizierung des Politischen mit dem über der Gesellschaft thronenden Staat, sondern sie problematisiert ebenso die mit dem Herausbilden des gesellschaftlichen Bereiches seit der Neuzeit aufkommende „Herrschaft des Niemand“ (VA 51). Mit der Etablierung der bürgerlichen Gesellschaft gehe eine Prozess der ‚Weltentfrem-

⁹³ Wenn im Folgenden von ‚Realpolitik‘ gesprochen wird, bezieht sich dieser Begriff auf einen etablierten Strang der politischen Theorie, der gemeinhin normativen Politikansätzen gegenübergestellt wird (vgl. etwa Deppe 1999: 16). Allerdings beanspruchen Theorien deliberativer Politik gleicherma-

dung' und der ‚Entpolitisierung' einher und die politische Öffentlichkeit werde zunehmend Funktionen andersartiger gesellschaftlicher Prozesse und Gebiete untergeordnet. Den Ausführungen und Kritiken Arendts folgend ist fraglich, ob die sich gegenwärtig abzeichnenden und unter den Terminus ‚Globalisierung' gefassten weltweiten, insbesondere ökonomischen Vernetzungen lediglich eine Ausweitung des gesellschaftlichen Bereiches mit seiner Strukturiertheit instrumenteller Vernunft und der Zweck-Mittel-Logik darstellen, oder ob gleichzeitig die Chance eines neuen welt-politischen Handlungsbereiches, jenseits des nationalstaatlichen Denkens, eröffnet wird. Die Ausführungen zu ‚Öffentlichkeit als Zwischenraum' implizieren deshalb die Frage, inwieweit ein Welt(en)-Begreifen für die jeweiligen Aspekte des Öffentlichen und der Politik konstitutiv sein kann. Exemplarisch werden zwei unterschiedliche Verstehensweisen von ‚Welt' und ‚Öffentlichkeit' bei Heidegger und Arendt herangezogen.

Im dritten und abschließenden Teil über ‚Strukturen politischer Öffentlichkeit' wird beabsichtigt, ein Verständnis von moderner ‚Öffentlichkeit als Prozess' (2.3) darzulegen. Mit einer Rekonstruktion der Öffentlichkeitstheorie des US-amerikanischen Pragmatismus von Dewey sowie der prozeduralistischen Auffassung von Öffentlichkeit bei Habermas werden dem eher republikanischen Theorieansatz von Arendt weitere Varianten partizipatorischer Öffentlichkeit hinzugefügt. Diesen unterschiedlichen Öffentlichkeits- und Handlungstheorien ist trotz aller Differenzen gemeinsam, dass sie in herrschaftskritischer Absicht verfasst sind und ein rein instrumentelles, strategisches Verständnis von politischer Öffentlichkeit zurückweisen. Gegen den Fatalismus und die Handlungsohnmacht in Anbetracht einer angeblichen Unausweichlichkeit von Prozesslogiken wie Natur-, Markt- oder Geschichtsprozessen setzen sie die Möglichkeit eines demokratischen Prozesses der Selbstbestimmung, d.h. gemeinsamer verständigungsorientierter Beratung und eingreifenden Handelns. Dementsprechend werden diese Konzeptionen von Öffentlichkeit, allerdings nur in ihren Grundzügen, exemplarisch für eine Theorie deliberativer Politik herangezogen.

2.1 Kritik der Öffentlichkeit als Herrschaftssphäre

Arendts Öffentlichkeits- und Handlungstheorie mit ihrem Verständnis von Freiheit als Macht gemeinsamen politischen Handelns steht im extremen Gegensatz zu den theoretischen Positionen des Staatsrechtlers Schmitt, der beansprucht, das „Wesen des Politischen“ (Schmitt 1996: 20) und den „Begriff des Politischen“ (ebd.) ontologisch mit der dezisionistischen Freund-Feind Unterscheidung bestimmen zu können. Der Dezisionismus entstammt der ‚realpolitischen Lehre‘, deren theoretischer Entwicklungspfad und die kategoriale Zuschreibungen von Politik als Herrschafts-, Macht- und Gewaltbeziehung zunächst in einem Exkurs (2.1.1) dargelegt werden, um daran anschließend ausführlicher die dezisionistische Politikauffassung Schmitts kritisch zu erörtern. Der Theoriepfad der ‚Realpolitik‘ wird im Kapitel über *moderne Demokratietheorien* (III.) in seiner Ausrichtung der ‚realistischen Demokratietheorien‘ wieder aufgegriffen. Hier interessiert vorerst, wie sehr Schmitt der realpolitischen Argumentationslogik folgt, allerdings mit seiner Begriffsbestimmung des Politischen als dezisionistische Konfliktsituation zwischen Freund und Feind (2.1.2) die politischen Gegensätze derart zuspitzt, dass nur noch eine Konsequenz, nämlich die Entscheidung der äußersten Kriegs- und Kampfsituation, möglich erscheint. Mit der Identifizierung von Demokratie und Diktatur (2.1.2.1) versucht Schmitt jegliche Form beratender und diskutierender Öffentlichkeit, im Speziellen die parlamentarische Öffentlichkeit, zu destruieren. Seiner Ablehnung des Parlamentarismus folgt das Postulat eines ‚starken Staates‘, der in der Ausnahmesituation seine Entscheidungs- und Handlungsmacht erlangt (2.1.2.2).

Mit Rekurs auf die Politik- und Öffentlichkeitstheorie von Arendt wird in Kontrast zu Schmitt eine Kritik der politischen Öffentlichkeit als Herrschaftssphäre formuliert. Arendt lehnt sowohl ein unmittelbares autoritäres Herrschaftsverhältnis von Befehl und Gehorsam, d.h. der direkten Herrschaft von Menschen über Menschen, als auch eine stärker anonymisierte, prozesshafte Form von Herrschaft, einer bürokratischen Form der „Herrschaft des Niemand“ (VA 51), ab.⁹⁴ Sie versteht unter politischer Öffentlichkeit weder den über der Gesellschaft thronenden Hobbesschen Staat als ‚Leviathan‘ noch identifiziert sie den politisch-öffentlichen Raum mit dem Bereich des Gesellschaftlichen. In einer Kritik der ‚Öffentlichkeit als Herrschafts-

⁹⁴ Siehe dazu Arendts politischen Essay zur Frage *Was ist Autorität?*, in: ZVZ 159ff.

sphäre' wird erörtert, welche Kategorien Arendt der ‚realpolitischen Lehre' entgegengesetzt. Arendt liefert ‚Grundelemente für eine Konzeption deliberativer Politik' (2.1.3), indem sie Macht als Möglichkeit der Verständigung derer begreift, die sich beraten, um gemeinschaftlich zu handeln. Sie spricht sich für einen ‚öffentlichen Raum politischer Freiheit' (2.1.3.1) aus und plädiert für eine strikte Differenzierung des Machtpotentials politischen Handelns gegenüber dem instrumentellen Charakter der Gewalt (2.1.3.2). Entgegen dezisionistischer Politiktheorien akzentuiert sie den gemeinsamen Beratungs- und Handlungsprozess des Politischen vor der Entscheidungsfindung. Mit der Betonung der politischen Urteilstkraft wird jedoch die Entscheidbarkeit politischer Konfliktsituationen nicht außer Acht gelassen, nur anders gewichtet (vgl. dazu Vollrath 1987: 289ff.).

2.1.1 Exkurs: Aspekte der Realpolitik

In der Geschichte politischen Denkens können zwei Hauptströmungen benannt werden, die in Hinblick auf die Frage des Verhältnisses von Politik, Herrschaft und Gewalt grundsätzlich diskrepant sind: Die normative und die realpolitische Lehre der Politik (vgl. dazu Deppe 1999: 16).⁹⁵ Für die theoretische Richtung der ‚Realpolitik', die hier im Zentrum der Betrachtung steht, bedeutet Politik zuvorderst „der Kampf um die Verteilung, Beherrschung und Sicherung der Macht“ (ebd.). Dieser Kampf werde im Ausnahmefall, d.h. im Bürgerkrieg oder der Revolution, mit Mitteln der physischen Gewalt ausgetragen. Die Aufgabe des Staates ist in dieser Auffassung von Politik vor allem darin zu sehen, das „Monopol des legitimen physischen Zwangs“ (Weber) zu behaupten.

Das Verständnis von Politik und politischer Öffentlichkeit als Macht- und Herrschaftssphäre geht bereits auf die geistig-moralische Wende des deutschen Bürgertums nach der politischen Niederlage der 1848er Revolution zurück. Schlag- und Schlüsselworte wie ‚Realpolitik' und später ‚Machtpolitik' bestimmten fortan die jetzt in Deutschland anbrechende politische Epoche. Der Begriff der ‚Realpolitik' war von Beginn an mit den Kategorien von ‚Macht', ‚Herrschaft' und ‚Gewalt' verknüpft (vgl. dazu Goldschmidt 1999a: 1282). Bezeichnend hierfür sind von Rochaus

⁹⁵ Die sogenannten ‚realpolitischen Ansätze' stehen den normativen Politiktheorien gegenüber, die dadurch charakterisiert sind, dass sie Politik auch stets daran messen, „inwieweit sie ‚Versuch der Verwirklichung des Guten' ist“ (Deppe 1999: 16). Während die ‚Realisten' in Anschluss an die populäre Definition von Clausewitz den inneren und äußeren Krieg als ‚Ernstfall der Politik' bezeichneten, seien die ‚Normativisten' bestrebt, den Frieden als Gegenstand und Ziel der Politik zu begreifen (vgl.

Grundsätze der Realpolitik (1972/1853)⁹⁶: „Die Erörterung der Frage: wer da herrschen *soll*, ob das Recht, die Weisheit, die Tugend, ob ein Einzelner, ob Wenige oder Viele, diese Frage gehört in den Bereich der philosophischen Spekulation; die praktische Politik hat es zunächst mit der einfachen Tatsache zu tun, dass die Macht allein es ist, welche herrschen *kann*. Herrschen heißt Macht üben, und Macht üben kann nur der, welcher Macht besitzt. Dieser unmittelbare Zusammenhang von Macht und Herrschaft bildet die Grundwahrheit aller Politik und den Schlüssel der ganzen Geschichte“ (von Rochau 1972: 25f.).

Als repräsentativer Theoretiker und Propagandist der Politik als Macht kann, eine Generation später als von Rochau, Weber herangezogen werden (vgl. Goldschmidt 1999a: 1282). Weber definiert Politik mit dem eigens proklamierten Anspruch der wissenschaftlichen Objektivität und Werturteilsfreiheit, als „Streben nach Machanteil oder nach Beeinflussung der Machtverteilung, sei es zwischen Staaten, sei es innerhalb eines Staates zwischen den Menschengruppen, die er umschließt. [...] Wenn man von einer Frage sagt: sie sei eine ‚politische‘ Frage, [...] so ist damit immer gemeint: Machtverteilungs-, Machterhaltungs- oder Machtverschiebungsinteressen sind maßgebend für die Beantwortung auf jene Frage. [...] Wer Politik treibt, erstrebt Macht, – Macht entweder als Mittel im Dienste anderer Ziele – idealer oder egoistischer – oder Macht ‚um ihrer selbst willen‘: um das Prestigegefühl, das sie gibt, zu genießen“ (Weber 1926: 8f.).

Zu Beginn des Zeitalters des Imperialismus beansprucht Weber, die ‚Realpolitik‘ auf die Ebene einer *Weltmachtpolitik* auszuweiten. Im Zentrum seiner politischen Betrachtung steht dabei die ‚Nation‘. Für Weber war die Nation, d.h. die Machtstellung des eigenen nationalen Staatswesens, ein „*letzter Wert*, dem er in rationalistischer Konsequenz alle anderen politischen Zielsetzungen unterordnete“ (Goldschmidt 1999a: 1282). Weber übernimmt von Hobbes die Vorstellung des ‚Kampfes‘ als einen Grundzug des menschlichen Zusammenlebens und entwickelt sie für eine imperialistische Politikanschauung weiter, indem er den inneren Kampf der Klassen zurücktreten lässt gegenüber dem Kampf der Nationen. Er erweist sich insofern als prononcierter Theoretiker einer imperialistischen Politik, da er „den inneren ‚Bürgerfrieden‘ als Voraussetzung für eine deutsche Weltmachtpolitik zu einer Zeit propa-

ebd.).

⁹⁶ Der Begriff der Realpolitik taucht explizit zum ersten Mal 1853 auf (vgl. Brand u.a. 2000: 166): Die Realpolitik finde ihre Aufgabe nicht in der Verwirklichung von Idealen, sondern in der Erreichung

gierte, als der 1. Weltkrieg noch in der Ferne lag“ (ebd.).

Die macht- und herrschaftspolitischen Vorstellungen Webers, insbesondere sein Vorschlag eines plebiszitär legitimierten Reichspräsidenten, der mit weitgehenden Vollmachten ausgestattet sein sollte, wie auch seiner Vorstellung charismatischer Führerschaft, lösten im Anschluss an den Zweiten Weltkrieg heftige Kontroversen über seine Verantwortung für die machtpolitischen Exzesse und Weltherrschaftspläne des deutschen Faschismus aus (vgl. Mommsen 1959; dagegen Jaspers 1962). Weber als Vordenker des Faschismus zu bezeichnen, weise jedoch in eine falsche Richtung, denn ihm ging es seinerzeit vielmehr um eine Abwehr marxistischer und sozialistischer Ideen, wie sie zwischen 1917 und 1920 reale Möglichkeiten boten. Als Nationalliberaler war er sich der Krise des Liberalismus bewusst und versuchte eine Verteidigung und Rettung bürgerlich-liberaler Grundprinzipien wie etwa der Freiheit des Individuums oder der Freiheit der Wirtschaft und des Privateigentums. Gleichzeitig unterstützte Weber eine sozialimperialistische Programmatik, welche die Lage Deutschlands innerhalb der führenden imperialistischen Mächte stärken sollte (vgl. Deppe 1999: 174).

Nach der Weltwirtschaftskrise von 1929 wurden die Thesen Webers mit dem Auftreten des Faschismus dann allerdings radikalisiert.⁹⁷ Insbesondere Schmitt trug zu einer Zuspitzung der realpolitischen Lehre und der Auffassung politischer Öffentlichkeit als staatlicher Herrschaftssphäre bei.⁹⁸ Bereits 1923 hatte Schmitt mit seiner *Parlamentarismus-Schrift* die rationale Legitimität des parlamentarischen Verfassungsstaates angegriffen und das Fazit gezogen, dass „der relative Rationalismus des parlamentarischen Denkens seine Evidenz verloren hat“ (Schmitt 1923: 65). Schmitts politische Theorie bzw. Theologie⁹⁹ und seine anti-liberale Haltung entsprang der

konkreter Zwecke (vgl. von Rochau 1972).

⁹⁷ Siehe dazu Richard Saage: „Nachdem 1927 *Der Begriff des Politischen* im *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* erschienen war, dauerte es nicht lange, bis die bürgerliche Rechte in Deutschland erfasste, dass Carl Schmitt ihr Formeln geliefert hatte, die wie keine theoretische Abhandlung zuvor ihr politisches Selbstverständnis auf einen prägnanten Begriff brachte“ (Saage 1983: 8).

⁹⁸ Frank Deppe verweist in seiner *Schrift zum politischen Denken zwischen den Weltkriegen* auf die Studie zu *Max Weber und die deutsche Politik* (1959) von Wolfgang J. Mommsen, der eine verfassungstheoretische Kontinuität von Weber zu Schmitt nachgewiesen habe (vgl. Deppe 2003: 200). So habe Schmitt als gelehriger Schüler Webers dessen Konzeption des volksgewählten Reichspräsidenten als politischen Führer aufgegriffen und bis zur äußersten Grenze des Möglichen fortentwickelt, allerdings, so fügt Mommsen hinzu, verabsolutierte Schmitt Webers Prinzip der ‚plebiszitären Führerdemokratie‘ in einer Weise, wie sie Weber selbst niemals im Sinn gehabt hätte (vgl. Mommsen 1959: 379ff.).

⁹⁹ Schmitt bildete Analogien zwischen den politischen Grundbegriffen und religiösen Termini. In seinen Augen waren alle Begriffe der modernen Staatslehre säkularisierte theologische Begriffe: „Der *Ausnahmezustand* als Grundbegriff in Schmitts Verfassungslehre wurde zum Analogon des *Wunders*

Grundstimmung der ‚konservativen Revolution‘, wie sie sich in der Spätzeit der Weimarer Republik ausbreitete (vgl. von Beyme 1996: 93).¹⁰⁰ Die dezisionistische Lehre von Politik, wie Schmitt sie etablierte, basiert auf einer durchweg binären Denkweise. So schreibt Schmitt: „Worte wie Staat, Republik, Klasse, ferner: Souveränität, Rechtsstaat, Absolutismus, Diktatur, Plan, neutraler oder totaler Staat usw. sind unverständlich, wenn man nicht weiß, wer in concreto durch ein solches Wort getroffen, bekämpft, negiert und widerlegt werden soll“ (Schmitt 1996: 31).¹⁰¹

Es wird in den weiteren Ausführungen vor allem darum gehen, die Kategorien, die Schmitt in seiner dezisionistischen Lehre und seiner Begriffsbestimmung des Politischen entwickelt hat, um jeweils andere zu negieren, herauszuarbeiten und gegenüber einem Verständnis deliberativer Politik in partizipatorischer Absicht abzugrenzen. Schmitts Behauptung eines Primats des Politischen läuft darauf hinaus, die Integrität staatlicher Dezision und Herrschaft zurückzugewinnen. Das Wesentliche des Politischen ist bei Schmitt die nicht rasonierende, nicht diskutierende, sich nicht rechtfertigende Entscheidung, d.h. er privilegiert eine Politik des Dezisionismus, in der es gilt, im politischen Konfliktfall ohne jegliche Deliberation souverän die alles bestimmende Entscheidung zu fällen und zu setzen. In Anschluss an die Ausführungen zu Schmitt soll anhand von Grundelementen deliberativer Politik gezeigt werden, dass eine kritische und zugleich realisierbare Alternative auf die Krise moderner Öffentlichkeit in emanzipatorischer, d.h. herrschaftskritischer Absicht vorhanden ist, und dass andere Möglichkeiten der Konfliktlösung außerhalb von Gewalt und Krieg existieren.

in der Theologie. [...] Dem Staat wurde seine *Souveränität* zurückgegeben, wie einige Theologen versuchten, Gott wieder in seine autonomen Rechte der Rolle der *Allmacht* zurückzusetzen“ (von Beyme 1996: 99). Zu den Bezügen von Schmitt zu Donoso Cortés siehe etwa Lenk (1989).

¹⁰⁰ Von den konservativen Theoretikern wurde das Politische (verstanden im Sinne von Weltmachtpolitik und -herrschaft) verherrlicht, um gegen das Primat der Ökonomie anzukämpfen. „Okkasionistische Grundbegriffe dominierten die politische Theorie wie ‚die Tat‘, die *Entschlossenheit* (Heidegger), die *Entscheidung* und der Ausnahmezustand (Schmitt), der *Kampf* (Jünger)“ (von Beyme 1996: 93; vgl. dazu auch kritisch Breuer 1993). Siehe dazu auch *Heidegger und die Utopie der Polis* (Fistetti 2002).

¹⁰¹ Das Denken in binären Codes wird auch in systemtheoretischen Ansätzen verwendet: „Die Freund-Feind-Formel war ein Beispiel der Durchschlagkraft von Denken in binären Codes. Bei Schmitt wurde der propagandistische Aspekt des dualen Schemas gar nicht geleugnet. Nur die ‚zweigliedrige Antithese‘ besaß für ihn die notwendige polemische Schlagkraft“ (von Beyme 1996: 97). Niklas Luhmann habe sich an der binären Logik inspiriert, so die Einschätzung Klaus von Bymes: „Während sein Differenzierungsdrang in immer luftigere Höhen von Möglichkeitshorizonten vordrang, hielt er in dezisionistischem Starrsinn an dem binären Code fest, dessen Simplizität auffallend zur Komplexheit seines sonstigen Denkens in Widerspruch gerät“ (ebd.). Zur Dekonstruktion von Luhmanns Systemtheorie und einer ‚Theorie der Entscheidung‘ siehe vor allem Stäheli (2000).

2.1.2 Dezisionismus und Konflikt

Schmitts realpolitischer Dezisionismus basiert auf einer prinzipiellen Ablehnung der bürgerlich-liberalen Öffentlichkeit des Parlaments als dem politisch beratenden Organ. Die Zeit zwischen den Weltkriegen betrachtet Schmitt als Ausnahme- und fundamentale Konfliktsituation, in der es auf die richtige Entscheidung ankomme. Das „liberale Missverständnis“ besteht Schmitt zufolge gerade darin, „der Entscheidung, d.h. dem nationalen und internationalen Klassenkampf, auszuweichen, anstatt ihn dezidiert zu führen“ (Saage 1983: 14).¹⁰² Der Dezisionist setze dagegen „das gute Recht der richtig erkannten politischen Situation in einer persönlichen Entscheidung durch“ (von Beyme 1996: 99). Schmitt behauptet ein Versagen der Integrationsmechanismen der bürgerlichen Gesellschaft – etwa der parlamentarischen Öffentlichkeit und der Sozialstaatlichkeit –, um letztendlich der Exekutive das vollständige Handlungs- und Entscheidungsmonopol zu übertragen. Die Zurückweisung einer deliberierenden Öffentlichkeit und die Beschränkung der Handlungs- und Entscheidungsmacht auf die staatliche Gewalt liefert das Fundament für seinen Politikbegriff und die Vorstellung eines ‚starken Staates‘, wie er sie in seiner Schrift zum *Begriff des Politischen* (1996/1932) formuliert.

Bevor Schmitts Auffassung des ‚Ausnahmestands‘ und des ‚starken Staates‘ kritisch erörtert wird, steht zunächst seine Demokratieauffassung mit der Negierung der parlamentarischen Öffentlichkeit und der Identifizierung von Demokratie mit Diktatur im Zentrum der Betrachtung.

2.1.2.1 Diktatur oder Parlamentarismus

Schmitt lehnt für seine Bestimmung des Politischen sowohl eine diskutierende und beratende demokratische Öffentlichkeit als auch eine soziale Fundierung des Politischen entschieden ab. Die Gleichsetzung von Politik und Staat wird für ihn in dem Moment „unrichtig und irreführend“ (Schmitt 1996: 24), wo „Staat und Gesellschaft sich gegenseitig durchdringen [...], wie das in einem demokratisch organisierten Gemeinwesen notwendigerweise eintritt“ (ebd.). Schmitt beanstandet, dass sich die ‚alte Einheit‘ des Staates, in der es entweder keine ‚Gesellschaft‘ als Gegenspieler gab oder zumindest, wie in Deutschland während des 19. und bis ins 20. Jahrhundert hin-

¹⁰² Saage schreibt dazu: Den Dezisionismus bezieht Schmitt „auf die reale Klassenkampfsituation des 19. Jahrhunderts. [...] Es ist das Dilemma der liberalen Bourgeoisie, die, den revolutionären Sozialismus als ihren Todfeind vor Augen, sich dennoch als diskutierende Klasse verstehe“ (Saage 1983: 13).

ein, der Staat als „stabile und unterscheidbare Macht *über* der ‚Gesellschaft‘ stand“ (ebd.), zunehmend in Auflösung befände. Demgegenüber bilde sich tendenziell eine demokratische Identität von Staat und Gesellschaft heraus, in der das Politische mit dem Sozialen gleichgesetzt werde, was zur Herausbildung eines ‚totalen Staates‘ führe. Unter der Terminologie ‚totaler Staat‘ versteht Schmitt die „Identität von Staat und Gesellschaft“ (ebd.), wie sie in der Forderung der SozialistInnen nach Sozialstaatlichkeit und demokratischer Mitbestimmung anvisiert werde. Mit der Politisierung des Gesellschaftlichen verliere der Staat sein entscheidendes Wesensmerkmal, nämlich die Souveränität als Handlungs- und Entscheidungsmonopol. Schmitt selbst plädiert dagegen nachdrücklich für einen ‚starken‘, ‚souveränen‘ und ‚absoluten‘ Staat, wie noch weiter auszuführen sein wird.¹⁰³

Der Hauptgegner Schmitts war nicht nur der Marxismus oder die sozialistischen Bewegungen,¹⁰⁴ die eine Reorganisation des Politischen in die Gesellschaft forderten, sondern der Liberalismus, den er als Totengräber der alten Ordnung identifizierte. Nach Schmitts Auffassung habe der Liberalismus den Staat entschieden verneint und keine positive Theorie von Staat und Politik entwickelt (vgl. ebd. 69). Der Liberalismus trage die Schuld an der Auflösung der ‚alten politischen Einheit‘, die in der Moderne vorangetrieben wurde und zur Ausdifferenzierung, Spezialisierung und Isolierung einzelner Teilbereiche führte.¹⁰⁵ Schmitt polemisiert insbesondere gegen die im

¹⁰³ Es gab immer wieder Versuche, gegenüber links-kritischen Ansätzen, sozialistischen wie radikalen Demokratietheorien, die eine Kritik am Liberalismus oder an der repräsentativ verfassten Demokratie vertreten oder die Klassenkampfthese sowie die Behauptung eines gesellschaftlichen Antagonismus stützen, einen ‚Links-Schmittianismus‘ zu konstruieren - siehe dazu exemplarisch die Vorwürfe gegen Johannes Agnoli von Jakob Taubes, in: Agnoli (1990). Eine quasi ‚innere Verwandtschaft‘ zwischen den links-kritischen und rechts-konservativen Theorien kann anhand Schmitts Staats- wie Demokratieverständnis deutlich zurückgewiesen werden: Der zentrale Unterschied liegt darin, schreibt Deppe, „dass die Kritik von Schmitt (der immer geistesgeschichtlich und institutionalistisch, aber niemals soziologisch, d.h. klassenanalytisch und kapitalismuskritisch argumentiert) immer zum starken Staat der Diktatur führt, der die Aufgabe hat, die bestehenden Herrschafts- und Klassenverhältnisse – mit ihrem kapitalistischen Kern – zu bewahren. Die Linke dagegen verfolgt stets die Ausweitung der Demokratie und damit die Vergesellschaftung des Politischen bzw. die ‚Zurücknahme des Staates in die Gesellschaft‘, also die Aufhebung bzw. Überwindung dieser Herrschaftsverhältnisse, als Ziel“ (Deppe 2003: 201).

¹⁰⁴ Den Marxismus und die sich auf ihn berufende Bewegungen bezeichnete Schmitt als ‚Todfeinde‘ des deutschen Volkes (vgl. dazu ebd. 187). Eine klassenlose, sozialistische und befreite Gesellschaft ist nach der Grundposition der SozialistInnen keine staatlich regulierte Klassengesellschaft, sondern eine Gesellschaft der umfassenden Demokratie, der sozialen Gerechtigkeit und Gleichheit sowie der Selbstverwaltung ‚von unten‘ (vgl. ebd. 186): „Die Sozialisten forderten eine radikale Demokratie, die über das allgemeine Wahlrecht die politische Herrschaft des Proletariats ermöglicht, um schließlich durch die Aufhebung des Privateigentums an den Produktionsmitteln den Staat in die Gesellschaft ‚zurückzunehmen‘, d.h. politische Funktionen in gesellschaftliche Funktionen zu verwandeln, und damit den Staat als besonderen Herrschaftsapparat aufzuheben“ (ebd.).

¹⁰⁵ Schmitt beklagt die liberale Lehre des ‚neutralen Staates‘, der im Zuge der Selbstorganisation des Gesellschaftlichen zur Beute der organisierten, partiellen Interessen werde. Der Staat werde ‚entpoliti-

angelsächsischen Bereich aufgetretene pluralistische Staatstheorie von G.D.H Cole und Harold J. Laski (vgl. ebd. 41). Die Idee des Pluralismus bestünde darin, so Schmitt, die politische Einheit des Staates zu leugnen und stattdessen hervorzuheben, dass der einzelne Mensch in zahlreichen und diversen sozialen Beziehungen und Bindungen lebe, etwa „Mitglied einer Religionsgesellschaft, einer Nation, einer Gewerkschaft, einer Familie, eines Sportclubs und vieler anderer ‚Assoziationen‘“ (ebd.) sei.¹⁰⁶ Bereits zu Zeiten Bismarcks sei der Staat nicht mehr absolut souverän und allmächtig gewesen, so die Kritik Schmitts, was sich daran zeige, dass Eingeständnisse gegenüber der katholischen Kirche oder den SozialistInnen gemacht werden mussten (vgl. ebd. 42).

„Staat“ ist bei Schmitt die „wesentliche“ (ebd. 45) „maßgebende politische Einheit“ (ebd. 46) und „im entscheidenden Fall bestimmende Einheit“ (ebd. 43), die von der pluralistischen liberalen Theorie angegriffen und in einen Föderalismus sozialer Verbände oder in politische Assoziationen aufzulösen versucht wurde (vgl. ebd. 44). Der Pluralismus richte sich gegen die „Hoheit“, „Persönlichkeit“ und gegen das „Monopol“ (ebd.) der höchsten Einheit, d.h. des Staates, ohne dagegenzusetzen, was nunmehr die politische Einheit begründen solle. Das Politische werde somit zum Diener einer wesentlich ökonomisch bestimmten Gesellschaft, und der Pluralismus der Verbände bliebe im liberalen Individualismus stecken (vgl. ebd. 44f.).

Schmitt kritisiert an der Theorie des Pluralismus grundsätzlich die Anerkennung unterschiedlicher gesellschaftlicher Interessen, welche die Einheit des Volkes unterminiere. Er weist in diesem Sinne die entsprechenden Verfahren der politischen Willensbildung wie öffentliche Diskussionen, die Institutionalisierung von Verhandlungssystemen sowie durch Wahlen legitimierte Gremien zurück, welche die ‚objektive Vernunft‘, d.h. die souveräne Entscheidungsfähigkeit des Staates aushöhlten und schließlich außer Kraft setzten (vgl. Deppe 2003: 184f.).

siert‘, d.h. nicht mehr länger als eine über der Gesellschaft stehende autoritative und souveräne Instanz der Entscheidung begriffen, sondern als „Wirkungsform der Gesellschaft“ (Hermann Heller). Die allgemeine Tendenz zu einem „geistigen Neutralismus, der für die europäische Geschichte der letzten Jahrhunderte charakteristisch“ (Schmitt 1996: 87) sei, wird von Schmitt – ebenso wie in Heideggers Modernitätskritik – auf das Wirken der modernen Technik zurückgeführt (vgl. dazu Deppe 2003: 176).

¹⁰⁶ Die BefürworterInnen des Pluralismus denken den Staat von der Gesellschaft her und fokussieren den Prozess der Bildung zivilgesellschaftlicher Assoziationen im modernen Kapitalismus. Siehe dazu die institutionellen Vorschläge ‚assoziativer Demokratie‘ im Kapitel über *moderne Demokratietheorien* (III.).

Bereits in seiner Schrift *Über die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus* (1923) zielt Schmitt darauf ab, jeglicher Variante der Deliberation den Garaus zu machen.¹⁰⁷ So sei das wissenschaftliche Interesse seiner Untersuchung zum Geist des Parlamentarismus bzw. „zur letzten geistigen Grundlage des Parlamentarismus“ (Schmitt 1923: 21) nicht auf die Bestätigung oder Widerlegung der zahlreichen Literatur über den politischen Missstand, d.h. „die aufdringlichen Mängel und Fehler des parlamentarischen Betriebes“ (ebd. 8) gerichtet, wie Schmitt schreibt, sondern versuche „den letzten Kern der Institution des modernen Parlaments zu treffen“ (ebd. 9).

Im 19. Jahrhundert zeichnete sich Schmitt zufolge der Siegeszug der Demokratie ab: „Die Flut der Demokratie, gegen die es seit 1789 keinen Damm zu geben schien“ (ebd. 11), riss alle in ihren Bann. Waren es zunächst die SozialistInnen, die den Kampf um die Demokratie für sich beanspruchten, nahmen später liberale TheoretikerInnen die demokratische Idee für ihre Interessen ein und deuteten sie elitetheoretisch in eine Repräsentativdemokratie um (vgl. dazu Sartori 1997: 361ff.). Die Demokratie hatte laut Schmitt „die Evidenz einer unwiderstehlich kommenden und sich ausbreitenden Macht“ (Schmitt 1923: 12), zumindest solange sie als Negation der bestehenden Monarchien galt. „In dem Maße aber, wie sie Wirklichkeit wurde, ergab sich, dass sie vielen Herren diene und keineswegs ein inhaltlich eindeutiges Ziel hatte“ (ebd.). Als ihr wichtigster Gegner, die Monarchie, verschwand, wurde ‚Demokratie‘, so Schmitts Auslegung, zu einem Schlagwort, zu einem polemischen Begriff. Die unterschiedliche Verwendung und Vereinnahmung des Demokratiebegriffes durch diverse politische Strömungen, die unter dem Vorwand der ‚Volksherrschaft‘ versucht sind, sich ihre politische Macht zu sichern, zieht sich als Kritikpunkt durch die Geschichte der Demokratietheorie (vgl. dazu etwa Rödel u.a. 1989: 7f.). Schmitt selbst ist jedoch nicht an der willkürlichen Verwendung des Begriffes der Demokratie interessiert, sondern sieht das Übel in der Demokratie als solcher, oder besser gesagt, in der parlamentarischen Variante.¹⁰⁸ „Wenn alle politischen Richtungen sich

¹⁰⁷ So schreibt Deppe: „Der okzidentale Rationalismus, der auf dem Gebiet der Demokratietheorie dem (quasi-religiösen) Mythos der Deizision mit den Verfahren des politischen Diskurses, der Kommunikation, der Öffentlichkeit, des Interessenausgleichs und der rechtlich-institutionellen Neutralisierung gewaltsamer Interessenkonflikte begegnete, wird von CS [Carl Schmitt] der Denkart des Liberalismus zugerechnet – und daher als Ausdruck der Schwäche einer dekadent (d.h. kampfunfähig) gewordenen Bourgeoisie gegenüber den überall lauenden Gefahren von Bürgerkrieg und sozialistischer Revolution gewertet“ (ebd. 182).

¹⁰⁸ Schmitt attackiert dementsprechend die unterschiedlichsten Vereinnahmungen der Demokratie, etwa die Verbindung des Liberalismus samt seines Freiheitspostulates mit der Demokratie oder dem

der Demokratie bedienen konnten, so war erwiesen, dass sie keinen politischen Inhalt hatte und nur eine Organisationsform war“ (Schmitt 1923: 12), lautet sein abschätziges Urteil.

Um diesem Mangel der Inhaltslosigkeit Abhilfe zu verschaffen, habe man versucht, ihr einen Bedeutungsgehalt zu übertragen, indem man sie vom politischen auf das wirtschaftliche Gebiet anzuwenden versuchte (vgl. ebd.). In den Augen Schmitts ist die Verbindung von Ökonomie mit dem Politischen allerdings unvereinbar, da im wirtschaftlichen Bereich Vertragsfreiheit vorherrsche: „Eine politische Organisationsform hört [...] auf, politisch zu sein, wenn sie, wie die moderne Wirtschaft, auf privatrechtlicher Basis aufgebaut wird“ (ebd. 13). Während Schmitt die ökonomistische Zuschreibung des Politischen und im Speziellen der Demokratie entschieden ablehnt und dagegen das Primat der Politik behaupten will, sind seine weiteren Identifikationen der Demokratie eher beliebig gefasst: Eine Demokratie kann im Sinne Schmitts „militaristisch oder pazifistisch sein, fortschrittlich oder reaktionär, absolutistisch oder liberal, zentralistisch oder dezentralisierend, und alles wieder zu verschiedenen Zeiten verschieden, ohne aufzuhören, Demokratie zu sein“ (ebd.). Worauf es ihm im Wesentlichen ankomme ist, entgegen der klassischen Demokratielehre ein Verständnis von Demokratie zu proklamieren, das besagt, dass „Diktatur nicht der Gegensatz zu Demokratie ist“ (ebd. 17).

Schmitt zielt explizit darauf ab, eine Antithese zur parlamentarischen Demokratie zu begründen und formuliert seine Identifizierung von Demokratie und Diktatur folgendermaßen: „Es kann eine Demokratie geben ohne das, was man modernen Parlamentarismus nennt, und einen Parlamentarismus ohne Demokratie, und Diktatur ist jedenfalls nicht der entscheidende Gegensatz zur Demokratie und Demokratie nicht der zu Diktatur“ (ebd. 20). Schmitt legitimiert eine kurzzeitige Suspendierung der Demokratie im Namen der wahren, erst noch zu schaffenden Demokratie, indem er eine stark reduzierte Interpretation des Rousseauschen *volonté générale* liefert: „Auch während einer [...] vom Diktator beherrschten Übergangszeit kann die demokratische Identität herrschen und der Wille des Volkes allein maßgebend sein“ (ebd. 17).

Zusammenschluss der SozialistInnen mit den SozialdemokratInnen im Zeichen des demokratischen Kompromisses, aber auch die konservative und reaktionäre Ausrichtung der Demokratie, wie sie im Fall der schweizerischen Referenden auftrat (vgl. Schmitt 1923: 12).

Rousseaus Lehre erhält durch diese Auslegung eine eigentümliche Verschiebung, denn „wenn der *contrat social* in einer Form geschlossen wird, bei der jeder so frei bleibt wie zuvor, dann ist *Freiheit* der zentrale Wert“ (Neumann 1998: 60). Schmitt dagegen kommt es nicht auf die ‚Freiheit‘, sondern auf die ‚Einheit‘ des Volkes an. Der demokratische Staat existiere nur dort, wo das Volk so homogen ist, dass eine wesentliche Einstimmigkeit herrsche: Die *volonté générale*, wie Rousseau sie konstruiert, ist bei Schmitt in Wahrheit Homogenität (vgl. ebd.). Substantielle Gleichheit wird so die wesentliche Voraussetzung für Demokratie, wie Schmitt sie in seiner Identifizierung mit Diktatur vorsieht. Aufgrund der Homogenität des Volkes, welche identitätsstiftend wirke, bedürfe es keiner geheimer Wahlen oder Abstimmungen mehr: „Der Wille des Volkes kann durch Zuruf, durch *acclamatio*, durch selbstverständliches, unwidersprochenes Dasein ebensogut und noch besser demokratisch geäußert werden“ (Schmitt 1961: 22). Schmitts Auffassung zufolge ist die öffentliche Akklamation für die herrschaftslegitimierende Zustimmung ausreichend. Worauf es ankomme, sei die demokratische Identifikation des Volkes mit der Herrschaftselite, gleichgültig worauf sich diese Identifikation gründe oder wie sie herbeigeführt wurde (vgl. Neumann 1998: 61).

Im Gegensatz zur Diktatur, die mit der demokratischen Identität einherginge, stehen Schmitt zufolge der Parlamentarismus und die Demokratie in Kontrast zueinander. Das *Wesentliche* des Parlamentes sei „öffentliches Verhandeln von Argument und Gegenargument, öffentliche Debatte und öffentliche Diskussion, Parlamentieren, wobei zunächst noch nicht an Demokratie gedacht zu werden braucht“ (Schmitt 1923: 22). Schmitt lehnt zum einen den Repräsentationscharakter des Parlamentarismus ab, da es in der wirklichen Demokratie keine Repräsentation, sondern nur die Identität des wirklich anwesenden Volkes gäbe. Zum anderen bildet für ihn ein weiteres Prinzip der liberalen Demokratie – die Lehre der Gewaltenteilung – „einen Gegensatz zu der demokratischen Identitätsvorstellung“ (ebd. 25).

Die beiden liberalen Prinzipien der Öffentlichkeit und der Gewaltenteilung seien für das Gerechtigkeitsgefühl einer ganzen Epoche wesentlich und unumgänglich gewesen, schreibt Schmitt: „Durch Öffentlichkeit und Diskussion allein hielt man die bloß tatsächliche Macht und Gewalt – für den liberalen Rechtsstaat das an sich Böse [...] für überwunden“ (ebd. 38). Der Glaube an die öffentliche Meinung habe seine Wurzeln in den Theorien über Öffentlichkeit, die aus den Forderungen gegen die im 16. und 17. Jahrhundert herrschende Theorie von den Staatsgeheimnissen, den *arcana*

rei publicae, entstanden sind (vgl. ebd. 25). Das Prinzip Öffentlichkeit als Beseitigung der Geheimpolitik und Geheimdiplomatie wurde Schmitt zufolge, als „Allheilmittel gegen jede politische Krankheit und Korruption“ (ebd. 26) glorifiziert. „Das Licht der Öffentlichkeit ist das Licht der Aufklärung, die Befreiung von Aberglaube, Fanatismus und herrschsüchtiger Intrige“ (ebd.). Die Öffentlichkeit wurde zum Kontrollorgan, die öffentliche Meinung erhielt die Rolle des absoluten Korrektivs: „Eine von wenigen Menschen hinter verschlossenen Türen betriebene Kabinettpolitik erscheint jetzt an sich böse und die Öffentlichkeit des politischen Lebens infolgedessen als etwas an sich Richtiges und Gutes“ (ebd.).

Die Öffentlichkeit der Meinung, die durch die Redefreiheit, Pressefreiheit, Versammlungsfreiheit und die parlamentarische Immunitäten geschützt werde, bedeutet, so Schmitt, im liberalen System Freiheit der Meinung, „in der ganzen erfolgreichen Bedeutung, die das Wort Freiheit in diesem System hat“ (ebd. 27). An dem Punkt jedoch, wo die Öffentlichkeit Zwang werden könne, wie bei der Ausübung des Wahlrechts durch den Einzelnen, trete die entgegengesetzte Forderung des Wahlheimnisses auf (vgl. ebd.).

Schmitt versucht in seiner Schrift über den Parlamentarismus darzulegen, wie der ‚Glaube‘ an die Prinzipien der Öffentlichkeit und der Gewaltenteilung historisch betrachtet mehrere Generationen beeindruckte und überzeugte. Dem setzt er entgegen, dass die Wirklichkeit des parlamentarischen und parteipolitischen Lebens und die allgemeinen Überzeugungen seinerzeit von diesem Glauben jedoch weit entfernt seien (vgl. ebd. 38). Der ‚Glaube‘ an die Öffentlichkeit wurde desillusioniert, schreibt Schmitt, und das Parlament als Fassade entlarvt (vgl. ebd. 39).

Mit dieser ‚realpolitischen‘ Wendung gelingt es Schmitt, nicht die Demokratie zu diffamieren, sondern seine Argumentation dergestalt zuzuspitzen, dass der ‚Glaube‘ respektive das ‚Ideal‘ der Öffentlichkeit der tatsächlichen ‚Realität‘ gegenüberstehe. In Wirklichkeit fänden die politischen Diskussionen hinter verschlossenen Türen innerhalb der Ausschüsse statt, wo insbesondere die Interessen des Großkapitals vertreten werden würden: „Engere und engste Ausschüsse von Parteien oder von Parteikoalitionen beschließen hinter verschlossenen Türen, und was die Vertreter großkapitalistischer Interessenkonzerne im engsten Komitee abmachen, ist für das tägliche Leben und Schicksal von Millionen Menschen vielleicht noch wichtiger als jene politischen Entscheidungen“ (ebd.). Große politische und wirtschaftliche Entscheidungen seien heute nicht mehr das Ergebnis einer Balancierung der Meinungen in öffentli-

cher Rede und Gegenrede und nicht das Resultat parlamentarischer Debatten (vgl. ebd. 38).

Schmitt zielt in seiner Argumentation darauf ab, die Öffentlichkeit des Parlamentarismus für die politische Lage der Weimarer Republik als anachronistisch und überholt darzustellen. Entgegen einer Reform des Parlamentarismus, der Missbilligung von Geheimverhandlungen und der Einforderung einer breiten demokratischen diskutierenden und beratenden Öffentlichkeit, bezweckt er mit seiner Beweisführung der Misere der parlamentarischen Öffentlichkeit allerdings einzig und allein eine Stärkung der Exekutive.¹⁰⁹ Während die Exekutive im Wesentlichen Handeln sei, im Sinne von *agere*, so führt Schmitt seine Negierung des Parlamentarismus weiter aus, sei die Legislative *deliberare* (vgl. ebd. 33). Das Parlament sei in der liberalen Tradition „der Platz, wo man deliberiert, d.h. in einem diskursiven Vorgang, durch die Erörterung von Argument und Gegenargument, die relative Wahrheit gewinnt“ (ebd. 35). Demgegenüber müsse „die Exekutive [...] in der Hand eines einzigen Mannes liegen“ (ebd. 34).¹¹⁰ Während es ein anerkanntes Prinzip sei, dass Gesetzgebung Deliberation sei und deshalb von einer größeren Versammlung wahrgenommen werde, gehöre zur Exekutive „Dezision und Wahrung der Staatsgeheimnisse“ (ebd.). In der Legislative verhinderten die gegensätzlichen Meinungen so manchen „heilsamen und richtigen Beschluss“ (ebd.), so Schmitt. Anders jedoch im Falle der Exekutive, „wo es, namentlich im Krieg und während eines Aufruhrs, auf energisches Handeln ankommt, und dazu [...] die Einheit der Dezision“ (ebd.) gehöre.

Mit seiner Zuspitzung der Notwendigkeit der Entscheidungs- und Handlungsfähigkeit im Konfliktfall, die wesentlich bei der Exekutive liege, bereitet Schmitt den Weg für die Ausarbeitung eines Begriffes des Politischen, der auf der Unterscheidung von Freund und Feind basiert: „Die spezifisch politische Unterscheidung, auf welche sich die politischen Handlungen und Motive zurückführen lassen, ist die Unterscheidung von *Freund* und *Feind*“ (Schmitt 1996: 26).¹¹¹ Mit der dezisionistischen Freund-

¹⁰⁹ Schmitt geht es jedoch nicht nur um die Stärkung der Exekutiven gegenüber der Legislativen, sondern um eine Beseitigung der Gewaltenteilung: „Diktatur ist infolgedessen auch für eine solche Denkweise nicht ein Gegensatz zur Demokratie, sondern wesentlich Aufhebung der Teilung der Gewalten, d.h. Aufhebung der Verfassung, d.h. Aufhebung der Unterscheidung von Legislative und Exekutive“ (ebd. 30).

¹¹⁰ Bei seinem Versuch zum Diktaturbegriff setzt sich Schmitt auch mit Machiavellis Definition auseinander: „Die auf Aristoteles zurückgehende Entgegensetzung von Beschlussfassung und Vollstreckung, *deliberatio* und *executio*, benutzt Machiavelli zu einer Definition der Diktatur: der Diktator kann ‚*deliberare pe se stesso*‘ [Beratung für sich selbst, B.L.], alle Maßnahmen treffen, ohne an die beratende oder beschließende Teilnahme einer anderen Stelle gebunden zu sein“ (Schmitt 1921: 7).

¹¹¹ Außerdem basiert die dezisionistische Theorie auf einem ontologischen Verständnis des Politi-

Feind Logik liefert Schmitt denn auch seine Rückkoppelung des Politischen an den Staat, die er zuvor mit der Identifizierung des Staates mit dem Gesellschaftlichen kategorial ablehnte.

2.1.2.2 Starker Staat und Ausnahmezustand

Schmitt wurde bei seiner Begriffsbestimmung des Politischen durch Webers Theorie der Moderne und seiner Differenzierung der Wertsphären angeregt. Weber betonte, dass es aufgrund des modernen Zerfalls einer metaphysischen Einheitsvernunft nur noch bereichsspezifische Rationalitätskriterien geben könne (vgl. Weber 1980). Die Distinktionen Gut und Böse in der Moral, Schön und Hässlich in der Ästhetik, Rentabel und Nicht-Rentabel in der Ökonomie, ließen sich nicht mehr auf den Rahmen einer einheitlichen Vernunft beziehen. Schmitt erweiterte diese Kriterien mit dem suggestiven Vorschlag einer Sphäre der *Politik*, deren rationales Kriterium die Unterscheidung zwischen Freund und Feind: „Der politische Gegensatz ist der *intensivste* und *äußerste* Gegensatz und jede konkrete Gegensätzlichkeit ist um so politischer, je mehr sie sich dem äußersten Punkt, der Freund-Feindgruppierung, nähert“ (Schmitt 1996: 30; Hervorhebung B.L.).

Der politische Feind braucht dabei nicht moralisch böse oder ästhetisch hässlich zu sein: „Er ist eben der andere, der Fremde, und es genügt zu seinem Wesen, dass er in einem besonders intensiven Sinne *existentiell* etwas anderes und Fremdes ist, so dass im extremen Fall Konflikte mit ihm möglich sind“ (ebd. 27; Hervorhebung B.L.).¹¹² „Den *extremen Konfliktfall*“, wie Schmitt ein paar Zeilen weiter formuliert, „können nur die Beteiligten selbst unter sich ausmachen“ (ebd.).¹¹³ Deliberation, Diplomatie, Mediation oder andere Formen der Konfliktregelung, die etwa einen „unbeteiligten“

schen: „Hier handelt es sich nicht um Fiktionen und Normativitäten, sondern um die *seinsmäßige Wirklichkeit* [Hervorhebung B.L.] und die reale Möglichkeit dieser Unterscheidung“ (Schmitt 1996: 29).

¹¹² Die von Schmitt vorgelegte Fassung des *Begriffs des Politischen* von 1933 (!) beginnt mit der Freund-Feind-Unterscheidung als Ausgangssatz: „Die eigentlich *politische* Unterscheidung ist die Unterscheidung von *Freund* und *Feind*“ (Schmitt 1933: 7) und erhält dadurch eine andere Zuspitzung auf die ‚extreme Konfliktsituation‘ als die Ausgabe von 1932, die als Vorlage für die gängige akademische Fassung dient. Schmitts weitere Ausführungen zur Bestimmung des Politikbegriffes kreisen um die Kategorie des Feindes: „Der politische Feind braucht nicht moralisch böse, er braucht nicht ästhetisch hässlich zu sein [...]. Er bleibt aber ein *Anderer*, ein *Fremder*“ (ebd. 7f.). Weiterhin heißt es in der Ausgabe von 1933: „Der Feind ist in einem besonders intensiven Sinne *existentiell* ein *Anderer* und *Fremder*, mit dem im extremen Fall *existentielle Konflikte* möglich sind“ (ebd. 8).

¹¹³ Schmitt verändert für die 1933er Fassung auch diese Textpassage in radikaler Weise: „Den extremen Konfliktfall können daher nur die Beteiligten *selbst* unter sich ausmachen; insbesondere kann jeder von ihnen nur *selbst* entscheiden, ob das Anderssein des Fremden im konkret vorliegenden Konfliktfall die Negation der eigenen Art Existenz bedeutet und deshalb abgewehrt oder bekämpft wer-

und daher ‚unparteiischen‘ Dritten“ (ebd.) zur Beratungs- und Entscheidungsfindung vorsehen, gelangen in der Konfliktsituation zwischen Freund und Feind, d.h. nach Schmitt im Bereich des Politischen, an ihr Ende oder besser gesagt, sie finden hier gar nicht statt.

Schmitts Schrift *Der Begriff des Politischen* (1996) beginnt in seiner Version von 1932 mit der zentralen Aussage: „Der Begriff des Staates setzt den Begriff des Politischen voraus“ (ebd. 20). Schmitt beanstandet, wie oben bereits in Hinblick auf seine Ablehnung eines ‚totalen Staates‘ erwähnt, dass „im allgemeinen [...] ‚Politisch‘ in irgendeiner Weise mit ‚Staatlich‘ gleichgesetzt oder wenigstens auf den Staat bezogen“ (ebd. 21) werde. Er denkt also das Politische zunächst nicht staatlich. Der allgemein vorherrschenden unklaren Definition des Politischen will er ein deutliches Kriterium *des* Politischen entgegensetzen, um so auch wieder zu einem Verständnis des Staates, und zwar des ‚starken Staates‘, der über der Gesellschaft thront, zu gelangen. Bei Schmitt wird somit das Politische, so wie er es definiert, zum Konstituens der Staatlichkeit.¹¹⁴

Die Begriffsbestimmung des Politischen liefert Schmitt mit seiner Freund-Feind-Definition: „Das Wesen des Politischen“ (ebd. 20), der „äußerste Intensitätsgrad“ der „Unterscheidung zwischen Freund und Feind“ (ebd. 27; 26), geht historisch wie logisch dem Staat, d.h. dem „im entscheidenden Fall maßgebenden Zustand“ (ebd. 20) eines Volkes, voraus. Das bedeutet, *ohne* die gewaltsame, die ‚äußerste‘ Zuspitzung von Freund-Feind-Verhältnissen nach innen und nach außen gibt es in der Definition Schmitts auch keinen Staat. „Ist dieser allerdings soweit entwickelt und gefestigt, dass er erfolgreich das ‚Gewaltmonopol‘ behauptet (Max Weber), bzw. über das ‚Monopol des Politischen‘ verfügt, so obliegt auch dem Staat – auf dem Feld der Innenpolitik wie der Außenpolitik – die maßgebende Definition der Einheit des Volkes *und* der Freund-Feind-Verhältnisse“ (Deppe 2003: 177). Der Staat gilt dann als ‚maßgebende politische Einheit‘, die souverän in dem Sinne zu handeln und zu entscheiden vermag, „dass die Entscheidung über den maßgebenden Fall, auch wenn

den muss, um die eigene seinsmäßige Art von Leben zu retten“ (ebd.).

¹¹⁴ Die allgemeinen Begriffsbestimmungen des Politischen, die nichts weiter als eine Weiter- und Rückführung an den ‚Staat‘ enthalten, sind nach Schmitt solange berechtigt, wie „der Staat wirklich eine klare, eindeutig bestimmte Größe ist und den nicht-staatlichen, eben deshalb ‚unpolitischen‘ Gruppen und Angelegenheiten gegenübersteht“ (Schmitt 1996: 23). Das heißt im Klartext, solange der Staat das Monopol des Politischen innehat, nicht nur das Gewaltmonopol, sondern das erstaunlichste aller Monopole, wie Schmitt schreibt, „das Monopol der politischen Entscheidung“, „das Glanzstück europäischer Form und occidentalen Rationalismus“ (ebd. 10).

das der Ausnahmefall ist, begriffsnotwendig immer bei ihr bestehen muss“ (Schmitt 1996: 39).¹¹⁵

Schmitt wiederholt hier seine einschlägige Formel, die er bereits in der *Politischen Theologie* (1922) formuliert hat: „Souverän ist, wer über den Ausnahmezustand entscheidet“ (Schmitt 1922: 9). Diese Sentenz bringt zum Ausdruck, dass es in einer Krisensituation, wie sie zwischen den Weltkriegen in Deutschland von verschiedenen Seiten behauptet wurde, nicht so sehr darauf ankomme, wie die Entscheidung konkret ausfällt oder welche Diskussion der Entscheidung vorausgegangen ist, sondern allemal wichtiger ist, dass entschieden wird.¹¹⁶

Schmitts Zuspitzung von Gegensätzen sowie seine Rede vom „extremen Konfliktfall“ (Schmitt 1996: 27) verweisen darauf, dass er unter Politik nicht die Konflikthaftigkeit des alltäglich Politischen, wie etwa der parlamentarischen Diskussion oder des Parteienstreits begreift, sondern das Politische im Ausnahmezustand verortet, der sich in außerordentlichen Extremfällen, wie etwa eines außenpolitischen Krieges oder des Bürgerkrieges, d.h. des inneren Klassenkampfes, ereignen würde.¹¹⁷ (Innen-)Politische Konflikte anders auszufechten als mit Mitteln des Bürgerkrieges, bezeichnete Schmitt als liberale Illusion. Illusionär sei der Versuch des Liberalismus des 19. Jahrhunderts gewesen, den politischen Fundamentalkonflikt „von der Geschäftsseite her“ und von „der Geistesseite her“ (ebd. 28), also mittels wirtschaftlicher Konkurrenz und politischer Diskussion, neutralisieren zu wollen. Im Bereich der Ökonomie gäbe es keine Feinde, nur Konkurrenten, in der ethisierten Welt nur

¹¹⁵ Anders als Weber, der die Differenzierung der Wertsphären in liberaler Tradition vornahm, deutet Schmitt die Sphäre des Politischen um in eine autoritäre Obrigkeitsstaatlichkeit, die von der Gesellschaft getrennt ist. Diese genuin deutsche Perspektive eines autoritären Etatismus habe den Fall des Nationalsozialismus überlebt, so beanstanden Rödel u.a. und wese in den Auslassungen vieler konservativer Politiker, Publizisten und Richter fort (vgl. Rödel u.a. 1989: 136): „Ihr autoritäres Vorurteil, dass es zwischen einer polizeilich aufgerüsteten ‚wehrhaften Demokratie‘ und dem Bürgerkrieg eigentlich nichts Drittes gebe, beleuchtet nur den Zustand, dem sie ihre Normalitätskriterien entlehnen, nämlich den der Diktatur“ (ebd.).

¹¹⁶ Ernst Vollrath merkt hierzu kritisch an: „Würde man den Versuch machen, aus der puren Entscheidungssituation als solcher den Begriff des Politischen aufzustellen, dann würde man den okkasionalistischen Fehlschluss von Carl Schmitt wiederholen. Es fehlte ein Kriterium für die Vernünftigkeit dessen, wozu man sich entscheidet. Wollte man aus dem Fehlen eines solchen Kriteriums unmittelbar einen Begriff des Politischen gewinnen, dann würde sein Verständnis nur bis zu dem einer diffusen Fluktuation reichen, die durch existentiellen Abbruch beliebig angehalten werden soll („konkretes Ordnungsdenken“)“ (Vollrath 1987: 293).

¹¹⁷ Im Normalfall wäre es in erster Linie die Aufgabe des Staates, eine innerstaatliche Befriedung, „Ruhe, Sicherheit und Ordnung“ herzustellen und zu gewährleisten (vgl. Schmitt 1996: 46). Dazu gehöre jedoch, dass auch der Normalfall einen Ausnahmefall in sich berge, nämlich die Erklärung des inneren „Staatsfeindes“ (ebd. 47). Im Falle der innerstaatlichen Revolte, d.h. der Revolution oder wie Schmitt dies nennt, des Bürgerkrieges, werde „der Kampf außerhalb der Verfassung und des Rechts, also mit der Gewalt der Waffen“ (ebd.) entschieden.

noch Diskussionsgegner (vgl. ebd. 28). Der Feind in Schmitts Wortgebrauch ist also nicht Konkurrent, auch nicht der private Gegner, „Feind ist nur der *öffentliche* Feind“ (ebd. 29).

Zum Begriff des Feindes gehört, so führt Schmitt weiter aus, auch „die im Bereich des Realen liegende Eventualität eines Kampfes“ (ebd. 33). Die Begriffe Freund, Feind und Kampf bekämen erst dadurch ihren realen Sinn, „dass sie insbesondere auf die reale Möglichkeit der physischen Tötung Bezug haben und behalten“ (ebd.). „Krieg“ ist dabei „nur die äußerste Realisierung der Feindschaft“ (ebd.), d.h. „die reale Möglichkeit des Kampfes, die immer vorhanden sein muss, damit von Politik gesprochen werden kann“ (ebd. 32).

Der Krieg (oder der innenpolitische *Bürgerkrieg* im Falle einer Revolution) ist in Schmitts Auffassung jedoch nie Zweck oder Ziel, kein Ideal oder gar Inhalt der Politik, wohl aber sei er die als „reale Möglichkeit immer vorhandene *Vorraussetzung*, die das menschliche Handeln und Denken in eigenartiger Weise bestimmt und dadurch ein spezifisch politisches Verhalten bewirkt“ (ebd. 34f.). Der Krieg sei nicht die „Fortsetzung der Politik mit anderen Mitteln“ (Clausewitz)¹¹⁸, der Krieg ist für Schmitt vielmehr das Wesen des Politischen, das Absolute, der Krieg ist der „Ernstfall“ (ebd. 35).¹¹⁹

Die Möglichkeit des entscheidenden Falles des Kampfes und die Entscheidung darüber, ob dieser Fall gegeben sei (vgl. ebd.), tritt jedoch nur „ausnahmsweise“ zu Tage. Es ist gerade der „Ausnahmefall“, so Schmitt, der „eine besonders entscheidende und den Kern der Dinge enthüllende Bedeutung hat“ (ebd.). Daraus folgt für Schmitt

¹¹⁸ Schmitt bemerkt, dass die berühmte Definition von Clausewitz immerzu falsch zitiert werde. So heißt es bei Clausewitz: „Der Krieg ist nichts als eine Fortsetzung des politischen Verkehrs mit Einmischung anderer Mittel“ (von Clausewitz 1980: 990). Für Clausewitz sei der Krieg ein „bloßes Instrument der Politik“ (Schmitt 1996: 34). Schmitt erweitert diese Definition in seinem eigenen Interesse, indem er besagt, dass der Krieg nicht etwa eines von vielen Instrumenten sei, sondern die „*ultima ratio*“ der Freund- und Feindgruppierung: „Der Krieg hat seine eigene ‚Grammatik‘ (d.h. militärtechnische Sondergesetzmäßigkeiten), aber die Politik bleibt sein ‚Gehirn‘, er hat keine ‚eigene Logik‘. Diese kann er nämlich nur aus den Begriffen Freund und Feind gewinnen“ (ebd.).

¹¹⁹ Der Krieg habe keinen normativen Charakter, so Schmitt, sondern könne nur im existentiellen Sinne verstanden werden: „Es gibt keinen rationalen Zweck, keine noch so richtige Norm, kein noch so vorbildliches Programm, kein noch so schönes soziales Ideal, keine Legitimität oder Legalität, die es rechtfertigen könnte, dass Menschen sich gegenseitig dafür töten“ (ebd. 49f.) Eine solche physische Vernichtung menschlichen Lebens begründe sich allein aus der „seinsmäßigen Behauptung der eigenen Existenzform“ (ebd. 50) gegenüber einer „ebenso seinsmäßigen Verneinung dieser Form“ (ebd.), d.h. des Feindes, des Fremden in der äußersten Kampfsituation. Darin liegt Schmitt zufolge das Wesen der politischen Existenz. Höre ein Volk auf, den Willen oder die Fähigkeit zu haben, die existentielle Unterscheidung zwischen Freund und Feind innezuhaben, so hört es nach Schmitt auf, politisch zu existieren (vgl. ebd.). Dadurch, dass ein Volk nicht mehr die Kraft oder den Willen habe, sich in der Sphäre des Politischen zu halten, verschwinde jedoch das Politische nicht aus der Welt, sondern „nur ein schwaches Volk“ (ebd. 54).

die Konsequenz, dass „eine Welt, in der die Möglichkeit eines solchen Kampfes restlos beseitigt und verschwunden ist, ein endgültig pazifizierter Erdball, [...] eine Welt ohne die Unterscheidung von Freund und Feind und infolgedessen eine Welt ohne Politik“ (ebd.) wäre.¹²⁰

Schmitts Darlegung der Problematik der politischen Öffentlichkeit zu Zeiten der Weimarer Republik zielt auf eine Ermächtigung der Exekutive und einen durch Akklamation bestimmten plebiszitär legitimierten Führer ab. Ein gänzlich anderes Welt-, Politik- und Öffentlichkeitsverständnis liefert Arendt, die zunächst ähnlich wie Schmitt eine Identifizierung von Staat und Politik ablehnt. Sie konstatiert eine Krisenhaftigkeit der Moderne und beanstandet aufgrund der Reduzierung des Politischen auf das Gesellschaftliche einen Verlust des politisch-öffentlichen Raums. Sie zieht jedoch vollständig andere Schlussfolgerungen als Schmitt. Während Schmitt die deliberierende Öffentlichkeit etwa des Parlaments negiert, um dagegen den Dezinismus der Exekutive, die Souveränität des starken Staates zu setzen, postuliert Arendt die Wiedergewinnung des politisch-öffentlichen Raumes und verweist auf die politische Handlungsmacht der Menschen. Anstatt nach einem ontologischen Wesen des Politischen zu fragen, erörtert sie die ‚Sinnhaftigkeit‘ des Politischen und sieht sie in der politischen Freiheit und der Macht zu Handeln begründet.

2.1.3 Grundelemente deliberativer Politik

Arendt zufolge hat die abendländische Tradition politischen Denkens einen klar datierbaren Anfang und ein ebenso festlegbares Ende: sie beginnt mit den Lehren Platons und Aristoteles und endet mit den Theorien von Marx (vgl. ZVZ 23). Die Ausgangslage politischer Philosophie in der griechischen Antike war vor allem durch den Widerspruch von Theorie und Praxis und einhergehend durch eine vorwiegend philosophische Reflexion auf das Politische charakterisiert, wie im Kapitel über *Philosophie und Politik* (I.) dargelegt und problematisiert wurde. Arendt sieht im Marxschen Werk zwar das Ende, aber auch gleichzeitig einen Scheitelpunkt der klassischen politischen Philosophie. Während Marx von der Verwirklichung der Philosophie sprach, problematisiert Arendt, dass in diesem Zusammenhang auch ihre mögli-

¹²⁰ Gerechtigkeit gehört Schmitt zufolge nicht zum Begriff des Krieges, sondern das Postulat des gerechten Krieges sei lediglich ein politischer Vorwand, eine Konstruktion, die einem anderen politischen Zweck diene (vgl. ebd. 50). „Den Krieg als Menschenmord verfluchen und dann von den Menschen zu verlangen, dass sie Krieg führen und im Kriege töten und sich töten lassen, damit es ‚nie wieder Krieg‘ gebe, ist ein manifester Betrug“ (ebd. 49).

che Selbstaufhebung mitgedacht werden müsse (vgl. Negt 1993b: 58). Arendt fragt deshalb, wie *nach* Marx politisches Denken weitergehen könne. Da sie jedoch wie Marx das politische Handeln und das Verhältnis von Theorie und Praxis in das Zentrum ihrer politischen Theorie stellt, kann ihre Diagnose der Marxschen Theorie auch als Anfang anstatt eines Endes der politischen Philosophie, im Sinne eines Verständnisses politisch reflektierender Vernunft und – um an die Aporien moderner Öffentlichkeit anzuknüpfen – einer ‚anderen‘ Moderne, interpretiert werden (vgl. ebd. 60).¹²¹

Arendts Kritik gilt dem „Herrschaftsbegriff der klassischen politischen Theorie“, den, wie sie schreibt, „die Staatswissenschaften auch heute noch für den zentralen Begriff der Politik halten“ (ZVZ 380). Sie weist die Gleichsetzung von Politik mit Staat, Herrschaft und Gewalt zurück und beanstandet, „dass die Rückführung aller menschlichen Tätigkeiten auf das Arbeiten oder Herstellen und die Reduzierung aller politischen Verhältnisse auf das Herrschaftsverhältnis nicht nur historisch nicht zu rechtfertigen sind, sondern in verhängnisvoller Weise den Raum des Öffentlichen und die Möglichkeiten des Menschen als eines für Politik begabten Wesens verkrüppelt und pervertiert haben“ (ebd.). Mit ihrem Postulat öffentlicher Freiheit und ihrem Verständnis von Macht als gemeinsamem Handeln plädiert sie dagegen für eine Wiedergewinnung politischer Öffentlichkeit und liefert damit wichtige Grundlagen für eine Theorie deliberativer Politik, wie sie hier in Hinblick einer Erweiterung politischer Partizipationsmöglichkeiten anvisiert wird.

Arendt verweist in ihrer Kritik der Öffentlichkeit als Herrschaftssphäre immer wieder auf das antike Denken des Politischen, in dem ihrer Ansicht nach politisches Handeln grundsätzlich als herrschaftsfreies Handeln verstanden wurde. In der griechischen Polis galt Arendt zufolge das, „was wir unter Herrschen und Beherrschtwerden, unter Macht und Staat und Regierung verstehen, kurz unsere gesamten politischen Ordnungsbegriffe“ (VA 42) als präpolitisch. So führt sie weiter aus: „Gleichheit, die in der Neuzeit immer eine Forderung der Gerechtigkeit war, bildete in der Antike umgekehrt das eigentliche Wesen der Freiheit: Freisein hieß, frei zu sein von der allen Herrschaftsverhältnissen innewohnenden Ungleichheit, sich in einem Raum zu bewegen, in dem es weder Herrschen noch Beherrschtwerden gab“ (ebd. 43).

¹²¹ Zu Arendts theoretischer Auseinandersetzung mit Marx siehe vor allem den kritischen Beitrag von Werner Goldschmidt (1994: 215ff.).

Arendt ist sich allerdings über die Problematik im Klaren, dass die öffentliche Freiheit der antiken Polis ein Raum der „Freien“ war, der sich gerade im Gegensatz zum Bereich der Arbeit und der Notwendigkeit bestimmte und den größten Teil der Bewohner der Polis, nämlich Sklaven, Frauen, Kinder und Metöken, ausschloss. Entgegen der unzähligen Stimmen, die Arendts Denken als rückwärtsgewandt und elitär desavouieren möchten (vgl. dazu Kallscheuer 1993: 142ff.)¹²², wird hier die These vertreten, dass sie die moderne Gesellschaft nicht nach der antiken Polis praktisch umzugestalten vorschlägt, sondern mit ihrem Rückgriff auf die politische Öffentlichkeit der Antike die mögliche Herrschaftsfreiheit des Politischen postuliert.¹²³

2.1.3.1 Öffentlicher Raum politischer Freiheit

Arendts Politikbegriff sowie ihre Freiheitsauffassung ist ursprünglich stark durch die Erfahrung und Auseinandersetzung mit den Formen totaler Herrschaft geprägt.¹²⁴ Die Entstehung totaler Herrschaftssysteme haben ihrer Auffassung nach zur vollkommen Entpolitisierung, dem Verlust des Politischen und damit des ‚In-der-Welt-seins‘ geführt, hinzu komme die Tatsache, dass man heute in Gestalt der Atombombe über *das* technische Mittel verfügt, die Menschheit und damit jede Art von Politik auszulöschen.¹²⁵ „Unsere heutige Frage nach dem Sinn von Politik entsteht aus sehr realen Erfahrungen, die wir mit Politik gemacht haben; sie entzündet sich aus dem Unheil, das Politik bereits in unserem Jahrhundert angerichtet hat, und dem größeren, das aus ihr zu erwachsen droht“ (WiP 28). Die unheilvollen politischen Erfahrungen, die Arendt im Sinn hat, sind konkret die totalitären Staats- und Herrschaftsformen und die Atombombe als die „ungeheuerlichste Entwicklung moderner Vernichtungsmöglichkeiten, deren Monopol die Staaten haben“ (ebd. 29ff.). Sie stellt deshalb die grundsätzliche Frage, ob Politik überhaupt noch einen Sinn habe (vgl. ebd.

¹²² Arendt wurde wahlweise entweder als „melancholische Denkerin der Moderne“ (Benhabib 1998) oder als anti-moderne Theoretikerin, die einer romantischen Polis-Utopie nachstrebe (vgl. dazu kritisch Perron 1996: 141ff.) bezeichnet.

¹²³ Für Arendts Verständnis der Polis ist bedeutend, dass sie gegen die Hauptströmung der an humanistischen Gymnasien gebildeten BildungsbürgerInnen, welche in der Antike vor allem eine wahlverwandte Vorbildhaftigkeit der aristokratischen und heroischen Kultur sehen und die griechische Antike als Wiege der abendländischen Vernunft lobpreisen, in emanzipatorischer Absicht betont, dass das Wesentliche der Polis der Aspekt der Herrschaftsfreiheit ist. Ein freier Mensch wünsche weder zu herrschen noch beherrscht zu werden, so Arendts Grundhaltung gegenüber der akademischen Aristokratie ihrer Zeit (vgl. VA 42).

¹²⁴ Vor allem Margaret Canovan hat die Auseinandersetzung mit dem Totalitarismus zum Ausgangspunkt ihrer Gesamtinterpretation von Arendts politischer Theorie gemacht (vgl. Canovan 1992).

¹²⁵ Zur Problematik der Irrationalität von Politik im Zeitalter der möglichen atomaren Vernichtung siehe auch Krippendorff (1999).

140) und beantwortet diese Frage mit der in ihrem Werk immer wieder auffindbaren Aussage, dass ‚der Sinn von Politik Freiheit‘ sei (vgl. etwa ebd. 28; FuP 203).

In einem Vortrag über das Verhältnis von *Freiheit und Politik* (1994) schreibt Arendt: „Man kann nicht über Politik sprechen, ohne immer auch über Freiheit zu sprechen“ (FuP 201). Politik und Freiheit gehören ihrer Auffassung nach zusammen und sie betont unumwunden, es gäbe in der heutigen weltpolitischen Lage nichts mehr „wofür es sich zu kämpfen lohnte, als das, was das Älteste ist und von allem Anfang an [...] das eigentliche Wesen von Politik bestimmt hat – nämlich die Sache der Freiheit gegen das Unheil der Zwangsherrschaft jeglicher Art“ (ÜR 9). Der moderne Politikbegriff sei jedoch stark davon geprägt, so konstatiert Arendt, dass das Politische mit Freiheit nur insofern vereinbar sei, als es eine mögliche Freiheit von Politik gewährleiste, nach dem Prinzip: je weniger Politik desto mehr Freiheit. Diese Auffassung gehe auf das politische Denken des 17. und 18. Jahrhunderts zurück, als politische Freiheit kurzweg mit der Gewährleistung von Sicherheit gleichgesetzt (vgl. FuP 202), d.h. das Verhältnis zwischen Staat und Gesellschaft auf eine Schutz- und Gehorsambeziehung gestellt wurde. Dieses unpolitische Verständnis von Freiheit hätte dazu geführt, Freiheit entweder in philosophischer Hinsicht auf die Gedanken- und Willensfreiheit zu beziehen oder gar gesellschaftlich auf eine Freiheit des Sich-Verhaltens anstatt aktiven Handelns zu reduzieren (vgl. ebd. 209f.).¹²⁶ Die Beschränkung der Freiheit auf eine quasi philosophische ‚innere Freiheit‘ der Gedanken- und Willensfreiheit bedeutet für Arendt ein Rückzug aus der gemeinsamen Welt und somit aus dem Politischen (vgl. ebd. 205ff.).

Politische Freiheit meint Arendt zufolge mehr, als in dem negativen und auf Individualismus abzielenden Freiheitsverständnis der liberalen Staatstheorien zum Ausdruck komme.¹²⁷ Sie plädiert deshalb für ein positives und aktives Verständnis politischer Freiheit. Negative Freiheit bedeutet vor allem eine Freiheit von Zwängen bei Wahrung von grundlegenden Rechten. Hingegen schließt ein positives Freiheitspostulat nicht an die Frage ‚frei wovon‘, sondern an die Frage ‚frei wozu‘ an (vgl. Bluhm 1997: 47). Diese Option von politischer Freiheit eröffne sich, so Arendt,

¹²⁶ Arendts Kritik am Aufstieg des Gesellschaftlichen, welches die Grenzen zwischen dem öffentlichen und privaten Bereich verwischt habe, ist vor allem in der *Vita activa* (1996: 47ff.) zu finden. In ihrem Aufsatz über *Freiheit und Politik* (1994) schreibt sie: „Theoretisch [...] ist der Begriff der Freiheit überall im Verschwinden, wo entweder der Begriff der Gesellschaft oder der Begriff der Geschichte an die Stelle eines Begriffes von Politik getreten sind“ (FuP 210).

¹²⁷ Zur Unterscheidung positiver und negativer Freiheitsmomente siehe etwa Taylor (1988) sowie Berlin (1995).

wenn die Menschen anstatt zu fragen: „*Wogegen* kämpfen wir?“, einmal die Frage wagten, „*Wofür* kämpfen wir, worum geht es uns eigentlich?“ (ZVZ 36). Das positive Freiheitsverständnis erhält überdies in Arendts Postulat eine zwischenmenschliche und kollektive Perspektive. So formuliert sie: „Ursprünglich erfahre ich Freiheit und Unfreiheit im Verkehr mit anderen und nicht im Verkehr mit mir selbst. Frei *sein* können Menschen nur in Bezug aufeinander, also nur im Bereich des Politischen und des Handelns; nur dort erfahren sie, was Freiheit positiv ist und dass sie mehr ist als ein Nicht-gezwungen-Werden“ (FuP 201).

Die modernen bürgerlichen Gesellschaften und liberalen Demokratien basieren zwar auf negativen Freiheitsrechten, die den ungestörten Lebensprozess des Einzelnen gewährleisten sollen. Sie entbehren jedoch der Erfahrung einer positiven politischen Freiheit, einer aktiven Erfahrung des gemeinsamen und öffentlichen Handelns der Menschen. Die Erfahrung, dass der „Sinn dessen, dass es so etwas wie Politik im Zusammenleben der Menschen überhaupt gibt“ (ebd.), offenbart sich laut Arendt deshalb nur noch in jenen seltenen Augenblicken, „in denen alles auf dem Spiel steht“ (DuM 155), und damit meint sie insbesondere: in Revolutions- und Krisenzeiten. Im gesellschaftlichen Alltag ist den Menschen die politische Handlungsmöglichkeit weitestgehend entzogen, das politische Handlungsmonopol und die Souveränität auf den Staat und seine Institutionen beschränkt.¹²⁸

Es gehört zu Arendts grundlegender Auffassung, dass ein funktionierendes politisches Gemeinwesen auf einer intakten politischen Öffentlichkeit basiert und ein bloß liberales Freiheitsverständnis hierfür ungenügend bleibt. Nicht nur, dass die BürgerInnen mit der Privilegierung der persönlichen Ungestörtheit und Privatheit auf das Recht der aktiven Teilhabe an der politischen Macht verzichten. Problematisch ist darüber hinaus, dass der Liberalismus, wie Arendt ihn mitsamt dessen negativen Freiheitsverständnis kritisiert, die Voraussetzungen, auf denen er beruht, nach und nach selbst aufzehrt. Zu nennen wären hier die gegenwärtigen Klagen über das abnehmende gesellschaftliche Engagement und das eingeschränkte Solidaritätsempfinden der BürgerInnen liberaler Demokratien. Aber auch das sich zuspitzende Problem, dass die (rechts-)staatlichen Ordnungs- und Sicherheitsmaßnahmen, die eigentlich den Schutz der PrivatbürgerInnen gewährleisten sollen, die Freiheitsrechte und

¹²⁸ Nach Arendt sind in den modernen Demokratien die BürgerInnen nur noch frei in einem negativen Sinne, „weil sie ihre politische Freiheit – die Freiheit einer im gemeinsamen Handeln und Delibrieren sich verwirklichenden Selbstregierung – an ihre Repräsentanten, an Großparteien und Volksvertre-

den Lebensprozess der Einzelnen zunehmend einschränken, lässt ein derart begrenztes, wenn auch für die heutige bürgerliche Gesellschaftsform unentbehrliches Freiheitsverständnis fragwürdig erscheinen (vgl. dazu Hirsch 2002: 173ff.).

Arendt greift gegenüber dem liberalistischen negativen Freiheitsverständnis den republikanischen Freiheitsbegriff wieder auf und mobilisiert damit einen Strang des politischen Denkens, der bisweilen verschüttet war.¹²⁹ Die ursprüngliche Politikauffassung der Polis bildet dabei ihr Grundgerüst eines republikanischen Politikverständnisses: „Wenn die athenische Polis von ihrer Verfassung als *Isonomie* sprach, einer Organisation der Gleichen im Rahmen des Gesetzes, oder wenn die Römer ihre *res publica*, das öffentliche Ding, eine *civitas*, eine Bürgervereinigung nannten, so schwebte ihnen ein anderer Macht- und Gesetzesbegriff vor, dessen Wesen nicht auf dem Verhältnis zwischen Befehlenden und Gehorchenden beruht und der Macht und Herrschaft oder Gesetz und Befehl nicht gleichsetzt“ (MuG 41). Arendts politische Theorie zeigt einen deutlich emanzipatorischen Anspruch, indem ihr Denken auf den Abbau und die Kontrolle von Herrschaft abzielt: „Zur Freiheit gehört, dass man weder beherrscht wird noch selber herrscht“ (FuP 225).

Ihre republikanisch fundierte Politiktheorie, mit den Elementen der Neugründung (vgl. ebd. 217ff.) und der politischen Macht im Sinne der Volkssouveränität, entwickelte Arendt nicht nur aufgrund der ursprünglichen Denkweise des Politischen innerhalb der griechischen Polis, sondern es wurde weiterhin durch ihre Recherchen und Analysen der amerikanischen Verfassungsgebung und der Gründung der ‚Neuen Welt‘ geprägt. Die Revolutionäre des 18. Jahrhundert griffen, um eine Republik zu konstituieren, „also eine Staatsform, in der die Herrschaft des Gesetzes, die auf der Macht des Volkes beruht, der Herrschaft des Menschen über den Menschen ein Ende bereiten sollte“ (MuG 42), auf die politische Strukturen der *res publica* zurück. In ihrem Buch *Über die Revolution* (1994) vertritt Arendt die Auffassung, dass, im Gegensatz zur Französischen Revolution, die gewöhnlich das Bild des revolutionären Aktes prägte, in der Amerikanischen Revolution das erste Mal in einem revolutionären Akt ein genuin republikanisches Prinzip in der Hervorbringung politischer Macht wirksam geworden sei (vgl. ÜR 183ff.; RuF 244ff.). Das Machtpotential sei in der Amerikanischen Revolution nicht in Gestalt des Hobbesschen Unterwerfungsvertra-

tungen verloren haben“ (Wellmer 1999: 126).

¹²⁹ Bahnbrechend für die republikanische Politiktheorie war außerdem John G.A. Pocock (1975).

ges¹³⁰ verankert worden: „An die Stelle der ‚vertikalen‘ Konstruktion der Abtretung von Macht sei ein System ‚horizontaler‘ Selbstverpflichtungen getreten“ (Rödel u.a. 1989: 134).¹³¹

Arendts Vorstellung der Gründung politischer Freiheit – einer *constitutio libertatis* – ist ein Prozess der Machtbildung, allerdings nicht im Sinne neuzeitlicher politischer Theorie, wonach die im ‚Naturzustand‘ Macht und Gewalt besitzenden Subjekte zugunsten der Abtretung der politischen Macht und des Gewaltmonopols an den Staat entmächtigt werden. Macht wird bei Arendt vielmehr verstanden als die Fähigkeit, durch öffentliches Zusammenhandeln etwas zu bewirken und neu zu gründen und steht somit dem Phänomen der Gewalt diametral entgegen.

2.1.3.2 Macht oder Gewalt

Arendt liefert in ihrer Schrift über *Macht und Gewalt* (1995) eine Ausdifferenzierung politischer Schlüsselbegriffe wie Macht, Stärke, Kraft, Autorität und schließlich Gewalt. Blickt man auf die geläufigen politiktheoretischen Definitionen von Macht, scheint einhellig die Ansicht vertreten zu werden, dass Macht und Gewalt dasselbe sind, bzw. „Gewalt nichts weiter ist als die eklatanteste Manifestation von Macht (vgl. MuG 36). Arendt zitiert exemplarisch C. Wright Mills Ausspruch „alle Politik ist Kampf um die Macht; aufs höchste gesteigerte Macht ist Gewalt“ (ebd.). In den gängigen Politik- und Staatsauffassungen werde politische Macht mit organisierter Staatsgewalt gleichgesetzt, wie etwa in Webers berühmter Definition vom Staat als „ein auf das Mittel der legitimen (das heißt: als legitim angesehenen) Gewaltsamkeit gestütztes Herrschaftsverhältnis von Menschen über Menschen“ (Weber 1926: 9). Macht verstanden als Durchsetzung des eigenen Willens gegenüber anderen, als Herrschaft der Menschen über Menschen erinnert Arendt des Weiteren an Clausewitz’ Definition: „Der Krieg ist also ein Akt der Gewalt, um den Gegner zur Erfüllung unseres Willens zu zwingen“ (von Clausewitz 1980: 191f.).

¹³⁰ Zu den zwei unterschiedlichen Typen des Gesellschaftsvertrages in den Vertragstheorien des 17. Jahrhunderts siehe ÜR 220f.

¹³¹ Die Privilegierung der Amerikanischen Revolution mitsamt der Ausblendung der sozialen Frage hat zahlreiche Kritiken an Arendts Position nach sich gezogen (vgl. u.a. Habermas 1966; Ders. 1976; Goldschmidt 1994; Wellmer 1999). Arendt hat selbst darauf hingewiesen, dass auch die Amerikanische Revolution ihr ursprüngliches Ideal der Gründung und Bewahrung der Freiheit verfehlte, denn „sie gab zwar dem Volke die Freiheit, aber sie enthielt keinen Raum, in dem diese Freiheit nun auch wirklich ausgeübt werden konnte“ (ÜR 302). Nur Jefferson habe die Folgen dieses Versäumnisses antizipiert, denn er wusste, „dass dem abstrakten politischen System der Demokratie die konkreten Organe fehlten“ (ebd.).

Diese Definitionen, mit denen Arendt die unkritische und undifferenzierte Gleichsetzung von Herrschaft, Macht und Gewalt zu belegen versucht, sind ihrer Auffassung zufolge die logische Schlussfolgerung „des absoluten Machtbegriffs, der den Aufstieg des souveränen europäischen Nationalstaats begleitete, dessen früheste und immer noch größte Repräsentanten Jean Bodin und Thomas Hobbes sind“ (MuG 39). Allerdings deckten sich solche Politikauffassungen auch mit der Lehre der griechischen Antike, Staatsformen als Herrschaftsformen von Menschen über Menschen voneinander zu unterscheiden: „des Einen oder der Wenigen in Monarchie und Oligarchie, der Besten oder der Vielen in Aristokratie und Demokratie“ (ebd.). Diesen Grundformen politischer Herrschaft müsste allerdings, so Arendts Einschätzung, heutzutage noch eine weitere Herrschaftsform hinzugefügt werden, nämlich die der Bürokratie, die Arendt aufgrund des komplizierten Umstandes, das kaum jemand direkt zur Rechenschaft und Verantwortung gezogen werden kann, als „Herrschaft des Niemand“ (VA 51) bezeichnet.

Arendt unterscheidet gegenüber den geläufigen Politikbegriffen der Staatslehre strikt das Phänomen der Macht von dem instrumentellen Charakter der Gewalt (vgl. MuG 47). Ihr Verständnis von Macht und Gewalt steht im äußersten Gegensatz zu einem Machtbegriff, wie er etwa von Weber definiert wurde. Zwar verstehen beide Macht als Potenz, die sich in Handlungen aktualisiert, sie legen jedoch ein anderes, jeweils verschiedenes Handlungsmodell zu Grunde. Während Weber Macht als Chance definiert, „innerhalb einer sozialen Beziehung den eigenen Willen auch gegen Widerstreben durchzusetzen“ (Weber 1980: 28), versteht Arendt Macht als die menschliche Fähigkeit, „nicht nur zu handeln oder etwas zu tun, sondern sich mit anderen zusammenzuschließen und im Einvernehmen mit ihnen zu handeln“ (MuG 45). Macht wird so zur Möglichkeit „sich in zwangloser Kommunikation auf ein gemeinschaftliches Handeln zu einigen“ (Habermas 1976: 228)¹³².

Der grundlegende Unterschied in den Machtkonzeptionen liegt darin, dass Weber von einem teleologischen Handlungsmodell ausgeht, d.h. Handeln zwar als soziale Beziehung definiert, jedoch in Bezug auf das Phänomen der Macht auf eine Zweck-Mittel-Rationalität reduziert. Der Handlungserfolg des Subjektes hängt in Webers Handlungs- und Machtvorstellung davon ab, ob das Subjekt das geplante Ziel er-

¹³² Einer Auseinandersetzung von Habermas mit Arendts Begriff der Macht und den Grundelementen ihrer Öffentlichkeitstheorie widmen sich die weiteren Ausführungen zu ‚Öffentlichkeit als Prozess‘ in diesem Kapitel.

reicht. Um den gesetzten (Handlungs-)Zweck zu realisieren, wähle das Subjekt jeweils geeignete Mittel aus, gegebenenfalls auch Mittel, die seinem Gegenüber zu einem gewünschten Verhalten veranlassen. „Diese Verfügungsgewalt über Mittel, die die Einflussnahme auf den Willen eines anderen gestatten, nennt Max Weber *Macht*. Hannah Arendt reserviert dafür den Begriff der *Gewalt*“ (ebd. 229).

Während also das teleologische Handlungsmodell die Handelnden nur als zweckrationale und erfolgsorientierte Subjekte betrachtet, ist Arendts Handlungstheorie an der gemeinsamen Verständigung der Handelnden interessiert. Eine zweckrational handelnde Person, die ausschließlich am Erfolg ihrer Handlung orientiert ist, muss über Mittel verfügen, mit denen sie „ein entscheidungsfähiges Subjekt, sei es durch Androhung von Sanktionen, durch Überredung oder durch geschickte Manipulation der Handlungsalternativen“ (ebd.) oder eben durch pure Gewalt, zwingen kann. Auf Verständigung ist dieses Handlungsmodell nur gerichtet, wenn die Kommunikation als Mittel für den eigenen Erfolg instrumentalisiert werden kann. Ein verständigungsorientiertes Handlungsmodell betrachtet dagegen die Fähigkeit der Macht nicht als die Instrumentalisierung eines fremden Willens für die eigenen Zwecke, sondern als „Formierung eines gemeinsamen Willens in einer auf Verständigung gerichteten Kommunikation“ (ebd. 230).¹³³

Über Macht kann im Unterschied zur Gewalt, so Arendt, niemals ein Einzelner verfügen: „Sie ist im Besitz einer Gruppe und bleibt nur solange existent, als die Gruppe zusammenhält“ (MuG 45). Wenn wir dagegen von jemanden sagen, er „habe die Macht“, dann ist derjenige in Arendts Verständnis lediglich von einer bestimmten Anzahl von Menschen ‚er-mächtigt‘, die ihm ihre Macht geliehen haben (vgl. ebd.). Macht gehört demzufolge „zum Wesen aller staatlichen Gemeinwesen, ja aller irgendwo organisierten Gruppen“ (ebd. 52). Anders als Gewalt, die ihrer Natur nach instrumental ist, denn „wie alle Mittel und Werkzeuge bedarf sie immer eines Zwecks, der sie dirigiert und ihren Gebrauch rechtfertigt“ (ebd.), ist Macht gewissermaßen ein ‚Selbstzweck‘ (vgl. ebd.).

Den grundlegenden Unterschied zwischen der Begründung von Gewalt und Macht verdeutlicht Arendt an der höchst politischen Frage von Krieg und Frieden. Während

¹³³ Für Habermas’ Verständnis ‚kommunikativen Handelns‘ ist dabei entscheidend, die Macht der einigenden Rede von instrumentell ausgeübter Gewalt zu unterscheiden: „Die konsenserzielende Kraft der auf Verständigung gerichteten Kommunikation ist dieser Gewalt entgegengesetzt, weil ernstgemeinte Verständigung ein Selbstzweck ist und nicht für andere Zwecke instrumentalisiert werden kann“ (Habermas 1976: 230f.). Die Verständigung derer, die sich beraten, um gemeinschaftlich zu

der Zweck des Krieges meist der Frieden ist, ließe sich auf die Frage nach dem Zweck von Frieden kaum eine Antwort finden: „Friede ist etwas Absolutes, obwohl in der uns bekannten Geschichte die Perioden des Krieges nahezu immer länger waren als die des Friedens“ (ebd.). Arendt ist sich zwar dessen bewusst, dass die meisten Regierungen machstrategisch handeln, d.h. eine bestimmte Politik verfolgen und Macht dafür einsetzen, um ihre Ziele zu erreichen. Doch auch hier bedürfe es eines begrifflich geschärften Blickes, ob es sich tatsächlich um ‚Macht‘ oder nicht bereits aufgrund eines Machtverlustes um den Einsatz von Gewalt handle, oder um eine Form von Autorität qua Amtes. Arendt bemerkt dazu, dass die Machtstruktur bereits allen Zielen voraus ist und sie ebenso überdauert, so dass Macht weit davon entfernt sei, Mittel zum Zwecke zu sein (vgl. ebd. 52f.).

Macht bedürfe keiner Rechtfertigung, sie ist allen menschlichen Gemeinschaften schon inhärent, so Arendt. Was sie allerdings braucht und stützt ist ‚Legitimität‘: „Macht entsteht, wann immer Menschen sich zusammentun und gemeinsam handeln, ihre Legitimität beruht nicht auf den Zielen und Zwecken, die eine Gruppe sich jeweils setzt; sie stammt aus dem Machtursprung, der mit der Gründung der Gruppe zusammenfällt“ (ebd. 53). Im Gegensatz dazu könne Gewalt zwar gerechtfertigt, aber niemals legitim sein (vgl. ebd.). Eine deformierte Öffentlichkeit, die keinerlei Raum zum politischen gemeinsamen Handeln gewährt, kann sich Arendt zufolge nicht lange bewähren. Keine politische Führung könne ungestraft Macht durch Gewalt ersetzen und Macht erhalte eine Regierung nur aus einer nicht deformierten Öffentlichkeit: „Was einen politischen Körper zusammenhält, ist sein jeweiliges Machtpotential, und woran politische Gemeinschaften zugrunde gehen, ist Machtverlust und schließlich Ohnmacht. Der Vorgang selbst ist ungreifbar, weil das Machtpotential, im Unterschied zu den Mitteln der Gewalt, die aufgespeichert werden können, um dann im Notfall intakt eingesetzt zu werden, überhaupt nur in dem Maße existiert, als es realisiert wird. Wo Macht nicht realisiert, sondern als etwas behandelt wird, auf das man im Notfall zurückgreifen kann, geht sie zugrunde, und die Geschichte ist voll von Beispielen, die zeigen, dass kein materiell greifbarer Reichtum der Welt diesen Machtverlust auszugleichen vermag“ (VA 252).¹³⁴

handeln, bedeutet demnach Macht (vgl. ebd. 231).

¹³⁴ Ihr Verständnis von Macht wendet Arendt auf zwei Extremfälle in der Geschichte an, um die Deformation der modernen Demokratien von entgegengesetzten Seiten zu beleuchten. Sie fragt einerseits nach der ‚Vernichtung‘ öffentlicher Freiheit durch das Aufkommen totaler Herrschaft sowie nach der ‚Gründung‘ eines politisch-öffentlichen Raums der Freiheit in Zeiten revolutionärer Umbrüche. Die

Aus diesem Verständnis von Macht als verständigungsorientierter Beratung und gemeinsamen Handelns resultiert ein spezifischer Begriff der Volkssouveränität: „Was den Institutionen und Gesetzen eines Landes Macht verleiht, ist die Unterstützung des Volkes, die wiederum nur die Fortsetzung jenes ursprünglichen Konsenses ist, welcher die Institutionen und Gesetze ins Leben gerufen hat. [...] Alle politischen Institutionen sind Manifestationen und Materialisationen von Macht; sie erstarren und verfallen, sobald die lebendige Macht des Volkes nicht mehr hinter ihnen steht und sie stützt“ (MuG 42).¹³⁵

Festzustellen ist: Unterschiedlicher als bei Arendt und Schmitt können die Antworten auf die Krisenhaftigkeit moderner Öffentlichkeit nicht ausfallen: Während Schmitt politische Öffentlichkeit auf eine Führungselite, nämlich die Herrschaft staatlicher Gewalt (der Exekutive!) und autoritärer Entscheidungssetzung reduziert, sieht Arendt den Sinn von Politik in herrschaftskritischer Absicht in der Gründung politischer Freiheit verortet. Unter der Souveränität des Volkes versteht Arendt nicht wie Schmitt eine homogene Volksgemeinschaft, sondern sieht darin die Macht begründet „nicht nur zu handeln oder etwas zu tun, sondern sich mit anderen zusammenzuschließen und im Einvernehmen mit ihnen zu handeln“ (ebd. 45). Worin sich die Gemeinsamkeit des Handelns bei Arendt ergibt, wenn sie eine identitätstheoretische Erklärung ablehnt, wird in den weiteren Ausführungen zu ‚Öffentlichkeit als Zwischenraum‘ erörtert. Indem Arendt das Politische grundsätzlich nicht staatlich denkt, d.h. nicht auf die nationalstaatliche Ebene beschränkt, eröffnet sich mit ihrer Begründung, Politik entstehe „zwischen den Menschen“ (WiP 11) die mögliche Perspektive einer Welt-Öffentlichkeit. Ihr zwischenmenschliches Öffentlichkeits- und Handlungsverständnis grenzt sich nicht nur von einem unmittelbaren Herrschaftsverhältnis von Menschen über Menschen, sondern auch von einer instrumentellen, strategischen Herrschaftsform ab, die einer reinen Zweck-Mittel-Rationalität unterliegt.

Gewaltherrschaft diktatorischer oder totalitärer Regime zerstöre sämtliche kommunikative Strukturen, verhindere, dass Menschen sich zu gemeinsamem Handeln und damit zur Begründung von Macht zusammenschließen können: „Das Wesentliche der totalitären Herrschaft liegt [...] darin, dass [sie] die Menschen, so wie sie sind, mit solcher Gewalt in das eiserne Band des Terrors schließt, dass der Raum des Handelns, und dies allein ist die Wirklichkeit der Freiheit, verschwindet“ (EuU 958).

¹³⁵ Ähnlich formuliert Habermas in seiner frühen Schrift zur politischen Beteiligung und Frage der Volkssouveränität: „Es hängt mit der geschichtlichen Ausgangslage des bürgerlichen Rechtsstaates zusammen, dass die gegenwärtige Demokratie, in welcher faktischen Gestalt sie immer auftreten mag, jene Idee der Demokratie zur einzigen Legitimationsgrundlage hat: sie ist auf das Bewusstsein, dass die Staatsgewalt vom freien und ausdrücklichen Consensus aller Bürger getragen ist, angewiesen“ (StuP 17).

2.2 Öffentlichkeit als Zwischenraum

Für eine Begründung deliberativer Politik soll der Aspekt der Welt-Öffentlichkeit gewonnen werden, an und in der alle Menschen partizipieren. Zur Thematik der Weltöffentlichkeit lassen sich bezüglich der gegenwärtigen Debatte um ‚Globalisierung‘ zahlreiche politiksoziologische Abhandlungen finden, die hier allerdings nicht behandelt werden, sondern es wird sich weiterhin vorwiegend an der politikphilosophischen Herangehensweise von Arendt orientiert.¹³⁶

Arendt rekurriert in ihrem Verständnis von ‚Welt‘ und ‚Öffentlichkeit‘ auf die Philosophie Heideggers.¹³⁷ In Abgrenzung jedoch in Bezug auf Heideggers ‚In-der-Welt-sein‘ (Heidegger 1993b: 52ff.) versteht Arendt ‚Welt‘ nicht im Sinne eines Aneignungsverhältnisses zwischen Subjekt und Objekt, sondern als Vermittlungsbeziehung. Mit dem Postulat einer Öffentlichkeit als einer ‚uns gemeinsamen Welt‘ nimmt sie eine Transformation der Heideggerschen Ontologie vor und wertet die Welt als Erscheinungs- und Handlungsraum menschlicher Angelegenheiten auf. ‚Welt‘ wird zu einem durch gemeinsames Handeln geprägten ‚Zwischenraum‘. Im Gegensatz zu Heidegger, der Handeln vorwiegend instrumentell versteht und die ‚öffentliche Welt‘ konsequent als nichtauthentische Sphäre des ‚Man‘ abwertet, greift Arendt den Begriff von Handeln im Sinne von Interaktion und Intersubjektivität auf und spricht sich für eine Wiedergewinnung des öffentlich-politischen Raumes aus (vgl. dazu Benhabib 1998: 174f.).

¹³⁶ Mit der Thematik einer Welt-Öffentlichkeit beschäftigt sich bereits die Diplomarbeit *Welt – Öffentlichkeit. Über Strukturen des Politischen* (Lösch 2000c). Im Zuge voranschreitender Prozesse ökonomischer Globalisierung und medialer Virtualisierung kommt es zunehmend zu begrifflichen und theoretischen (Neu-)Orientierungen von Weltpolitik (siehe dazu auch Hesselbein/Lambrecht 2000). Abweichend von aktuellen politiktheoretischen Abhandlungen zur Globalisierung und der Transformation des Politikverständnisses auf die Weltebene – zu nennen wären die Debatten um *Global Governance* (vgl. etwa Brand u.a. 2000) oder dem Ansinnen einer ‚Weltregierung‘ oder eines ‚Weltstaates‘ (vgl. Lutz-Bachmann 2002) – wird hier stärker eine handlungstheoretische Betrachtungsweise von ‚Welt‘ im Vordergrund stehen. Entgegen einer Analyse der verdinglichten, instrumentellen Strukturen von Öffentlichkeit in Gestalt der weltpolitischen und -ökonomischen Institutionen (etwa IWF, WTO, aber auch der UNO) wird es darum gehen, ‚Welt‘ als Begründungszusammenhang von Öffentlichkeit und Politik zu denken. Siehe dazu insbesondere den Tagungsbeitrag der Konferenz *Entstehen des Öffentlichen – Eine andere Politik* von Lambrecht (im Erscheinen).

¹³⁷ Arendts Kritik an dem Verhältnis von *Philosophie und Politik* (siehe Kapitel I.) findet in ihrer Auseinandersetzung mit Heideggers Philosophie eine Weiterführung. Es zeigt sich hier jedoch auch, wie sehr sie dem philosophischen Denkens Heideggers zugeneigt war. Der sprachliche Duktus der Erörterung über ‚Öffentlichkeit als Zwischenraum‘ ist stark durch die philosophische Terminologie Heideggers geprägt und hebt sich von den anderen Ausführungen dieser Studie über deliberative Politik ab. Es kommt hier jedoch nicht auf eine Heidegger-Ausarbeitung an, sondern auf die Umformung eines politischen Begriffes von ‚Welt‘, wie Arendt ihn – in Ablehnung, jedoch in Bezug auf Heidegger – zu begründen versucht.

Arendt konstatiert angesichts der Herausbildung des gesellschaftlichen Bereiches seit der Neuzeit einen Prozess der Weltentfremdung, der womöglich gegenwärtig in den Prozessen der ‚Globalisierung‘ seinen Höhepunkt erreicht. In den Ausführungen zu ‚Öffentlichkeit als Zwischenraum‘ wird den Tendenzen von ‚Entpolitisierung‘ und ‚Weltentfremdung‘ (2.2.1) die Perspektive einer ‚Welt-Öffentlichkeit‘ (2.2.2) gegenübergestellt. Es wird erörtert, inwieweit die Infragestellung eines instrumentalistischen Weltbegriffes schließlich zu einer Konzeption einer ‚Welt als Handeln‘ führt (2.2.3).

2.2.1 Entpolitisierung und Weltentfremdung

In ihrem Buch über die *Vita activa* (1996) entfaltet Arendt sowohl ihr Verständnis von Öffentlichkeit als auch ihre Handlungstheorie. Arendt zufolge kam es seit der Neuzeit zu einer Funktionalisierung des Politischen durch das Gesellschaftliche (vgl. VA 43). Sie interpretiert das Bestreben der bürgerlichen Gesellschaft, das Politische in den Dienst sozialer und ökonomischer Interessen zu stellen, als Verlust des öffentlichen Raumes. Der öffentliche Bereich werde zunehmend durch Kategorien determiniert, so Arendt, die vormals dem privaten Bereich zugeordnet waren: „Was wir heute Gesellschaft nennen, ist ein Familienkollektiv, das sich ökonomisch als eine gigantische Über-Familie versteht und dessen politische Organisationsform die Nation bildet“ (ebd. 39).

Der Siegeszug der Gesellschaft begann Arendt zufolge damit, dass das Handeln durch ein Sich-Verhalten ersetzt wurde, „das in jeweils verschiedenen Formen die Gesellschaft von allen ihren Gliedern erwartet und für welches sie zahllose Regeln vorschreibt, die alle darauf hinauslaufen, die Einzelnen gesellschaftlich zu normieren, sie gesellschaftsfähig zu machen und spontanes Handeln [...] zu verhindern“ (ebd. 51f.). Mit dem Aufstieg des Gesellschaftlichen etablierte sich, so ihre Kritik, eine „Herrschaft des Niemand“ (ebd. 57), die in außermenschlichen Prozessen und Fortschrittlogiken wie etwa Natur, Geschichts- oder Marktgesetzen zum Ausdruck komme.¹³⁸

Politisches Handeln, welches die eigentliche menschliche Fähigkeit darstelle und die Freiheit in sich berge, Automatismen zu unterbrechen und Prozesslogiken zu durch-

¹³⁸ Arendt sieht insbesondere in dem Aufkommen totaler Herrschaftsformen eine autoritär-repressive Durchstaatlichung der Gesellschaft, die hauptsächlich auf die Erreichung (geo-)politischer und ökonomischer Ziele gerichtet sei (vgl. EuU 944ff.).

kreuzen, wurde unter irreversible Sachzwänge von Arbeiten im Sinne von Herstellen, Wissenschaft und Technokratie gestellt.¹³⁹

Arendt kritisiert in ihrem gesamten Werk nicht nur den Verlust des öffentlichen Raumes seit der Neuzeit, sondern spricht von einer ‚Weltentfremdung‘, die mit der Neuzeit begann und sich gegenwärtig vermutlich im letzten Stadium ihrer Entwicklung befindet (vgl. ebd. 318ff.).¹⁴⁰ Die Kennzeichen, die sie in ihrer Analyse über den Fortgang der Weltentfremdung vorausschauend anführt, sind: „der Niedergang der europäischen Nationalstaaten, die Schrumpfung der Erde in geographischer und wirtschaftlicher Hinsicht, schließlich die Entstehung des einen Menschengeschlechts, dessen Einheit weder politisch garantiert ist noch aus dem humanistischen Ideal der Menschheit abgeleitet [...] ist“ (ebd. 328).

Die Einheit des Menschengeschlechts ist laut Arendt aus der einfachen Tatsache entstanden, dass die Menschen nur noch geraume Zeit benötigen, um aus allen Ecken der Welt zusammenzukommen. An die Stelle der national organisierten Gesellschaft trete nun die Menschengesellschaft im Ganzen, welche die gesamte Erdoberfläche als Territorium einnehme. In einer Rede über Jaspers formuliert sie dieser Entwicklung entsprechend: „Niemand kann ein Weltbürger sein, wie er ein Staatsbürger ist“ (MfZ 99) und bezieht sich auf die Möglichkeiten und Implikationen eines Weltstaates, wie sie bereits von Jaspers erörtert worden sind (vgl. etwa Jaspers 1966). „Welche Form immer eine solche Weltregierung, deren Macht sich über den gesamten Erdball erstrecken würde, annehmen würde“, ein derartiger Weltstaat könne nur die Form der Tyranis erhalten, so Arendt, denn „die Souveränität der Staaten ist nur erträglich, weil sie durch die Souveränität ihrer Nachbarn prinzipiell begrenzt und kontrolliert ist“ (MfZ 99).

Ein Weltstaat oder Weltimperium würde laut Arendt allen Arten der Politik, wie wir sie kennen, ein Ende machen, denn „Politik hat mit Menschen im Plural und nicht

¹³⁹ Fortschritt kann, so Arendt, „auf keinem wissenschaftlichen Feld mehr als Maßstab und Kriterium dienen, mit denen man die von uns entfesselten, reißenden Veränderungsprozesse messen oder beurteilen könnte“ (MuG 34). Begreift man Geschichte als einen kontinuierlich chronologischen Prozess, dessen Fortschritt in der einmal eingeschlagenen Richtung nicht mehr zu bremsen ist, so ist nachvollziehbar, dass Gewalt als einziges adäquates Mittel betrachtet wird (in Form von Kriegen und Revolutionen), solche Abläufe zu unterbrechen. „In Wahrheit jedoch“, so Arendts Grundaussage, „ist es die Funktion jeden Handelns, im Unterschied zu einem bloß reaktiven Sichverhalten (behavior), Prozesse zu unterbrechen, die sonst automatisch und damit voraussagbar verlaufen würden“ (ebd. 35).

¹⁴⁰ Wilfried Thaa schreibt in seinem Aufsatz zu *Arendts republikanischer Perspektive auf Politik und Weltgesellschaft*: „Wenn Arendt die neuzeitliche Geschichte als Verfallsgeschichte erzählt, so ist es nicht der Verlust jenseits verbürgter Maßstäbe, den sie beklagt, sondern die Entfremdung von einer gemeinsamen Welt im objektiven wie interpersonalen Sinn, mit deren Verflüssigung, Funktionalisie-

mit einem Menschengeschlecht oder dem Menschen zu tun“ (ebd.). Die Entstehung eines Menschengeschlechts würde nicht mehr und nicht weniger bedeuten, „als die Ausbreitung der modernen Gesellschaft über den ganzen Erdball, und damit die Verschleppung der modernen gesellschaftlichen Phänomene [...] in alle Länder der Welt“ (VA 329). Arendt unterscheidet jedoch zwischen der Menschheit als einer regulativen Idee der Menschenwürde einerseits und der globalen Vergesellschaftung zur ‚Menschengattung‘ oder zum ‚Menschengeschlecht‘ andererseits. Unter Vergesellschaftung versteht Arendt einen funktionalen Integrationsprozess, in der die einzelnen Subjekte übergeordneten Prozessen unterliegen. Das, was gegenwärtig als ‚Globalisierung‘ bezeichnet wird, markiert für Arendt gewissermaßen ein Endstadium des für die Moderne so typischen Prozesses der Weltentfremdung. Das Phänomen der Weltentfremdung, so beanstandet sie, untergrabe die Möglichkeitsbedingungen politischen Handelns. Dementsprechend muss heute gefragt werden, inwieweit unter Prozessen einer ökonomischen Globalisierung und einer medialen Virtualisierung noch Möglichkeitsbedingungen politischen Handelns vorhanden sind, oder wie Arendt bereits angedeutet hat, den Prozess- und Sachzwanglogiken des unaufhaltsamen Fortschreitens unterliegen (vgl. dazu Hesselbein/Lambrecht 2000).

Entgegen dem modernen politischen Denken, das bislang vorwiegend Politik mit ‚Staat‘ gleichsetzte und in den räumlichen Grenzen des Nationalstaates verortete, oblag es bisher eher der Philosophie, einen Begriff von ‚Welt‘ zu liefern.¹⁴¹ So wurde die philosophische Frage, was ‚Welt‘ *sei*, insbesondere von Heidegger nach dem Ersten Weltkrieg thematisiert.¹⁴²

rung und Subjektivierung die Grundlagen zu urteilen und handeln verschwinden“ (Thaa 1999: 414).

¹⁴¹ Die neuzeitliche Lehre von Politik identifizierte die gesellschaftliche Ordnung, als Aufhebung bzw. Verhinderung von Anarchie, mit dem Staat. Dem Staat wurde gleichsam das Monopol des Politischen zugesprochen, nämlich Ordnung in der Gesellschaft zu erzeugen und zu sichern (vgl. Deppe 1999: 12). Die Gestalt des Staates als ‚Leviathan‘ scheint in den Aufklärungs- und Modernisierungsprozessen seit dem späten 19. Jahrhundert alt geworden. Die starre Trennung von ‚Staat‘ und ‚Gesellschaft‘, von ‚Politik‘ und ‚Ökonomie‘ wird in den sich entwickelnden bürgerlich-liberalen Demokratien zunehmend aufgeweicht. Das Grundfundament der bürgerlichen Gesellschaft bzw. des modernen Staates entsprang aufgrund Hobbes lapidarer Feststellung der unaufhebbaren Funktionalität und Komplementarität von Schutz und Gehorsam (vgl. kritisch Guggenberger 1987: 336). Die Bürger, die im Naturzustand kriegerisch untereinander wüteten, wurden gewissermaßen entwaffnet und traten ihre Herrschaft und das Gewaltmonopol an den Staat ab. Der Staat sollte Schutz und den inneren Frieden gewährleisten: „Der Bürger akzeptiert die Schrecken überlegener Staatsmacht nur, weil diese ihn von den noch schrecklicheren Schrecken des Bürgerkrieges aller gegen alle bewahrt“ (ebd.).

¹⁴² Hier wird an die Ausführungen von Lambrecht angeknüpft: „Doch was die Gegenwart angeht, so schlug sich das Schockereignis (W. Benjamin) aus der Zeit um den Ersten Weltkrieg in einem geradezu inflationären Gebrauch des Terminus ‚Welt‘ in den unterschiedlichsten Disziplinen und Weisen des Begreifens nieder. [...] Als Resultat können sprichwörtlich O. Spenglers *Untergang des Abendlandes*

In seinem Werk *Sein und Zeit* formuliert er an prominenter Stelle: „Zum Dasein gehört [...] wesentlich: Sein in einer Welt“ (Heidegger 1993b: 13).¹⁴³ Im Kontrast zu einem substantialistischen Verständnis, das sich auf die ontologisch-essentielle Aussage, *was* Welt ist, konzentriert, wird allerdings nachfolgend analytisch, in einem quasi strukturalistischen Sinne, nach einem ‚*wie* denke ich Welt‘ gefragt, und mit Bezugnahme auf Arendt beabsichtigt, ein politisches Verständnis von Welt zu finden. Das bedeutet, es wird kein rein philosophischer Rekurs auf die Welt-Problematik vorgenommen, lediglich die Bedeutung des ‚In-der-Welt-sein‘ bei Heidegger angesprochen, um sich einem politischen Verständnis einer Welt-Öffentlichkeit, einer ‚uns gemeinsamen Welt‘, wie von Arendt anvisiert, zu nähern.

2.2.2 In-der-Welt-sein oder Welt-Öffentlichkeit

Aufschluss über eine Konzeption von Öffentlichkeit und Politik bei Arendt verspricht vor allem ihr Begriff von ‚Welt‘, der ein Leitmotiv ihres Denkens darstellt (vgl. dazu Jaeggi 1997a: 152).¹⁴⁴ In einem Aufsatz mit dem Titel *Was ist Existenz-Philosophie?* (1990) setzt sich Arendt mit den wichtigsten Grundsätzen und dem Vermächtnis europäischer, insbesondere jedoch klassischer deutscher Philosophie auseinander. Sie begründet darin ihre kritische Haltung gegenüber der Existenzphilo-

und C. Schmitts *Politische Theologie* mit ihrem Herzstück des Politischen in Gestalt des Freund-Feind-Dezisionismus genommen werden. Das eigentliche schockauslösende Moment des I. Weltkrieges war dabei aber der durchaus zutreffende und tiefergehende Eindruck vom endgültigen Ende der europäischen Mission und Hegemonie im Weltmaßstab, wie sie sich spätestens seit dem 30jährigen Krieg herauszubilden begonnen hatten“ (Lambrecht: im Erscheinen). Die ‚Welt‘ wurde in der Theoriegeschichte der abendländischen Philosophie zunächst sehr begrenzt auf Europa bezogen gedacht und umfasste später dann auch die USA, welche wiederum „die bisherige Konzeption aus alteuropäischer und neidvoll-skeptischer Sicht unter dem Terminus ‚Abendland‘ zu tradieren schienen, genauer die Konzeption der ‚westlichen Zivilisation‘, egal, ob philosophisch gattungsbegrifflich als Universalismus oder Kosmopolitismus oder ob geopolitisch-hegemonial als globales Imperium“ (ebd.). Anders als Heidegger, dessen Ausarbeitung eines philosophischen Weltbegriffes auch als unmittelbarer Reflex auf den I. Weltkrieg verstanden werden kann, spricht sein Kollege Jaspers später von einem möglichen Perspektivenwechsel der europäischen Philosophie auf eine Weltphilosophie (vgl. dazu ebd.).

¹⁴³ Arendt hörte während des Wintersemesters 1923/24 Heideggers Vorlesungen über Aristoteles‘ Vorstellung von ‚*aletheia*‘ (Wahrheit) und Platons *Sophistes*. In diesen Vorlesungen entwickelte Heidegger bereits Themen, die den späteren Kern zu seinem Werk *Sein und Zeit* (1993) bilden sollten.

¹⁴⁴ Wenn auch innerhalb der Arendt-Rezeption ein deutliches Interesse an ihrer Analyse des Verfalls des öffentlichen Bereiches sowie der Suche nach der Wiedergewinnung des öffentlichen Raums vorzufinden ist, wurde bislang weitestgehend versäumt, ihrem philosophischen wie politischen Begriff der Welt nachzugehen und gebührende Beachtung zu schenken. In der Arendt-Rezeption lassen sich u.a. folgende Veröffentlichungen finden, die auf Arendts Verständnis von Welt eingehen und ihre Auseinandersetzung mit der Heideggerschen Philosophie thematisieren: Villa (1996); Jaeggi (1997a/b); Benhabib (1998); Thaa (1999). Innerhalb der Heidegger-Rezeption siehe u.a. Barash (1990); Belardinelli (1990); Keulartz (1995); Safranski (1997). Seit der Herausgabe von Teilen des Briefwechsels zwischen Arendt und Heidegger (1998) nahm eine tiefergehende Rezeption der Arendt-Heidegger Interpretation erst ihren Anfang und löste die eher psychologisierenden und sensations-süchtigen Besprechungen, etwa Ettinger (1995), ab.

sophie mit ihren beherrschenden Themen wie Tod, Zufall und Schuld (vgl. WiE 26f.). Bei den VertreterInnen des Existentialismus verliere sich nicht nur das Vertrauen der menschlichen Vernunft, bei den Dingen dieser Welt beheimatet zu sein, sondern – und das ist nach Arendt viel bedeutender – dieser Verlust treffe „die gemeinsame menschliche Welt, die Welt menschlicher Angelegenheiten, Handlungen und Geschichten“ (Benhabib 1998: 95). Demgegenüber setzt Arendt mit ihrer Umgestaltung und Kritik des Heideggerschen Weltbegriffes das ‚Mitsein-in-der-Welt‘, d.h. die Grundbedingung menschlicher Pluralität, wieder ins Zentrum der Erfahrung von Weltlichkeit ein. Ihre Hervorhebungen der menschlichen Bedingtheiten der Pluralität (Verschiedenheit) und der Natalität (Gebürtlichkeit), stehen dabei im Kontrast zur existenzphilosophischen Zentrierung auf das Selbst und der Kategorie der Mortalität (Sterblichkeit).

Aus einer Vorlesung mit dem Titel *Concern with Politics in Recent European Philosophical Thought* (1994)¹⁴⁵ geht hervor, wie sehr Arendts Verständnis von Welt zunächst auf Heideggers Philosophie bezogen ist. Dort formuliert sie: „Es ist so gut wie unmöglich, von den Gedanken Heideggers, die politisch von Bedeutung sein könnten, eine klare Vorstellung zu vermitteln, ohne von seinem Begriff und seiner Analyse der ‚Welt‘ eine ausgefeilte Darstellung zu geben“ (in: Benhabib 1998: 97)¹⁴⁶. Arendt vertritt die Ansicht, Heidegger habe mit seiner Vorstellung des ‚In-der-Welt-seins‘ die Möglichkeit der Philosophie, sich mit der Welt menschlicher Angelegenheiten zu befassen, gleichzeitig eröffnet wie verdeckt. Die Eröffnung des philosophischen Zugangs zur Welt stelle sein „Paradigmenwechsel vom Primat des Bewusstseins zum ‚in-der-Welt-sein‘ als dem praktisch-pragmatischen Zusammenhang, in dem menschliche Existenz sich vorbegrifflich vorfindet, und aus dem heraus sie sich versteht“ (Jaeggi 1997a: 153), dar. Gleichzeitig drücke Heidegger jedoch durch seine phänomenologische Erklärung dessen, was ‚In-der-Welt-sein‘ ausmache, „die alten Vorurteile des Philosophen gegen die Politik als solche“ (Benhabib 1998: 97) aus.

Entscheidend für Arendt ist, dass das Mitsein bei Heidegger zu einer konstitutiven Dimension des Daseins in der Welt wird. In *Sein und Zeit* schreibt Heidegger dem-

¹⁴⁵ Dieser Aufsatz wurde in der Sammlung *Essays in Understanding* (1994), hrsg. von Jerome Kohn, veröffentlicht.

¹⁴⁶ Die englische Fassung des Zitates findet sich in der Aufsatzsammlung *Essays in Understanding* (Arendt 1994: 44). Die deutsche Übersetzung, wie sie bei Benhabib zu finden ist, ist zwar sehr frei formuliert, trifft aber den Kern der Aussage Arendts ausgesprochen gut und wird deshalb an dieser

entsprechend: „Auf dem Grunde dieses *mithaften* In-der-Welt-seins ist die Welt je schon immer die, die ich mit den Anderen teile. Die Welt des Daseins ist *Mitwelt*. Das In-Sein ist *Mitsein* mit Anderen. Das innerweltliche Ansichsein dieser ist *Mitdasein*“ (Heidegger 1993b: 118). Das bedeutet, zur Welt gehören bei Heidegger zwar auch immer die anderen Menschen als Mitwelt – sie sind „immer schon“ auch „da“ – jedoch nicht in der Arendtschen Bedeutung von Pluralität. Bei Heidegger sind die Anderen Bestandteile der Welt, in Arendts Verständnis ist die Welt dagegen stets eine mit anderen geteilte Welt, weil Pluralität die grundlegende menschliche Bedingtheit ist, d.h. Menschen mit anderen einen Raum bewohnen, dem gegenüber sie sich gleichen und von dem sie sich unterscheiden. Bei Arendt konstituiert sich die Welt aus dem gemeinsamen Bezug Verschiedener auf sie. Die Menschen stehen in Wechselbeziehung zur Welt, d.h. zum Ganzen sowie untereinander zwischen den Menschen. Die Verschiedenheit drücke sich besonders im Sprechen aus: Sprechen „realisiert die spezifisch menschliche Pluralität“ (VA 217).

Obwohl also bei Heidegger die Welt eine immer mit anderen geteilte ist und das Mitsein eine Grundverfassung des Daseins darstellt, gelangt er – im Gegensatz zu Arendt – zu einem Begriff von ‚Eigentlichkeit‘ und ‚authentischer‘ Existenz als diejenige Bedingtheit, durch die sich der Sinn des Menschseins offenbare, der sich nicht durch das Mitsein, sondern durch das Sein zum Tode¹⁴⁷, das Bewusstsein von Vergänglichkeit und Endlichkeit ableitet. Die Formen des Mitseins gelten bei Heidegger als ‚inauthentisch‘; die öffentliche Welt wird als nichtauthentische Sphäre des ‚Man‘ abgewertet. Ausdruck finden die Erfahrungen des anonymen Man und die Verfallenheit des Daseins an die Welt respektive an die Alltagswelt in folgenden Äußerungen: „Abständigkeit, Durchschnittlichkeit, Einebnung konstituieren als Seinsweisen des Man das, was wir als ‚die Öffentlichkeit‘ kennen. [...] Die Öffentlichkeit verdunkelt alles und gibt das so Verdeckte als das Bekannte und jedem Zugängliche aus“ (Heidegger 1993b: 127).¹⁴⁸

Stelle wiedergegeben.

¹⁴⁷ Unterstützt wird diese Aussage durch Sätzen wie: „Hat das In-der-Welt-sein eine höhere Instanz seines Seinskönnens als seinen Tod?“ (Heidegger 1993b: 313).

¹⁴⁸ Arendts Analyse der Herausbildung eines Bereiches des Gesellschaftlichen in der Beschreibung der ‚Herrschaft des Niemand‘ erinnert deutlich an das Heideggersche ‚Man‘ (vgl. Jaeggi 1997b: 23f.). Arendt teilt mit Heidegger die Kritik am Gesellschaftlichen und seine Analyse des ‚Man‘ als Abwertung des Öffentlichen in Form von Konformität, Nivellierung von Handlungsmöglichkeiten und Alltätigkeit. Diese Gesellschaftskritik ist jedoch gleichermaßen eine Herrschaftskritik, denn beide fassen den eigentümlichen Prozesscharakter der Gesellschaft als moderne Form der Herrschaft auf: in Heideggers Worten als „Diktatur des Man“ (Heidegger 1993b: 126f.), in Arendts Terminologie als

Im Kontrast zu Heidegger zeichnet sich bei Arendt die Öffentlichkeit, der öffentliche Raum, durch das ‚Wer-einer-ist‘, durch die Einzigartigkeit menschlicher Existenz aus, die sich wesentlich aus der Konfrontation mit der Pluralität, d.h. aus dem Handeln mit und vor anderen ergibt. Gegenüber Heidegger, der Handeln nur instrumentell verstehen kann (vgl. Benhabib 1998: 174f.), greift Arendt in Bezug auf Aristoteles den Begriff von Praxis als Interaktion auf. Ihr Verständnis von Welt basiert auf der Kategorie gemeinsamen Handelns. Die Welt als dem ‚Erscheinungsraum menschlicher Angelegenheiten‘ (VA 265) erhält durch die Fähigkeit des Handelns mit und vor den Augen anderer eine neue, veränderte Bewertung. „Auf diese Weise wird Hannah Arendts Umdeutung der ‚Welt‘ als einer in einem fundamentalen Sinne ‚gemeinsamen Welt‘ zum Hebel ihrer philosophisch-politischen Transformation der Heideggerschen Ontologie“ (Jaeggi 1997a: 153).

Heidegger konnte den Schritt, der von ‚In-der-Welt-sein‘ zur menschlichen Bedingtheit der Pluralität führt, nicht machen. Die Begründung liegt nicht nur in seiner Vorstellung äußerst isolierter Selbstheit, einer radikalen Isolierung des Individuums, sondern in seinem Handlungsbegriff. Sein Denken verfehlte einen Begriff von Handeln in seinem intersubjektiven Charakter wie als Interaktion. Arendts Kritik an *Sein und Zeit* (1993) beruft sich darauf, dass es Heidegger nicht wirklich gelungen sei, sich dem Bann der Subjektphilosophie zu entziehen. Prinzipien der Öffentlichkeit und der Pluralität erhielten somit keine Chance: „Das ‚inter-esse‘, der Raum, der entsteht, wenn Menschen miteinander handeln und sprechen, verschwindet schließlich hinter dem ‚solus-ipse‘, dem sich selbst überlassenen Einzelnen, dem es in seinem Sein nur um dieses Sein selbst geht“ (Keulartz 1995: 179).

Arendt weist folglich auf die Konsequenzen dieses Solipsismus hin: „Heidegger hat dann später in Vorlesungen versucht, seinen isolierten Selbst in mythologisierenden Unbegriffen wie Volk und Erde wieder eine gemeinsame Grundlage nachträglich unterzuschieben. Es ist evident, dass derartige Konzeptionen nur aus Philosophie heraus- und in irgend einen naturalistischen Aberglauben hineinführen können. Wenn es nicht zum Begriff des Menschen gehört, dass er mit anderen, die seinesgleichen sind, die Erde zusammen bewohnt, bleibt nur eine mechanische Versöhnung, in der den atomisierten Selbst eine ihrem Begriff wesentlich heterogene Grundlage gegeben wird. Dies kann dazu dienen, die nur sich wollenden Selbst in einem Über-

„Herrschaft des Niemand“ (VA 47f.).

selbst zu organisieren, um die in der Entschlossenheit ergriffene grundsätzliche Schuld irgendwie in Praxis überzuleiten“ (WiE 38).¹⁴⁹

In ihrer Hervorhebung des Sprechens als einer Form des Handelns und der Realisierung der Pluralität bezieht sich Arendt auf Jaspers, der ihr zufolge mit seiner Betonung der Kommunikation der solipsistischen Phase der Existenzphilosophie ein Ende setzte. Die Bedeutung, die sie der kommunikativen Wende von Jaspers zumisst, geht aus den Schlusszeilen ihres Aufsatzes über die Existenzphilosophie hervor: „Die Existenz selbst ist wesensmäßig nie isoliert; sie ist nur in Kommunikation und im Wissen um andere Existenzen. Die Mitmenschen sind nicht (wie bei Heidegger) ein zwar strukturell notwendiges, aber das Selbstsein notwendig störendes Element der Existenz; sondern umgekehrt nur in dem Zusammen der Menschen in der gemeinsam gegebenen Welt kann sich die Existenz überhaupt entwickeln. In dem Begriff der Kommunikation steckt im Grunde ein nicht voll entwickelter, aber im Ansatz neuer Begriff der Menschheit als der Bedingung für die Existenz der Menschen“ (ebd. 47).

Heidegger bestimmte den wesentlichen Charakter des Selbst in einer absoluten ‚Selbstischkeit‘ und einer radikalen Abtrennung von allen, die seinesgleichen sind (vgl. ebd. 37). Arendt zieht daraus eine Erkenntnis, die für ihre Analyse totaler Herrschaft und ihre politische Theorie entscheidend ist, „dass nämlich die soziale Atomisierung, der Zusammenbruch ziviler, politischer und kultureller Vereinigungen und die Einsamkeit der atomisierten Massen diese für autoritäre und totalitäre Bewegungen empfänglich macht“ (Benhabib 1998: 102).¹⁵⁰ Heideggers philosophischem Verständnis von Öffentlichkeit und Welt setzt Arendt denn auch ihr Postulat einer Welt-Öffentlichkeit, einer ‚uns gemeinsamen Welt‘ (VA 65) entgegen, das ihr Handlungsverständnis begründet.

¹⁴⁹ Heidegger hat selbst eingeräumt, mit *Sein und Zeit* (1993) in der Subjektphilosophie stecken-geblieben zu sein. Durch seine ‚Kehre‘ unternahm er den Versuch, von der Daseinsanalyse zur Seinslehre zu entkommen. Während Arendt seiner Ablehnung der Subjektphilosophie folgte, lehnte sie jedoch seine ‚Kehre‘ entschieden ab: „Der Denker, der sich des Wollens entwöhnt und dem ‚Seinlassen‘ anheimgegeben hat, ist nichts anderes als das ‚eigentliche Selbst‘ aus ‚Sein und Zeit‘, das nun auf den Ruf des Seins statt auf die Stimme des Gewissens hört“ (LdG 414).

¹⁵⁰ Bezüglich der unterschiedlichen Interpretationen und Stellungnahmen Arendts zu Heideggers Eintreten für den Nationalsozialismus siehe ihre Aufsätze: *Was ist Existenz-Philosophie?* (WiE) sowie *Concern with Politics in Recent European Philosophical Thought* in: *Essays in Understanding* (Arendt 1994: 428ff.) gegenüber ihrer Einschätzung in: *Martin Heidegger ist achtzig Jahre alt* (MfZ 172ff.) und *Philosophie und Politik* (PhiP). Zu Heideggers Stellung zum Nationalsozialismus in der Zeit seines Freiburger Rektorats siehe die Biographie *Ein Meister aus Deutschland* (Safranski 1997: 298f.).

2.2.3 Welt als Handeln

Arendt sieht den Sinn, nicht den Zweck, von Politik darin, „dass Menschen in Freiheit, jenseits von Gewalt, Zwang und Herrschaft, miteinander verkehren, Gleiche mit Gleichen“ (WiP 39). Es stellt sich die Frage, wie sich ein derartiges Miteinander gründen soll, worin Kriterien der Vernünftigkeit gefunden werden können, wenn mit den Säkularisierungsprozessen der Moderne kein absoluter Maßstab mehr zur Verfügung steht, das politische Gemeinwesen auf sich selbst gestellt ist und keine vorpolitisch anerkannten Gewissheiten etwa aus Religion, Naturrecht und Tradition eine totale Sinnstiftung verbürgen. Arendt weist Rekurse auf ein neues Absolutes, sei es die Vernunft, das Kollektivsubjekt Nation oder Volk oder ein ideologisches Heilsversprechen, entschieden zurück.¹⁵¹ Ihre politische Theorie grenzt sich sowohl gegenüber erneuten meta-politischen Gewissheiten oder Notwendigkeiten, etwa einer rein philosophischen Begründung des Politischen ab, aber auch gegenüber postmodernen Positionen, die eine grundsätzliche Ungewissheit und Unbestimmtheit des Politischen ausmachen.¹⁵²

Mit ihrer Auffassung: „Politik entsteht in dem *Zwischen-den*-Menschen, also durchaus *außerhalb* des Menschen“ (ebd. 11) spricht sie sich gegen eine ontologische, substantialistische Zuschreibung des Politischen aus, wie sie die gängige Philosophie ihrer Auffassung nach bislang formulierte. Stattdessen versucht sie einen Begriff des Politischen zu begründen, der auf die Öffentlichkeit und Gemeinsamkeit der Welt bezogen ist. Welt ist bei Arendt immer „gemeinsame Welt“, ein ‚kommunikativer und symbolischer Raum‘, der sich ‚zwischen‘ den auf sie bezogenen Menschen realisiert“ (Jaeggi 1997b: 59).¹⁵³

¹⁵¹ Daraus resultiert auch ihre kritische Haltung gegenüber dem Verlauf der Französischen Revolution: „Gegen das Volk im ‚Naturzustand‘ vertrauten die französischen Revolutionäre nicht auf wechselseitige Versprechen und darauf beruhende Institutionen, sondern besetzten die Stelle der souveränen Macht sogleich mit der identitär als *ein* Volk oder *eine* Nation symbolisierten Gesellschaft, in deren Namen sie sprachen“ (Rödel u.a. 1989: 63).

¹⁵² Arendts Bestreben, in ihrer Rekonstruktion des Politischen die Möglichkeit gemeinsamen Handelns zu begründen ohne auf meta-politische Gewissheiten zurückzugreifen, steht gewissermaßen einem postmodern-agonistischen Politikverständnis gegenüber, „das sich von der Möglichkeit einer Übereinstimmung der Verschiedenen verabschiedet und allenfalls noch dem Ertragen von Konflikten eine politisch integrierende Funktion zuschreibt“ (Thaa 1999: 406f.).

¹⁵³ Eine gemeinsame Welt meint dabei nicht dasselbe wie Vertrautheit, Nähe oder Gemeinschaftlichkeit. Entgegen der von Tönnies geprägten Unterscheidung zwischen Gemeinschaft und Gesellschaft (Tönnies 1991) bezeichnet eine ‚gemeinsame Welt‘ einen gemeinsamen Kontext, in dem die Mitglieder weder ursprünglich verbunden noch wesensmäßig getrennt sind (vgl. Jaeggi 1997b: 59f.).

Während Heidegger Öffentlichkeit als die uneigentliche Seinsweise des ‚Man‘ deutete,¹⁵⁴ fasst Arendt die Öffentlichkeit der Welt als immateriellen Zwischenraum auf, der sich aus der Pluralität der Menschen erschließt: „Wo immer Menschen zusammenkommen, schiebt sich Welt zwischen sie, und es ist in diesem Zwischen-Raum, dass alle menschlichen Angelegenheiten sich abspielen“ (WiP 25). Eine ‚gemeinsame Welt‘ entstehe nicht nur in Bezug auf sie, sondern durch gemeinsames Handeln in ihr. ‚Welt‘ ist bei Arendt als ‚Zwischenraum‘ zu verstehen, in dem immer weniger Bedingungen als gegeben angenommen werden können, sondern stets aufs Neue ausgehandelt werden müssen. ‚Welt‘ ist als Bereich des ‚Auszuhandelnden‘, der Verständigung und der Deliberation, des Streites und der Auseinandersetzung zu begreifen, in dem es um die gemeinsamen öffentlichen Angelegenheiten – die *res publica* geht. In diesem weltlichen ‚Zwischenraum‘ werden Entscheidungen und Urteile getroffen, wie Welt gemeinsam gestaltet bzw. in republikanischer Absicht das bereits Gegründete und Institutionalisierte fortwährend aktualisiert und neu gegründet werden kann.¹⁵⁵

‚Welt‘ ist bei Arendt ein Erscheinungsraum, ein öffentlicher Bereich, in dem Menschen ausdrücklich und aktiv voreinander in Erscheinung treten und nicht nur vorhanden sind wie andere belebte oder leblose Dinge (vgl. VA 250). Dieser öffentliche Raum kann überall dort entstehen, wo sich Menschen handelnd und sprechend gegenüber treten. Arendt formuliert insofern zwei eng miteinander verbundene Phänomene, die das Öffentliche auszeichnen. Der Begriff des Öffentlichen bedeute *erstens*, „dass alles, was vor der Allgemeinheit erscheint, für jedermann sichtbar und hörbar ist, wodurch ihm die größtmögliche Öffentlichkeit zukommt“ (ebd. 62). Sie betont an dieser Stelle den realitätsstiftenden Charakter der Welt: „Dass etwas erscheint und von anderen genau wie von uns selbst wahrgenommen werden kann, bedeutet innerhalb der Menschenwelt, dass ihm Wirklichkeit zukommt“ (ebd.). Ein Realitätsempfinden entstehe dort, „wo die Wirklichkeit der Welt durch die Gegenwart einer Mit-

¹⁵⁴ In *Sein und Zeit* heißt es: „Die Öffentlichkeit verdunkelt alles“ (Heidegger 1993b: 127). Öffentliche Welt ist bei Heidegger die alltägliche Welt, der Wirkungskreis des ‚Man‘. Arendt verdeutlicht, dass es für Heideggers Kategorie des ‚Man‘ „aus der ‚Unverständlichkeit der Trivialität‘ dieser gemeinsamen Alltagswelt [...] keinen anderen Ausweg als den Rückzug in jene Einsamkeit, die die Philosophen seit Parmenides und Plato dem politischen Bereich entgegengesetzt haben“ (MfZ 15), geben kann.

¹⁵⁵ Dennoch ist ‚Welt‘ nicht ein Raum unbegrenzter Möglichkeiten. Vom Handeln als Neubeginn ist bei Arendt nicht dahingehend die Rede, dass die Welt als Objekt unserer Gestaltungsvorstellungen unendlich verfügbar wäre. Arendt macht diesbezüglich auf die Unverfügbarkeit von Handlungsergebnissen aufmerksam (zu den ‚Aporien des Handelns‘ siehe etwa VA 234f.).

welt garantiert ist, in der eine und dieselbe Welt in den verschiedensten Perspektiven erscheint“ (ebd. 251).

Der Begriff des Öffentlichen bezeichne *zweitens* „die Welt selbst, insofern sie *das uns Gemeinsame* ist und als solche sich von dem unterscheidet, was uns privat zu eigen ist“ (ebd. 65; Hervorhebung B.L.). Arendt macht hier einen weiteren Aspekt geltend, nämlich, dass sich Welt als ‚gemeinsame Welt‘ konstituiert. Das weltlich Gemeinsame sei jedoch „keineswegs identisch mit der Erde oder der Natur im Ganzen, wie sie dem Menschengeschlecht als ein begrenzter Lebensraum und als Bedingtheit seines organischen Lebens angewiesen sind“ (ebd.). ‚Welt‘ beziehe sich weder auf eine geographische Gegebenheit noch auf unsere natürliche Umgebung, sondern „die Welt ist vielmehr sowohl ein Gebilde von Menschenhand wie der Inbegriff aller nur zwischen Menschen spielenden Angelegenheiten, die handgreiflich in der hergestellten Welt zum Vorschein kommen. In der Welt zusammenleben heißt wesentlich, dass eine Welt von Dingen zwischen denen liegt, deren gemeinsamer Wohnort sie ist, und zwar in dem gleichen Sinne, in dem etwa ein Tisch zwischen denen steht, die um ihn herum sitzen“ (ebd. 65f.).

‚Welt‘ im Sinne von Weltlichkeit bedeute zugleich die ‚Objektivität‘ der den Menschen entgegenstehenden Dinge, wie Arendt anhand der Tischmetapher verdeutlicht, wobei der zwischenmenschliche und objektive Aspekt der Welt sich gegenseitig bedingen: „Wie jedes Zwischen verbindet und trennt die Welt diejenigen, denen sie jeweils gemeinsam ist“ (ebd. 66). Das Zwischen verbürgt Distanz und Nähe, ist trennendes und verbindendes Element zugleich und bietet verschiedene Perspektiven auf das gemeinsame Dritte der ‚Welt‘: „War bei Heidegger die Perspektivität der Welt mitgedacht in dem Sinne, dass Welt perspektivisch auf das Selbst des Weltentwurfs bezogen ist“ (Jaeggli 1997b: 62) tritt bei Arendt eine Konzeption von Welt hervor, die ‚multiperspektivisch‘ ist. „Welt entsteht nicht mehr ‚um mich herum‘, auch nicht ‚um uns herum‘, sondern ‚zwischen uns‘“ (ebd.). Welt stellt sich durch die Verschiedenartigkeit der Perspektiven auf sie her: „Nur wo Dinge [...] von Vielen in einer Vielfalt von Perspektiven erblickt werden, so dass die um sie Versammelten wissen, dass ein Selbes sich ihnen in äußerster Verschiedenheit darbietet, kann weltliche Wirklichkeit eigentlich und zuverlässig in Erscheinung treten“ (ebd. 72). Die Existenz einer gemeinsamen Welt erfordere eine Vielfalt von Perspektiven, was überhaupt erst durch die menschliche Pluralität denkbar ist: „Eine gemeinsame Welt verschwindet, wenn sie nur noch unter einem Aspekt gesehen wird“ (VA 73).

Im Unterschied zu Modellen politischer Integration, die sich auf eine Identifikation mit formalpragmatisch begründeten Prinzipien und Verfahren stützen, wie etwa in der Habermasschen Konzeption einer ‚Öffentlichkeit als Verfahren‘ (vgl. etwa Habermas 1989), die im Anschluss noch darzulegen sein wird, bleibt bei Arendt ein politisches Gemeinwesen weltlich vermittelt (vgl. dazu Thaa 1999: 415). Der hohe Anspruch einer derartigen Konzeption von Politik liegt nicht etwa, wie republikanischen Politiktheorien immer wieder vorgehalten wird, in einer dauerhaften partizipatorischen Überforderungen der BürgerInnen, sondern ist vor allem darin zu sehen, dass die Menschen die Bereitschaft aufbringen müssen, ihre eigene Selbstbezogenheit zu überwinden, um sich mit anderen zu assoziieren und sich im Sinne einer ‚erweiterten Denkungsart‘ (Kant) an deren Stelle versetzen zu können.¹⁵⁶ Menschen als Teilnehmende einer politischen Gemeinschaft und anderen Gruppierungen und Assoziationen jedwelcher Art sind dafür verantwortlich, wie sie ihre Meinungen in die Öffentlichkeit einbringen, in der Gegenwart anderer handeln und so das weltlich Gemeinsame stiften.

Was wird nun aus den Ausführungen Arendts, aus ihrem Postulat einer ‚uns gemeinsamen Welt‘ für eine partizipatorische Theorie deliberativer Politik gewonnen? Arendts Auseinandersetzung mit dem Begriff von ‚Welt‘ bei Heidegger klingt zunächst philosophisch abstrakt, dennoch zielt sie ausdrücklich auf ein politisches Verständnis von Welt ab. Arendt bestimmt das Politische nicht durch Identität, etwa bezogen auf ein ‚Volk‘ oder eine ‚Nation‘, sondern verortet es ‚zwischen den Menschen‘. In ihrem Rekurs auf Kants Urteilskraft als politisches Denkvermögen unterstreicht sie, dass Menschen nicht aufgrund einer geteilten Identität zusammengeführt werden, sondern durch Kommunikation und Partizipation (vgl. dazu ebd. 414). Gemeinsamkeit entsteht dabei aufgrund der Fähigkeit einer ‚erweiterten Denkungsart, d.h. durch die Möglichkeit, sich andere in ihrer Andersheit präsent zu machen und sich so auf den Standpunkt der Welt als einer ‚uns gemeinsamen Welt‘ zu versetzen.¹⁵⁷ Arendts Anknüpfung an Kants Prinzip der Urteilskraft ist auch deshalb be-

¹⁵⁶ Die Urteilskraft selbst lässt sich als Exempel einer Gemeinsamkeit verstehen, „indem sie die anderen in ihrer Andersheit bei sich präsent macht und sich so auf den Standpunkt der Welt als einer gemeinsamen versetzt“ (Vollrath 1993: 49).

¹⁵⁷ Die reflektierende Urteilskraft, wie sie Kant für das ästhetische Geschmacksurteil entfaltet hat, kommt ohne feste Maßstäbe und gesetzliche Regeln aus. Da keine festen Maßstäbe vorhanden sind, wird sich dem reflexiven Urteil der ‚erweiterten Denkungsart‘ bedient, d.h. „wir versuchen, von den ‚subjektiven Privatbedingungen unseres Urteils‘ zu abstrahieren und den Gegenstand, um den es geht,

deutend, weil es neben gewaltförmigen Formen der Auseinandersetzung eine andere Option der Konfliktlösung eröffnet, nämlich übereinzukommen, ohne zwingend zu überzeugen.

Wie bereits zuvor im dialogischen Beratungsmodell – wohlgemerkt in seiner idealtypischen Form – angesprochen, greift Arendt zur Entfaltung ihres Weltverständnisses die dialogische Form der Öffentlichkeit der *agora* auf. Redner, die den öffentlichen Platz der *agora* betreten, treten ihn ihrer vollständigen Persönlichkeit in Erscheinung. Sie sind dafür verantwortlich, wie sie ihre Meinung in den öffentlichen Raum einbringen und in der Gegenwart anderer handeln. In Rede und Gegenrede entsteht ein Gespräch zwischen Zweien, die sich beide aufeinander, jedoch auch auf die gemeinsame Öffentlichkeit beziehen. Die Öffentlichkeit der *agora* war ein geschützter Raum der unmittelbaren *face-to-face*-Interaktion. Diese Form der Öffentlichkeit gewährleistete gewissermaßen, dass die Redner eine Beziehung zueinander herstellen konnten. Neben der Fähigkeit der ‚erweiterten Denkungsart‘ macht Arendt jedoch noch ein weiteres Urteilsvermögen, den *Gemeinsinn*, geltend. Der Gemeinsinn entwickelt sich, im Unterschied vom ‚gesunden Menschenverstand‘, den man zunächst jedem Menschen unterstellen kann, nur in einem konkreten Austausch mit anderen. Er entsteht aus öffentlichen Debatten, aus einer gemeinsamen Deliberation und nicht zuletzt im Ergebnis ausgetragener Konflikte (vgl. dazu ebd. 415f.).

Arendts Postulat einer ‚uns gemeinsamen Welt‘, d.h. einer mit anderen geteilten Welt, eröffnet die Perspektive einer Welt-Öffentlichkeit, an und in der partizipiert werden kann. Damit sind neue Formen von Politik denkbar, die nicht mehr auf den Nationalstaat begrenzt sein müssen und auch nicht in Partikularinteressen verhaftet bleiben, sondern auf ein gemeinsames Ganzes, eine gemeinsame Öffentlichkeit hin orientiert sind.

Im Zuge der sogenannten ‚Globalisierung‘, d.h. den Internationalisierungsprozessen in der kapitalistischen Weltwirtschaft, vollzieht sich eine folgenreiche Transformation einzelstaatlicher Souveränität. Es kommt zu einer schleichenden ‚Entstaatlichung‘, wodurch sich jene Wesensmerkmale auflösen, durch die der Nationalstaat bislang definiert wurde: die Einheitlichkeit von Volk, Gebiet und Staatsgewalt (vgl. dazu etwa Deppe 1999: 20). Die politische Integration hinkt der ökonomischen Internationalisierung hinterher, und immer mehr politische Entscheidungen wandern

aus der Sicht anderer zu sehen“ (Thaa 1999: 413)

aus der Zuständigkeiten der Einzelstaaten aus. Die Folge ist, dass das Prinzip des Nationalstaats und seiner dazugehörigen Vorstellung von Demokratie sukzessive unterhöhlt wird.¹⁵⁸

Der ‚Staat‘ ist in der Auffassung einiger neuerer Staatstheorien nicht mehr das einfache Ergebnis des strategischen Handelns einzelner Akteure – etwa Parteien, Interessengruppen, sozialer Bewegungen, der Bürokratie oder auch *des* Kapitals –, sondern entstehe vielmehr aus der Dynamik der Sozial- und Klassenbeziehungen, die in der Gesamtheit der politischen Apparatur ihren Ausdruck finden (vgl. Hirsch 2002: 29): „Der Staat in der kapitalistischen Gesellschaft ist weder das bewusst geschaffene Instrument der herrschenden Klasse, noch die Verkörperung eines demokratischen ‚Volkswillens‘ und auch kein selbstständig handelndes Subjekt. Er ist vielmehr ein *soziales Verhältnis* zwischen Individuen, Gruppen und Klassen“ (Hirsch 2002: 26) oder wie Nicos Poulantzas schreibt, die „materielle Verdichtung eines sozialen Kräfteverhältnisses“ (Poulantzas 2002). Dementsprechend eröffnet sich auch ein anderes Politik-Begreifen. Ein neuer politischer Ansatz ist darin zu sehen, die Prozesse der Globalisierung oder ihre politischen Umdeutung der ‚*Alter-Mondialisation*‘ im Sinne des Postulates der globalisierungskritischen Bewegung „Eine andere Welt ist möglich“ (Cassen 1998) auch als Potentielles, eine andere Politik ist möglich, zu denken.¹⁵⁹ Beide Termini, Globalisierung wie ‚*Alter-Mondialisation*‘, eröffnen die Chance eines Paradigmenwechsels: Das Politische nicht mehr vom Staat her zu denken, sondern vom Wechsel des Begründungszusammenhanges des Politischen vom Staat zur Welt.¹⁶⁰

¹⁵⁸ Zur Problematik der *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung* siehe Höffe (1999) sowie zur *postnationalen Konstellation* und der *Zukunft der Demokratie* Habermas (1998: 91ff.). Demgegenüber lassen sich in der Demokratietheorie auch eher pessimistische Zeitdiagnosen und Verkündungen finden, etwa Guéhenno (1994), der mit dem Ende des Nationalstaates gleichzeitig das Ende der Demokratie aufkommen sieht.

¹⁵⁹ „*Un autre monde est possible*“ – „Eine andere Welt ist möglich“, so lautete im Mai 1998 der Titel des Editorials von Ignacio Ramonet (1998), dem Chefredakteur der politischen Monatszeitsung *Le Monde diplomatique*. Der Satz ist zum oft gebrauchten Kampf- und Mobilisierungsruf vor allem des globalisierungskritischen Netzwerkes ATTAC geworden. Im Französischen stehen zwei Begriffe für die Beschreibung von ‚Globalisierung‘ zur Verfügung: *globalisation* (von lat. *globus* – Kugel) sowie *mondialisation* (von lat. *mundus* – Welt). Beide Termini werden im Alltagsgebrauch synonym verwendet, wobei *mondialisation* üblicher ist. Der Begriff der *mondialisation* verweist jedoch stärker als der deutschsprachige Begriff der Globalisierung auf den Aspekt einer gemeinsamen *Welt*-Öffentlichkeit. In der globalisierungskritischen Bewegung wird derzeit zwischen den AnhängerInnen einer Anti-Globalisierungsbewegung (*anti-mondialisation*) und einer anderen, alternativen Globalisierung (*alter-mondialisation*) unterschieden. Wenn hier von ‚*Alter-Mondialisation*‘ die Rede ist, soll jedoch entgegen dieser Auseinandersetzung die Perspektive einer politischen Welt-Öffentlichkeit entgegen einer ökonomischen Globalisierung herausgestellt werden. Siehe dazu auch den Aufruf *Wider die entpolitisierte Politik* von Pierre Bourdieu (2001).

¹⁶⁰ Wobei in dieser Arbeit der Staat nicht etwa in seiner Funktion der Sozialstaatlichkeit zurückgewie-

Die hier angedeutete welt-politische Möglichkeit wird in den nun folgenden Ausführungen zu ‚Öffentlichkeit als Prozess‘ mitgedacht. Während in der deutschen Philosophie vor allem Heideggers *Sein und Zeit* (1993/1927) die akademische philosophische Debatte anregte, erscheint zur gleichen Zeit in den USA Deweys Werk über *Die Öffentlichkeit und ihre Probleme* (2001/1927).¹⁶¹ Im Gegensatz zu Heideggers Kritik am ‚Man‘ und seinem Diktum „die Öffentlichkeit verdunkelt alles“ (Heidegger 1993b: 127), entfaltet Dewey in seiner Öffentlichkeitsschrift den Bedeutungsgehalt einer aktiven politischen Öffentlichkeit als einer kooperativen Gemeinschaft (‚community‘). Es wird nunmehr beabsichtigt, ein Verständnis von ‚Öffentlichkeit als Prozess‘ darzulegen, welches die Handlungsfähigkeit der Menschen und somit die potentielle Veränderbarkeit des öffentlich-politischen Bereiches herausstellt.

2.3 Öffentlichkeit als Prozess

Die unter ‚Öffentlichkeit als Prozess‘ versammelten Öffentlichkeits- und Handlungstheorien haben grundsätzlich gemeinsam, dass sie Öffentlichkeit nicht als Herrschaftssphäre begreifen, d.h. politische Öffentlichkeit nicht vollständig der Exekutive oder einer gesellschaftlichen Elite übertragen, sondern den partizipatorischen Offenheits- und Bewegungskarakter des Politischen betonen. Trotz dieser Gemeinsamkeit sind diese Entwürfe einer alternativen, partizipatorischen Öffentlichkeit äußerst verschieden: Sie reichen von Vorstellungen gemeinschaftlicher Beratungs- und Lernprozesse in ‚lokalen Kommunen‘ wie etwa bei Dewey, der Gründung einer sich selbst

sen werden soll, sondern es kommt darauf an, wie in der neueren kritischen Demokratietheorie und teils in der Debatte um eine zivile Gesellschaft anklingt, neoliberale und autoritative Formen des ‚Nachtwächterstaates‘ oder des ‚nationalen Wettbewerbstaates‘ zu kritisieren und zurückzuweisen. Zur kritischen Staatstheorie siehe vor allem Hirsch/Jessop/Poulantzas (2001); Hirsch (2002); Poulantzas (2002).

¹⁶¹ Problemgeschichtlich ist Deweys Öffentlichkeitstheorie mit Helmuth Plessners Buch *Grenzen der Gemeinschaft* (2002/1924) vergleichbar (vgl. Krüger 2001: 196f.). Auffallend ist, dass aktuell beide Theoretiker mit ihrer Theorie des Öffentlichen in der akademischen Auseinandersetzung wiederzufinden sind (siehe dazu den Tagungsband zu Plessners *Grenzen der Gemeinschaft*, hrsg. von Essbach u.a. 2002). In den 1960er Jahren machte Karl-Otto Apel mit seiner Peirce-Interpretation in Deutschland auf die Ideen des US-amerikanischen Pragmatismus aufmerksam und leistete wahre Pionierarbeit auf diesem Gebiet (vgl. Apel 1975). Habermas knüpfte daran an und wies in seiner Theorie des kommunikativen Handelns auf die Sprach- und Interaktionstheorie G. H. Meads hin (vgl. Tkh II.: 11ff.; siehe auch die Dewey-Rezeption von Habermas 2001: 155ff.). Nach dem Zweiten Weltkrieg hat zunächst Richard Bernstein sachkundig wie auch kritisch auf Deweys politische Theorie verwiesen (vgl. Bernstein 1975). Eine Renaissance des Pragmatismus lösten wohl am ehesten Richard Rorty und Hilary Putnam aus (vgl. u.a. Putnam 1995; Rorty 2001). Hervorzuheben sind außerdem die Arbeiten von Hans Joas, der sich der Wirkungsgeschichte des US-amerikanischen Pragmatismus widmet und dessen Differenzen gegenüber anderen Theorietraditionen, etwa der kritischen Theorie, herausstellt (vgl. Joas 1987; Ders. 1995; Ders. 1999; Ders. 2000).

organisierenden, herrschaftsfreien Öffentlichkeit, bspw. in Form von Räten bei Arendt, bis hin zu deliberativen Verfahren der politischen Willens- und Meinungsbildung in einer nicht-organisierten Öffentlichkeit, die Habermas in der ‚Zivilgesellschaft‘ verortet sieht.

War politische Öffentlichkeit bislang auf konkrete Räumlichkeiten und Institutionen bezogen – exemplarisch sei das politische Forum des Parlaments oder der öffentlichen Platz der *agora* genannt – ergibt sich mit dem Aspekt einer Welt-Öffentlichkeit, die gegenwärtig mit der Forderung einer ‚anderen‘ Globalisierung¹⁶² angestrebt wird, eine neue Sichtweise von politischer Öffentlichkeit, für die zweierlei bestimmend ist: Zum einen eröffnet sich durch die räumliche Transformation die Perspektive der Prozesshaftigkeit mitsamt der Möglichkeit von Veränderung und Neugründung. Prozess wird hier als demokratischer Prozess der Beteiligung verstanden. Das bedeutet, der Schicksalhafterkeit und Unausweichlichkeit von außermenschlichen Natur-, Geschichts- oder Marktprozessen wird die Möglichkeit gemeinsamer verständigungsorientierter Beratung und eingreifenden Handelns entgegengesetzt. Zum anderen resultiert allerdings aus dem Umstand, dass Öffentlichkeit nicht mehr konkret fassbar und lokalisierbar ist, sondern zunehmend in Verfahren und anonymisierte Kommunikationsprozesse – etwa des *Worldwide Web* – entschwindet, eine Unbestimmtheit moderner Öffentlichkeit, was dazu führt, dass eine unmittelbare Verantwortlichkeit von Handlungsfolgen kaum noch abgeleitet werden kann.

Die Erörterungen über ‚Öffentlichkeit als Prozess‘ beginnen mit einem Exkurs, in dem die unterschiedlichen partizipatorischen Öffentlichkeitstheorien des Republikanismus, des Prozeduralismus und des Pragmatismus (2.3.1) in ihren Grundzügen dargelegt werden, um ihre gemeinsame Abgrenzung gegenüber einem stärker repräsentativen politischen Öffentlichkeitsverständnis zu verdeutlichen, wie es in den gängigen Theorien des politischen Liberalismus vertreten wird. Für den US-amerikanischen Pragmatismus war es vor allem Dewey, der dargelegt hat, inwieweit eine aktive politische Öffentlichkeit und eine funktionierende, oder besser gesagt ‚lebendige‘ Demokratie sich gegenseitig bedingen. Es gilt deshalb, zunächst Deweys Auffassung einer ‚demokratischen Öffentlichkeit‘ (2.3.2) herauszuarbeiten. Während sich in den vorherigen beiden Abschnitten über ‚Strukturen politischer Öffentlichkeit‘ durchweg auf die Öffentlichkeitstheorie Arendts bezogen wurde, wird nun mit

¹⁶² Zur Forderung einer ‚anderen‘ Globalisierung siehe Cassen (1998); Ramonet (1998); Galtung

der Öffentlichkeitstheorie des Pragmatismus ein weiterer positiver Bezugspunkt geliefert. Deweys Auffassung von Öffentlichkeit und Demokratie ist des Weiteren auch für das nachfolgende Kapitel über *moderne Demokratietheorien* (III.) grundlegend, denn Elemente seines Denkens regten sowohl die aktuelle Diskussion über eine *civil society*, die Kommunitarismusdebatte sowie die US-amerikanischen Varianten einer deliberativen Demokratie an.¹⁶³

In Anschluss an Dewey wird in den Ausführungen über ‚Öffentlichkeit und Handeln‘ (2.3.3) der bisher mit Arendt geleisteten Interpretation durch Einwände von Habermas eine kritische Betrachtung ihrer politischen Theorie hinzugefügt. Für seine Theorie kommunikativen Handelns greift Habermas zwar das Machtverständnis Arendts auf, kritisiert jedoch an ihrem Öffentlichkeitsbegriff, er sei auf die modernen Verhältnisse einer komplexen und ausdifferenzierten Gesellschaft nicht mehr anwendbar. Habermas plädiert dagegen für eine prozedurale Form von Öffentlichkeit, wie er sie später auch seiner Theorie deliberativer Demokratie zu Grunde legt. Im Gegensatz zu Arendt entfernt sich Habermas jedoch – so wird hier die These vertreten – aufgrund der konzeptionellen Verlagerung der politischen Öffentlichkeit auf Verfahren zunehmend von einem partizipatorischen Verständnis von Öffentlichkeit und Demokratie, das auf konkret handelnde Menschen setzt.

2.3.1 Exkurs: Republikanismus, Prozeduralismus und Pragmatismus

In der politisch-philosophischen Diskussion der letzten Jahre konnte man den Eindruck erlangen, in der Entgegensetzung zwischen der republikanischen Politiktheorie, stellvertretend wird hier meist Arendts Politikauffassung angeführt, und den prozeduralistischen Konzeptionen von Öffentlichkeit, etwa von Habermas, erschöpften sich die stärker partizipatorischen Öffentlichkeits- und Politiktheorien (vgl. dazu Honneth 2000: 282).¹⁶⁴ Beide partizipatorischen Ansätze haben gemeinsam, sich

(1998) sowie Hesselbein/Lambrecht (2000).

¹⁶³ In der Kommunitarismus-Liberalismus Auseinandersetzung wurde sich immer wieder auf den Gemeinschaftsbegriff von Dewey bezogen, der eine andere Vorgeschichte und Bedeutung hat als die Assoziationen an Gemeinschaft, wie sie in Deutschland vorhanden sind, etwa in der Unterscheidung von ‚Gemeinschaft und Gesellschaft‘ bei Tönnies (1991) oder der Rede einer ‚Volksgemeinschaft‘ (vgl. dazu Joas 1995: 49ff.). Zur Unterscheidung von *Gesellschaft versus Gemeinschaft* siehe auch Probst (1996).

¹⁶⁴ Der Exkurs orientiert sich an den Überlegungen Axel Honneths zur Demokratietheorie der Gegenwart (vgl. Honneth 2000: 282ff.). Honneth ist neben Hans Joas zur Zeit in Deutschland einer der wenigen Theoretiker, die explizit auf die Demokratietheorie Deweys aufmerksam machen. Honneth wird allerdings nur in seiner Abgrenzung der unterschiedlichen Demokratieansätze gefolgt, nicht in seiner Interpretation der politischen Theorie Deweys.

gegenüber Positionen eines rein politischen Liberalismus¹⁶⁵ insofern abzugrenzen, als sie der demokratischen Meinungs- und Willensbildung im politischen Prozess eine stärkere Rolle zuschreiben. So formuliert etwa Honneth: „Anstatt die partizipatorische Aktivität der Staatsbürger auf die Funktion zu beschränken, periodisch die staatliche Ausübung politischer Macht zu legitimieren, soll sie in Form der demokratischen Öffentlichkeit auf Dauer gestellt werden und sich als Quelle aller politischen Entscheidungsprozesse verstehen lassen“ (ebd. 283).

Bei der gemeinsamen Kritik an der Politikauffassung des politischen Liberalismus ergeben sich zwischen Republikanismus und Prozeduralismus allerdings unterschiedliche Darlegungen, wie das Prinzip der demokratischen Öffentlichkeit normativ gerechtfertigt wird: Während im Republikanismus die demokratische Öffentlichkeit „als Medium einer sich selbst verwaltenden politischen Gemeinschaft“ (ebd.) gelte, sollen im prozeduralistischen Demokratieansatz diskursethisch begründete Verfahren dazu verhelfen, die demokratische Willensbildung zu reaktivieren. Basierend auf der unterschiedlichen Funktionszuschreibung der demokratischen Öffentlichkeit und der Rolle der BürgerInnen resultieren denn auch differenzierte Staats- und Rechtstheorien.

Innerhalb der republikanischen politischen Theorie wird hauptsächlich von einer solidarischen Bürgerschaft ausgegangen, die über Prozesse der kommunikativen Beratung und Verhandlung in der Lage sei, zur Selbstorganisation der Gesellschaft beizutragen: „Die Regierung und das Parlament sind nicht länger eigenständige, spezifischen Richtlinien unterworfenen Staatsorgane, sondern die institutionelle Spitze jenes sich nach oben verjüngenden Kommunikationsprozesses, der in der demokratischen Öffentlichkeit der Bürgerinnen und Bürger sein eigentliches Zentrum hat“ (ebd. 284). In der prozeduralistischen Auffassung stellen demgegenüber die Kommunikationsstrukturen der Öffentlichkeit eine Art vorparlamentarische, durch den Austausch

¹⁶⁵ Habermas' Konzeption prozeduraler Öffentlichkeit und Demokratie wird allerdings in Rekurs auf Kant oftmals der politischen Theorie des Liberalismus zugerechnet. Habermas strebt in seinem Entwurf einer Theorie ‚deliberativer Demokratie‘ eine Vermittlung zwischen Republikanismus und Liberalismus an, d.h. eine eindeutige Zuordnung seines theoretischen Ansatzes ist kaum noch leistbar. Die Aufsätze in dem Band *Zur Idee des politischen Liberalismus* (1997), hrsg. von Wilfried Hinsch, diskutieren die Unterscheidung eines substantiellen Programms des politischen Liberalismus, wie er von Rawls neu konzipiert wurde, sowie einer stärker prozeduralistischen Konzeption von Habermas. Wenn hier von politischem Liberalismus gesprochen wird, ist theoretisch konzeptionell Rawls' Weiterentwicklung seiner *Theorie der Gerechtigkeit* (1975) gemeint sowie praktisch-institutionell die liberale Demokratie in ihrer derzeitigen Ausgestaltung, d.h. einer repräsentativen-parlamentarischen Demokratie, angesprochen. Mit den wirtschaftsliberalen Varianten von Demokratie beschäftigt sich der Abschnitt über ‚entscheidungsorientierte Demokratietheorien‘ im Kapitel über *moderne Demokratietheorien* (III.).

von Argumenten und Überzeugungen meinungsbildende Instanz dar. Die demokratische Entscheidungsfindung findet in dieser Politikauffassung in den institutionellen Instanzen der staatlichen Verwaltung statt, die eben rechtlich eingebunden und legitimiert sowie unabhängig und kontrollierbar sein sollen (vgl. ebd.).

Die gemeinsame Kritik der partizipatorischen Politikauffassungen gegenüber den gängigen Theorien des politischen Liberalismus gilt vor allem dessen bloß negativen, individualistischen Konzept persönlicher Freiheit (vgl. dazu Taylor 1988; Berlin 1995). Bereits bei Marx und in der sozialistischen Politiktradition laute das zentrale Argument gegenüber dieser Reduzierung des Freiheitsbegriffs, „dass die demokratische Willensbildung im liberalen Politikverständnis nur deswegen auf die Funktion einer periodischen Legitimierung staatlichen Handelns reduziert werden konnte, weil vorweg das einzelne Subjekt in Isolation von allen anderen mit einer bestimmten Portion individueller Freiheit ausgestattet worden war“ (Honneth 2000: 287). Im liberalen Verständnis werde die persönliche Autonomie unabhängig von Prozessen der sozialen Interaktion gedacht, woraus sich die Schlussfolgerung ergibt, dass die politische Aktivität der BürgerInnen primär in der regelmäßigen Kontrolle des Staatsapparates, d.h. der Wahl- und Abwahl von Führungseliten und RepräsentantInnen, liegen solle und der Staat wiederum den Schutz ihrer individuellen Freiheiten gewährleisten müsse.

Gegenüber diesem eingeschränkten Verständnis demokratischer Partizipation setzten die republikanischen sowie prozeduralistischen Konzeptionen bei einem „kommunikativen Begriff der menschlichen Freiheit“ (ebd.) an. Die Freiheit des Einzelnen ergebe sich gerade aus der kommunikativen Beziehung zu andern, d.h. dass jede/r einzelne StaatsbürgerIn nur in Assoziation mit allen anderen zu persönlicher Autonomie gelangen könne (vgl. ebd. 288). Die Teilnahme am politischen Prozess soll dabei nicht bloßes Mittel sein, durch das jedes Individuum sich seine persönliche Freiheit sichern kann, sondern der öffentliche Raum soll zur herrschaftsfreien Interaktion dienen, wodurch Freiheit zu erlangen und diese zu schützen sei (vgl. ebd.).

Mit einer Rekonstruktion der politischen Theorie des US-amerikanischen Pragmatismus, vor allem der Öffentlichkeitstheorie von Dewey, wird in jüngster Zeit versucht, den Demokratievorstellungen von Republikanismus und Prozeduralismus eine dritte liberalismuskritische Variante hinzuzufügen (vgl. dazu Honneth 2000; sowie

Joas 2000).¹⁶⁶ Dewey orientiere sich bei seinem Anspruch, einen erweiterten Demokratiebegriff zu entwickeln, sowohl an rationalen Verfahren zur Bewältigung eines Problems als auch an einer Integration aller StaatsbürgerInnen in einer sich selbst organisierenden Gemeinschaft (vgl. Honneth 2000: 286). In Deweys Konzeption von Demokratie als „eine reflexive Form der gemeinschaftlichen Kooperation“ (ebd.) würden beide Elemente, der rationalen Deliberation im Sinne von Überlegung sowie der demokratischen Gemeinschaft und Beratschlagung, zusammengeführt, die in der Entgegensetzung zwischen Prozeduralismus und Republikanismus auseinandergetreten seien (vgl. ebd.). Dewey halte jedoch im Kontrast zu den beiden anderen partizipatorischen Öffentlichkeitsvarianten nicht die intersubjektive Rede für den Inbegriff aller kommunikativen Freiheit, sondern setze stärker auf den „gemeinschaftlichen Einsatz individueller Kräfte bei der Bewältigung eines Problems“ (ebd. 288).

Bevor nun die Unterschiede zwischen der eher prozeduralistischen und republikanischen Öffentlichkeits- und Handlungstheorie von Habermas und Arendt weiter erörtert werden, wird sich der Öffentlichkeits- und Demokratieauffassung von Dewey zugewendet, die in reifer Gestalt in seiner Schrift über *Die Öffentlichkeit und ihre Probleme* (2001) zu finden ist.

2.3.2 Demokratische Öffentlichkeit

Dewey suchte bereits in seinen frühen Werken nach einer gemeinschaftlichen, sozialen Begründung für politische Partizipation und fand diese zunächst in der arbeitsteiligen Kooperation und den daraus resultierenden Selbstverwirklichungspotentialen der Menschen.¹⁶⁷ Während diese Überlegungen wahrscheinlich noch in starker Ab-

¹⁶⁶ Dewey gilt als der eigentlich politische Denker des politischen Pragmatismus, wie er von Charles Sanders Peirce begründet und von William James auf das Fachgebiet der (Sozial-)Psychologie übertragen wurde (vgl. dazu Joas 1987: 611ff.; Deppe 1999: 230ff.). Der Grundgedanke des US-amerikanischen Pragmatismus steht nicht nur mit dem sozialreformerischen Geist des New Deal in Verbindung, sondern etablierte einen handlungstheoretischen Ansatz in der Philosophie, der nicht allein auf Erkenntnisgewinn und Wahrheitssuche ausgerichtet war, sondern eine Steigerung der Handlungsmacht gegenüber der Umwelt in die Philosophie einbrachte. Die Philosophie des Pragmatismus richtet sich vor allem gegen die Grundannahme kartesischer Philosophie: „Der Pragmatismus löst die Leitvorstellung vom einsam zweifelnden Ich ab und ersetzt sie durch die Idee einer kooperativen Wahrheitssuche zur Bewältigung realer Handlungsprobleme (vgl. Joas 1987: 613). Dewey stand, wie auch sein Kollege Georg Herbert Mead, in der Tradition der Hegelschen Philosophie bzw. der spezifisch amerikanischen Variante des Neo-Hegelianismus und versuchte in diesem Sinne dualistische Denkansätze wie die Trennung von Subjekt und Objekt, Körper und Geist, Theorie und Praxis zu überwinden (vgl. ebd. 614).

¹⁶⁷ Wie Deweys Werkbiographen Robert Westbrook und Alan Ryan herausgestellt haben, orientiert sich Dewey in dieser Frühzeit noch stark an der hegelianischen Philosophie und dessen Vorstellung von Staat und Gesellschaft. Gesellschaft bzw. der soziale Organismus zeichne sich durch Kooperation aus, das bedeutet, jedes Individuum wirke arbeitsteilig durch die eigene Tätigkeit an der Reproduktion

hängigkeit von Hegel und in Entsprechung zum frühen Marx entwickelt worden sind (vgl. dazu Honneth 2000: 286), d.h. die Idee demokratischer Selbstverwaltung unmittelbar aus der Prämisse kooperativer Arbeitsteilung abgeleitet wird, lässt sich in seinem Buch über *Die Öffentlichkeit und ihre Probleme* (2001) eine weiterentwickelte, handlungstheoretische Konzeption demokratischer Öffentlichkeit, verstanden als ‚Great Community‘ (2.3.2.1), finden.¹⁶⁸ Dewey versteht Demokratie nicht als formales Prozedere, sondern als ‚Lebensform‘ (2.3.2.2) und legt deshalb besonderes Gewicht auf die vielfältigen politischen und sozialen Assoziationen, die Menschen miteinander eingehen. Seine Konzeption von Öffentlichkeit, Demokratie und Staat wird deshalb zur Grundlage zivilgesellschaftlicher, kommunitaristischer und schließlich auch deliberativer Positionen, die im nächsten Kapitel über *moderne Demokratietheorien* (III.) diskutiert werden.

2.3.2.1 Öffentlichkeit als ‚Great Community‘

In seiner Schrift *Die Öffentlichkeit und ihre Probleme* (2001/1927) setzt sich Dewey kritisch mit den Positionen Walter Lippmanns auseinander, wie dieser sie bezüglich einer Zustandsbeschreibung der Demokratien in Europa und den USA formulierte.¹⁶⁹ Lippmann äußert in seinem Buch *The Phantom Public* (1930/1925) die Einschätzung, dass angesichts des empirisch beobachtbaren und feststellbaren Zustandes der Demo-

des Ganzen mit. Jedes Gesellschaftsmitglied stelle eine vitale Verkörperung „a vital embodiment“ (Dewey 1969: 237) der gesellschaftlichen Zielsetzung dar. Daher gebühre ihm nicht nur ein Teil der sozial ermöglichten Freiheit, sondern jeder einzelne verfüge stets über die ganze Souveränität, durch die alle gemeinsam als Volk zum souveränen Träger der Macht werden (vgl. Honneth 2000: 290f.). Zur Werk- und Lebensgeschichte von Dewey siehe Westbrook (1991) sowie Ryan (1995).

¹⁶⁸ Zwischen den frühen Schriften zu Demokratie und Ethik und Deweys Abhandlung über *Die Öffentlichkeit und ihre Probleme* (2001/1927) liegen mehrere Jahrzehnte, in denen Dewey zwar an der Idee der Selbstverwirklichung durch arbeitsteilige Kooperation und der daraus resultierenden Entfaltung individueller Freiheit festhält, allerdings bestrebt ist, diesen Gedanken stärker handlungstheoretisch zu fundieren. Entgegen seiner frühen eher anthropologisch gestützten Annahmen der gesellschaftlichen Kooperation, widmete sich Dewey in den späteren Jahren zunehmend Fragen der Sozialpsychologie und dem Themenbereich der Pädagogik, um gesellschaftliche Gesichtspunkte und Mechanismen der Kooperation und der menschliche Selbstverwirklichung herauszuarbeiten (vgl. dazu etwa Dewey 1949).

¹⁶⁹ Zur Demokratiekritik von Lippmann, dem historischen Kontext seiner Arbeiten sowie seiner Verbindung zu den Vordenkern des Neoliberalismus, etwa Ludwig von Mises und Friedrich von Hayek, und der Affinität zur ‚realistischen Demokratietheorie‘ siehe vor allem den Beitrag *The Voice of America* von Deppe (2003: 412ff.): „Diese Krisendiagnose unterscheidet sich keineswegs grundsätzlich von jenen Positionen einer ‚realistischen Demokratietheorie‘, die in der Auseinandersetzung um die Durchsetzung des allgemeinen Wahlrechts auf den prinzipiell irrationalen Charakter der Volksbewegung („Massenpsychologie“) hingewiesen hatten“ (ebd. 428). Die europäischen Anhänger der ‚realistischen Demokratietheorie‘ (Mosca, Pareto, Michels) haben allerdings überwiegend eine autoritäre Lösung – als Reaktion auf die Krise bürgerlicher Herrschaft sowie als Antwort auf die ‚sozialistische Gefahr‘ nach 1917 – anvisiert. Lippmann dagegen plädiert für eine Art Wissens-Elite, eine ‚spezialisierte Schicht‘ von Wissenschaftlern (vgl. ebd. 429).

kratie das Ideal souveräner und allseits kompetenter Staatsbürger bestenfalls eine Fiktion und schlimmstenfalls ein Phantom sei und somit gemeinschaftliche Deliberation zwischen BürgerInnen unmöglich wäre (vgl. dazu Benhabib 1998: 316).

Die Demokratiekritik Lippmanns war gleichsam ein Echo auf die europäischen Positionen der sogenannten ‚realistischen Schule‘ (u.a. Mosca, Pareto, Michels), die sich von der klassischen Lehre der Demokratie und den demokratischen Idealen wie etwa der Volkssouveränität verabschiedet hatte (vgl. Deppe 1999: 253).¹⁷⁰

Lippmann stellt die Funktion der politischen Öffentlichkeit als Prozess demokratischer Willensbildung radikal in Frage und argumentiert, „dass die öffentlichen Angelegenheiten jenseits des Verständnisvermögens der normalen Männer und Frauen liegen. Eine gute Regierung könnte nur dadurch zustande kommen, dass Experten – ohne eigenen Interessen – erlaubt werde, eine bestimmende Macht auf die Regierung auszuüben. Völlig sinnlos sei eine Rechenschaft (der Regierung) gegenüber einer uniformierten Masse“ (Ryan 1995: 209). Während in Europa die Auffassungen der ‚realistischen Politiktheorie‘ allerdings zur Legitimation antidemokratischer Politik diene, begründete sie in den USA eher eine Theorie demokratischer Elitenherrschaft (vgl. ebd.).¹⁷¹

Die amerikanische Debatte zwischen Dewey und Lippmann gibt nicht nur positionierte Stellungnahmen zum damaligen zeitgenössischen politischen Geschehen wieder.¹⁷² Sie kann als Exempel gelten, wie eine Kritik an der realsoziologischen Erscheinung der Demokratie ausfallen kann: Beide Kontrahenten, Lippmann wie Dewey, konstatieren einen Verfall der politischen Öffentlichkeit. Während Lippmann mit theoretischen Bezügen auf Platons Philosophen-Königtum die Probleme der Demokratie ‚von oben‘, durch Elitenbildung, Herrschaftswissen und Expertokratie, zur Entscheidung bringen will (vgl. Lippmann 1930), spricht sich Dewey für die Wiederbelebung der

¹⁷⁰ Die sogenannte ‚realistische Lehre‘ der Demokratie ist Gegenstand des Kapitels über *moderne Demokratietheorien* (III.).

¹⁷¹ Siehe dazu die Ausführungen zu Schmitts politischer Theorie im Abschnitt über ‚Kritik der Öffentlichkeit als Herrschaftssphäre‘.

¹⁷² Dewey trat zeitlebens öffentlich-politisch für Demokratie und Sozialreformen ein und äußerte sich auch zum Kriegseintritt der USA in den Ersten Weltkrieg. Er unterstützte zunächst die Auffassungen des Präsidenten Wilsons, der mit dem Kriegseintritt die Stärkung und Ausweitung der Demokratie in der Welt sah und damit verbunden einen wohlfahrtstaatlichen Fortschritt versprach. Dewey zeigte sich jedoch vom real entstehenden Völkerbund und der Weltlage nach dem Krieg enttäuscht und war hinsichtlich der Etablierung neuer Möglichkeiten zur friedlichen Regelung internationaler Konflikte ansatzweise desillusioniert. In den 1920er Jahren entwickelte er am stärksten seine politische Philosophie; im Laufe der Weltwirtschaftskrise radikalisierte er seine politischen Positionen und distanzierte sich von den Forderungen nach einzelnen sozialen Reformen, um stattdessen eine umfassende Reform sozialistischer Art zu fordern. Zum historischen Kontext von Deweys Arbeiten siehe Joas (1987:

politischen Öffentlichkeit ‚von unten‘ als Basis und Stütze der Demokratie aus. Bei Dewey kommt es darauf an, die Demokratie durch politische und allgemeine Bildung, Partizipation und die Stärkung basisdemokratischer politischer Kultur lebendig und damit lebensfähig zu machen (vgl. dazu Deppe 2003: 430).¹⁷³

Deweys Antwort auf Lippmann baut auf den Grundpositionen des pragmatischen Denkens auf und steht in der Tradition eines US-amerikanischen Demokratieverständnisses, wie es seit der Amerikanischen Revolution die US-liberale politische Theorie bestimmt.¹⁷⁴ In seiner Betrachtung der demokratischen Öffentlichkeit geht er deshalb nicht vom Staat aus, sondern setzt bei der Gesellschaft respektive den sozialen Kommunikations- und Diskussionsprozessen an. Im Zentrum steht die Öffentlichkeit „als die Kommunikationsgemeinschaft der Betroffenen“ (Joas 1987: 616).

Dewey diagnostiziert den Niedergang, oder wie er selbst formuliert, das Verschwinden der Öffentlichkeit („The Eclipse of Public“), als Moment einer Krise der Demokratie (vgl. Dewey 2001: 100). Die amerikanische Demokratie der Vereinigten Staaten basiert seit ihrer Konstituierung auf dem Gedanken eines funktionierenden sozialen Lebens in sogenannten ‚*local communities*‘. Das lokale Gemeindeleben werde, so die Einschätzung Deweys, durch zunehmende Urbanisierung und eine beschleunigte Veränderung der öffentlichen Infrastruktur entwurzelt. Die Vermachtung der Öffentlichkeit durch Expertokratie sowie neue Formen der politischen Werbung und Propaganda in den Anfangsstadien des Zeitalters der Massenkommunikation unterminiere die US-amerikanische Demokratie (vgl. ebd. 110f.).

Um dem entgegenzuwirken plädiert Dewey für eine Revitalisierung des Gemeindelebens und verteidigt das Programm einer durch Kommunikation vermittelten kollektiven Selbstverwaltung. Er fordert umfassende Publizität politischer Vorgänge, völlige Freiheit für sozialwissenschaftliche Forschung und die Verbreitung ihrer Ergebnisse an alle Betroffene (vgl. dazu Joas 1987: 617).

611ff.) sowie Deppe (1999: 229ff.).

¹⁷³ Wie sehr es Dewey um die Frage einer gesellschaftlichen Verwirklichung von Demokratie ging, zeigt sich insbesondere in seinen theoretischen und politischen Beiträgen zur Pädagogik (vgl. Dewey 1949).

¹⁷⁴ Zur Spezifik des US-amerikanischen ‚Liberalismus‘ schreibt Dewey: „In den Vereinigten Staaten wird der Ausdruck ‚liberal‘ als Parteibezeichnung, immer noch verwendet, um einen in politischen Angelegenheiten Progressiven zu bezeichnen. In den meisten anderen Ländern ist die ‚liberale‘ diejenige Partei, welche etablierte und gesicherte kommerzielle und finanzielle Interessen in Verwahrung gegen staatliche Regulierung vertritt. Nirgendwo ist die Ironie der Geschichte augenfälliger als in der Umkehrung der praktischen Bedeutung des Terminus ‚Liberalismus‘, trotz der wörtlichen Kontinuität der Theorie“ (Dewey 2001: 118).

Dewey's theoretische Analyse der politischen Öffentlichkeit beginnt zunächst mit der Infragestellung unterschiedlicher Staatstheorien. Seine Kritik richtet sich sowohl auf theorielose, empiristische Zugriffe zum Thema Staat als auch auf Theorieansätze, die den Staat aus dem Naturzustand ableiten und ihm vollständig das Gewaltmonopol einer exekutierenden Regierung übertragen (vgl. dazu Krüger 2001: 203). Die vollständige Identifizierung des Politischen, d.h. der politischen Öffentlichkeit mit dem Staat bedeute vor allem eine Institutionalisierung der Öffentlichkeit. Diese festgezurrtete, starre Form der Öffentlichkeit verhindere, so Dewey kritisch, die Entwicklung neuer Staatsformen, „welche schneller wachsen würden, wenn das gesellschaftliche Leben flüssiger und weniger in starre politische und juristische Schablonen gezwängt wäre“ (Dewey 2001: 40).

Bezüglich einer möglichen Transformation des Staates respektive der politischen Öffentlichkeit schreibt Dewey: „Um sich selbst zu formieren, muss die Öffentlichkeit mit den bestehenden politischen Formen brechen. Das ist schwer, denn diese Formen stellen selbst reguläre Mittel zur Einleitung von Veränderungen dar. Die Öffentlichkeit, welche die politischen Formen hervorbrachte, verschwindet, aber die Macht und die Besitzgier bleiben auf Seiten der Beamten und Behörden, die von der sterbenden Öffentlichkeit eingesetzt wurden. Deshalb wird der Wandel der Staatsformen so oft nur durch Revolution bewirkt“ (ebd.).

Neben seiner Kritik an der staatsförmigen Organisation der Öffentlichkeit plädiert Dewey für eine Zurückweisung metaphysischer und teleologischer Staatsvorstellungen, die versuchen, ‚das‘ Wesen ‚der‘ Öffentlichkeit und ‚des‘ Staates definieren zu wollen (vgl. ebd. 24; 32f.).¹⁷⁵ Das Problem der „Entdeckung des Staates“ (ebd. 41) ist für Dewey keine Frage, die sich an TheoretikerInnen richtet, die sich sowieso nur mit der Prüfung der existierenden Einrichtung ‚Staat‘ und mit einer ‚wesensmäßigen‘ Zuschreibung befassen und in Bezug auf das Staatsthema notorisch die falschen Fragen stellen (vgl. ebd. 32ff.). Der Staat sei vielmehr „das praktische Problem von Menschen, die in Verbindung miteinander leben, eines der Menschheit allgemein“ (ebd. 41).

¹⁷⁵ In den gängigen Staatstheorien werde laut Dewey der Staat „entweder als reine Unterdrückung begriffen – geboren aus willkürlicher Macht und aufrechterhalten durch Betrug –, oder als ein Zusammenschluss der Kräfte einzelner Menschen zu einer massiven Kraft, der die einzelnen Personen nicht widerstehen können, wobei der Zusammenschluss eine Verzweiflungsmaßnahme ist, denn seine einzige Alternative ist der Konflikt aller mit allen“ (ebd. 33f.).

Den Grundirrtum der Auffassungen von ‚Staat‘ verortet Dewey insbesondere in den Theorien des ‚Individualismus‘ (vgl. ebd. 82ff.). Ebenso wie seit Descartes in der philosophischen Erkenntnistheorie das Selbst oder das Ego in Form des individuellen Bewusstseins mit dem Geist an sich gleichgesetzt wurde, appelliere die politische Philosophie seit Locke an das Individuum als höchste Instanz (vgl. ebd. 83). Die Theorie des ‚Individualismus‘ betrachte die Menschen als isolierte Atome, die nur dann Assoziationen bildeten, wenn es ihrem eigenen Nutzen diene. Die Vorstellung einer Partizipation aller Staatsbürger an der demokratischen Öffentlichkeit erscheine vor der Tatsache des Individualismus und der Desintegration als illusionär.

Für Dewey gibt es jedoch keine Logik, welche die Berufung auf das Individuum als einem unabhängigen und isolierten Wesen zwingend begründe (vgl. ebd.). Dem gegenüber steht für ihn außer Frage, dass die Orientierung aller Staatsbürger an demokratischen Verfahren der politischen Problemlösung eine Form der vorpolitischen Assoziation voraussetzt, wie sie in den kleinen, überschaubaren Gemeinden der amerikanischen *townships* gegeben war: „Die Menschen haben sich in ihrem Lebenserwerb immer miteinander verbunden, und die Assoziation in vereintem Verhalten hat ihre Beziehung zueinander als Individuum beeinflusst“ (ebd. 90). Dewey zufolge bedarf es deshalb einer Transformation der ‚großen Gesellschaft‘ in eine ‚*Great Community*‘ (vgl. ebd. 125ff.). In diesem Sinne entwickelt er seine Auffassung von Demokratie als gemeinsamer kommunikativer Kooperation und setzt auf die Entwicklung eines gemeinsamen Bewusstseins der ‚vorpolitischen Assoziation‘ aller BürgerInnen. Er formuliert: „Als Idee betrachtet, ist die Demokratie nicht eine Alternative zu andern Prinzipien assoziierten Lebens. Sie ist die Idee des Gemeinschaftslebens selbst“ (ebd. 129).

In Abgrenzung zu den gängigen Philosophien des ‚Individualismus‘ plädiert Dewey für eine neue philosophische als auch politische Erkenntnis, dass nämlich die Gesellschaftsmitglieder wechselseitig anerkennen, dass sie durch ihre kooperative Leistung ein gemeinsames Ziel verfolgen.¹⁷⁶ Dies führe insbesondere dazu, die Einrichtung

¹⁷⁶ In der Ausarbeitung seiner politischen Theorie des Pragmatismus orientiert sich Dewey unter anderem an der freien und uneingeschränkten Kommunikation zwischen WissenschaftlerInnen in einer Experimentiergemeinschaft. Dewey ist interessiert an der wissenschaftlichen Bereitschaft, ein konkretes Problem als gemeinsames aufzufassen, alle Lösungsvorschläge der Diskussion und der empirischen Bewährung auszusetzen sowie an der dazugehörigen Kreativität, die zum Finden neuer Einsichten und Regelungen notwendig ist. Deweys Experimentiergemeinschaft wurde oft als behavioristischer Ansatz fehlgedeutet. Dewey selbst verweist demgegenüber an mehreren Stellen seines Werkes auf die Unterscheidung zwischen menschlichen Gewohnheiten, Verhalten und Handeln hin (vgl. ebd. 136ff.). In der Erklärung seiner Methode verdeutlicht er den Unterschied zwischen naturwissenschaft-

demokratischer Selbstverwaltungsorgane als Mittel einer ‚politischen Lösung‘ der eigenen sozialen Koordinierungsprobleme, quasi als friedliche und geeignete Mittel gesellschaftlicher Problem- und Konfliktlösung, zu begreifen. Voraussetzung für ein gemeinschaftliches Handeln sei allerdings nicht die numerische Anzahl der handelnden Individuen als vielmehr ihre gemeinsame Kommunikation (vgl. Dewey 1969: 227ff.).¹⁷⁷

Eine theoretische Besonderheit von Deweys Öffentlichkeitstheorie ist überdies darin zu sehen, dass er Gesellschaft und Staat nicht getrennt voneinander betrachtet.¹⁷⁸ Obwohl Dewey auf die lokale Formen der Gemeinschaft als Basis der politischen Öffentlichkeit und der Demokratie setzt, weist er den ‚Staat‘ als solchen nicht zurück, sondern plädiert für eine andere Staatsauffassung. Anstatt der Gegenüberstellung von Staat und Gesellschaft, d.h. der Trennung der politischen Öffentlichkeit des Staates und der Privatheit der Gesellschaft, konstatiert Dewey: „Die Öffentlichkeit ist ein politischer Staat“ (Dewey 2001: 44). Dewey versteht nicht nur die Demokratie als Bereich des experimentellen Aushandelns und der Deliberation zwischen den Menschen, sondern er betrachtet auch den Staat als etwas, was stets von neuem entdeckt und erforscht werden muss: „Ein Staat ist aber schon von Natur aus immer etwas, das geprüft, erforscht und nach dem gesucht werden muss. Beinahe sobald seine Form stabilisiert ist, muss er erneuert werden“ (ebd. 41).

Für seine Theorie politischer Öffentlichkeit entfaltet Dewey des Weiteren einen für den Pragmatismus bestimmenden handlungstheoretischen Ansatz des ‚*social act*‘ (vgl. dazu Joas 1987: 616). Er stellt die These auf, der zufolge „Öffentlichkeiten

lichen Laborexperimenten und experimentellen Denküberlegungen (vgl. ebd. 167; siehe auch Krüger 2001: 200f.). Das Stichwort eines ‚demokratischen Experimentalismus‘ greift der gleichnamige Aufsatzband, hrsg. von Hauke Brunkhorst (1998), auf. Insbesondere der Beitrag von Matthias Kettner (1998: 44ff.) geht auf Dewey theoretischen Ansatz ein.

¹⁷⁷ Dewey stützt sich in seinem Verständnis sozialer Kooperation aufgrund der kommunikationstheoretischen Fundierung allerdings nicht auf eine Identitätslogik, sondern auf eine Politik der Differenz: „Soziale Ordnung bedarf nicht länger der Gleichartigkeit der Gesellschaftsmitglieder, da menschliche Kommunikation ja individuelle Einzigartigkeit bei universeller Geltung von Symbolsystemen ermöglicht“ (Joas 1987: 616).

¹⁷⁸ Dabei richte Dewey seine Betrachtungsweise nicht nur auf die gesellschaftliche Kooperation und die Artikulation eines ‚gemeinsamen Willens‘, sondern betrachte den Staatsapparat als dessen politisch ausführendes Organ. Die Regierung sei nicht als gesonderte Sphäre vorzustellen, „in die unter Anwendung der Mehrheitsregel die Volksvertreter delegiert werden“ (Honneth 2000: 291). Sie sei vielmehr als ‚lebendiger Ausdruck‘ des gemeinsamen Prozesses, d.h. der Durchsetzung der kooperativen Zielsetzung, zu verstehen. Der Regierungsapparat sei das ‚Auge‘ der politischen Gemeinschaft: „The eye is the body organized for seeing, and just so government is the state organized for declaring and executing its judgements. Government is to the state what language is to thought; it not only communicates the purposes of the state, but in so doing gives them for the first time articulation and generality“ (Dewey 1969: 238).

durch die Erkenntnis weitreichender und dauerhafter indirekter Handlungsfolgen konstituiert werden“ (Dewey 2001: 53). Der Grundgedanke ist folgender: Soziales Handeln, so Dewey, stoße wie jedes Handeln auf Probleme und ziehe unintendierte Handlungsfolgen nach sich, von denen im einfachsten Fall nur die unmittelbar Beteiligten betroffen sind. Sobald jedoch auch Unbeteiligte durch die Konsequenzen von Handlungen und Interaktion in Mitleidenschaft gezogen werden, bedarf es einer Kontrolle der entsprechenden Handlungen, d.h. eine gesellschaftliche Problemlösung steht an. Er argumentiert deshalb, „dass [...] die Grenze zwischen Privatem und Öffentlichem auf der Grundlage der Reichweite und des Umfangs derjenigen Handlungsfolgen gezogen werden muss, die so wichtig sind, dass sie der Kontrolle bedürfen“ (ebd. 29; vgl. ebd. 66).

Öffentlichkeit ist insofern Dewey zufolge jene Sphäre sozialen Handelns, von der eine Gruppe der Gesellschaft mit Erfolg nachweisen kann, dass sie aufgrund der Hervorbringung übergreifender Konsequenzen einer allgemeinen Regelung bedarf, d.h. Öffentlichkeit zeichnet sich durch die gemeinsame Betroffenheit der BürgerInnen aus (vgl. dazu Joas 1987: 616).

Öffentlichkeit ist bei Dewey also weder auf den Staat und seine etablierten Institutionen beschränkt noch konstituiert sich Öffentlichkeit durch Experten und Expertenwissen. Dewey versteht politische Öffentlichkeit als demokratischen Prozess, an dem alle betroffenen und gemeinsam handelnde Menschen partizipieren. In der Demokratietheorie Deweys zeigt sich allerdings auch, dass die Idee der politischen Öffentlichkeit von sozialen Voraussetzungen zehrt.¹⁷⁹ Die Originalität der Öffentlichkeits- und Demokratiekonzeption von Dewey ist wohl darin zu sehen, dass er, gegenüber einer Trennung zwischen der Demokratie als einer sozialen Idee und der politischen Demokratie als einem Regierungssystem, seine Vorstellung der ‚Demokratie als Lebensform‘ setzt, die in den vielfältigen Assoziationen des sozialen und politischen Lebens der Menschen verankert ist.¹⁸⁰

¹⁷⁹ Die normative Idee der Demokratie bei Dewey, schreibt Honneth, werde nicht nur als politisches, sondern zunächst und vor allem als soziales Ideal betrachtet (vgl. Honneth 2000: 309). Dagegen sieht Deppe gerade die Schwäche der politischen Theorie des US-amerikanischen Pragmatismus darin, „dass seine Konzeption der demokratischen Gesellschaft systematisch die materiellen Bedingungen von ungleichen gesellschaftlichen (und politischen) Machtverteilungen sowie – allgemeiner – der Klassenverhältnisse der Gesellschaft als systematische Schranke für die Revitalisierung demokratischer Kommunikationsgemeinschaft [...] negiert hatte“ (Deppe 1999: 254).

¹⁸⁰ Wie Honneth schlussfolgert, bedarf es in Anschluss an Dewey tatsächlich einer Neudefinition dessen, was in Zukunft als kooperativer Beitrag zur gesellschaftlichen Reproduktion gelten kann. Tendenzen einer sozialen Idee radikaler Demokratie sind etwa bei den Vorstellungen einer ‚assoziativen Demokratie‘ zu finden. Siehe dazu den Abschnitt über die institutionellen Ausgestaltungen deli-

2.3.2.2 Demokratie als Lebensform

Es gibt wohl keinen anderen politischen Philosophen, für den die Demokratie so sehr Gegenstand und ständiger Orientierungspunkt seines Denkens war, wie für Dewey, was Hans Joas dazu veranlasste, Deweys philosophisches Denken als ‚Philosophie der Demokratie‘ zu bezeichnen (vgl. Joas 2000: 11).¹⁸¹ Es lässt sich fragen, welche Besonderheiten der politischen Philosophie Deweys eine solche Zuschreibung rechtfertigen.

Hervorzuheben ist vor allem, dass Dewey einen eingeschränkten Begriff von Philosophie ablehnt. Er spricht sich dafür aus, Philosophie als: „a form of desire, of effort at action“ (Dewey 1998b: 72) anzuerkennen und hinterfragt dabei kritisch das Verhältnis von Philosophie und Vernunft. „Dewey geht es um den Mittelweg rationaler Überzeugungen“, schreibt Joas, „d.h. von Überzeugungen, die keine Gewissheit für sich beanspruchen können, die aber auch nicht auf der Ebene des Hergebrachten oder willkürlich Gesetzten verbleiben, sondern geformt sind von dem Versuch, sich selbst und andere von der Vernünftigkeit einer Handlung, ja einer Lebensform mit Gründen zu überzeugen“ (Joas 2000: 12). Allein die rationale Form bringe die Philosophie nicht weiter und ließe sie zur bloßen Gelehrsamkeit und sophistischen Dialektik verkommen. Erst wenn die Philosophie in einem erweiterten Sinne verstanden werde, ist es Dewey zufolge möglich nach dem Verhältnis von Demokratie und Philosophie gehaltvoll zu fragen. In Analogie zu seinem erweiterten Philosophieverständnis lehnt Dewey denn auch einen eingeschränkten Demokratiebegriff ab, der auf eine bloß formale Betrachtung von Demokratie, d.h. auf die Existenz politischer Verfahren und Institutionen, abziele (vgl. ebd. 13).

Bereits in einem seiner ersten Aufsätze *The Ethics of Democracy* (1969/1888) beschäftigte sich Dewey mit der Frage, wie die Menschen überhaupt Interesse an der öffentlichen Meinungs- und Willensbildung entwickeln könnten und beanstandet, dass Demokratie nur noch als bloße Organisationsform der staatlichen Regierung verstanden werde und von den demokratischen Idealen lediglich die Mehrheitsregel übrig bleibe (vgl. ebd. 227ff.). Das instrumentelle und quantitative Modell der Demokratie, das die Idee der demokratischen Willensbildung auf das numerische Prin-

berativer Demokratie im Kapitel über *moderne Demokratietheorien* (III.).

¹⁸¹ Zum Anspruch einer ‚Philosophie der Demokratie‘ siehe auch in ganz anderer Hinsicht und historischen Verortung die gleichnamige Schrift von Zwi Batscha (1994) zu Thomas G. Masaryks Begründung einer neuzeitlichen Demokratie. Masaryk war der erste Präsident der ersten tschechoslowakischen Republik, für den, Batscha zufolge, Demokratie eine Welt- und Lebensauffassung darstellte und

zip der Mehrheitsregel reduziert, ginge, so Dewey, mit der Gesellschaftskonzeption der klassischen Vertragstheorien seit Hobbes Hand in Hand, welche die Gesellschaft als eine unorganisierte Masse isolierter Individuen begreife. Dewey betrachtet die Vorstellung, dass sich das gesellschaftliche Leben vor aller Staatsbildung zunächst ohne jede Assoziation zwischen den Individuen vollziehen soll, als unrealistisch (vgl. ebd. 231f.). Sein Anliegen besteht insofern darin, diese Blickrichtung zu ändern, um zu einem anderen, erweiterten Verständnis von Demokratie zu gelangen, „das sich unter der Voraussetzung einer vorgängigen Intersubjektivität des gesellschaftlichen Lebens ergeben muss“ (Honneth 2000: 290).

Gegenüber einer formellen, verfahrenstechnischen Betrachtungsweise von Demokratie versteht Dewey Demokratie eher als ethisches Ideal der Lebensführung (vgl. Joas 1987: 614f.).¹⁸² Mit seinem ethischen Demokratieverständnis kann Dewey zwar in der Tradition der klassischen antiken politischen Philosophie verortet werden, die das Verhältnis individueller Freiheit und politischer Gemeinschaft ebenfalls als ein organisches Wechselverhältnis dachte. Was Deweys Demokratievorstellung jedoch von der klassischen antiken Demokratielehre unterscheidet, ist, dass er Demokratie als ‚Lebensform‘ und insbesondere für alle zugänglich begreift.¹⁸³

In den Theorien von Platon und Aristoteles wird, ähnlich wie bei Dewey, davon ausgegangen, dass sich individuelle Freiheit in der Verwirklichung eines gemeinsamen Guten entfalte. Diese Freiheit bleibt jedoch den ‚Wenigen‘ vorbehalten oder wird einer Wissens-Elite zugesprochen (vgl. Dewey 1969: 240ff.). Wie bereits anhand des klassischen Beratungstypus’ des Philosophen-Königs von Platon im Kapitel über *Philosophie und Politik* (I.) dargelegt wurde, wird in Platons Idee des Staates die demokratische Deliberation auf einen kleinen Kreis der Fähigen und Wissenden beschränkt, die in paternalistischer Form die Mehrzahl der Bevölkerung zur tugendhaften Lebensweise erziehen sollen (vgl. auch Dewey 1949: 122ff.). Wird in den Staats- und Demokratieentwürfen der klassischen politischen Philosophie die gemeinschaft-

so zu einem philosophisch-politischen Demokratieverständnis beitrug.

¹⁸² Damit Demokratie nicht nur als formales Prozedere begriffen werde, müssten die demokratischen Strukturen als solche in die alltäglichen Gewohnheiten der Menschen eingelassen sein: „Das klare Bewusstsein eines gemeinschaftlichen Lebens, mit allem, was sich damit verbindet, konstituiert die Idee der Demokratie“ (Dewey 2001: 129).

¹⁸³ Dazu schreibt Honneth: „Während das aristokratische Ideal die Fähigkeit zur ethisch angemessenen Selbstverwirklichung nur einem kleinen Kreis besonders begabter Individuen zutraut, [...] setzt das demokratische Ideal in jedes einzelne Gesellschaftsmitglied das Vertrauen, sich aus freien Stücken in die gewünschte Richtung das arbeitsteilig verfolgten Guten zu vervollkommen“ (Honneth 2000: 292).

lichen Tugenden durch Überredung oder Zwang gewissermaßen von oben oktroyiert, so wird das Ideal der Demokratie im Sinne Deweys von der wechselseitigen Zuversicht bestimmt, „dass bei einer ungezwungenen Persönlichkeitsentfaltung jedes Individuum die ihm angemessene Funktion in der gesellschaftlichen Kooperation finden wird“ (Honneth 2000: 292).

Dewey bezeichnet dieses Vertrauen in die Gemeinschaftsfähigkeit der Gesellschaftsmitglieder den ‚Individualismus‘ der Demokratie: „Democracy differs as to it means. This universal, this law, this unity of purpose, this fulfilling of function in devotion to the interests of the social organism, is not to be put, into a man from without. It must begin in the man himself, however much the good and the wise of society contribute. Personal responsibility, individual initiation, these are the notes of democracy. [...] There is an individualism in democracy which there is not in aristocracy; but it is an ethical, not a numerical individualism; it is an individualism of freedom, of responsibility, of initiative to and for the ethical ideal, not an individualism of lawlessness“ (Dewey 1969: 243f.).

Im nächsten Kapitel über *moderne Demokratietheorien* (III.) wird auf die vorstaatliche Sphäre gesellschaftlicher und politischer Assoziationen noch weiter einzugehen sein, wie sie auch in den Entwürfen einer *civil society* diskutiert wird und in der Öffentlichkeits- und Demokratietheorie Deweys in Form lokaler Gemeinden und der gemeinsamen Kooperation bereits angedacht ist. Zunächst wird ein weiteres Verständnis von ‚Öffentlichkeit als Prozess‘ herangezogen. Habermas entwickelt eine Konzeption von ‚Öffentlichkeit als Verfahren‘, die er seiner Theorie deliberativer Demokratie zu Grunde legt. Eine ‚deliberative Demokratie‘, wie Habermas sie vorsieht, basiere auf einer nicht-organisierten Form von Öffentlichkeit: der ‚Zivilgesellschaft‘. Im Gegensatz zu Deweys Vorstellung der ‚*local communities*‘ ist bei Habermas’ Öffentlichkeit allerdings stärker an öffentliche Verfahren gebunden und abstrahiert von den konkret handelnden Subjekten.

2.3.3 Öffentlichkeit und Handeln

Während Arendts handlungstheoretischer Ansatz bereits in den beiden vorherigen Abschnitten über ‚Öffentlichkeit als Herrschaftssphäre‘ und als ‚Öffentlichkeit als Zwischenraum‘ erörtert wurde, wird nun mit der Öffentlichkeitstheorie von Habermas eine kritische Position vergleichend hinzugefügt. Habermas formuliert in seinem Aufsatz über *Die Graduate Faculty der New School of Social Research* (1980), dass

Arendt in der *Vita activa* (1996) einen Begriff des Handelns als ‚Praxis‘ entwickelt habe, „der die historischen Erfahrungen und die normativen Perspektiven dessen artikuliert, was wir heute partizipatorische Demokratie nennen“ (Habermas 1980: 404). Von Arendt habe er gelernt, „wie eine Theorie des kommunikativen Handelns anzugehen ist“ (ebd. 405).¹⁸⁴ Die von beiden hervorgehobene Unterscheidung ‚instrumentellen und kommunikativen Handelns‘ (2.3.3.1) wird zunächst im Zentrum der Betrachtung stehen, um anschließend ansatzweise aufzuzeigen, wo Differenzen der beiden partizipatorischen Öffentlichkeitstheorien vorliegen. Zwar greift Habermas den von Arendt betonten Aspekt der Intersubjektivität und des gemeinsamen Handelns als Macht auf, spricht sich dann allerdings für eine prozeduralistische Form von Öffentlichkeit (2.3.3.2) aus, die der Komplexität der modernen Gesellschaft angemessen sei. Habermas macht angesichts dessen, dass Elemente strategischen Handelns in der modernen Gesellschaft zugenommen hätten, ‚realpolitische Zugeständnisse‘ (2.3.3.3), wobei er intendiert, die Steuerungsmechanismen von Wirtschaft und Bürokratie vom Bereich der Lebenswelt fernzuhalten.

2.3.3.1 Instrumentelles und kommunikatives Handeln

Habermas eigenen Bekundungen zufolge haben ihn besonders Arendts Rekonstruktion des aristotelischen Begriffs der ‚Praxis‘ für die politische Theorie sowie ihre Wiederentdeckung von Kants *Kritik der Urteilskraft* (1963) für eine Theorie der Rationalität zum Weiterdenken angeregt (vgl. Habermas 1980: 404). Als Arendt in ihrem Buch über die Bedingtheiten des menschlichen Lebens, der *Vita activa* (1996), die Unterscheidung zwischen *poiesis* und *praxis* wieder aufnahm, war sie, so lautet Habermas’ Einschätzung, nicht in erster Linie an der Erneuerung der aristotelischen Theorie interessiert.¹⁸⁵ Ihr Bestreben hätte vielmehr darin gelegen, „die elementaren Begriffsverwirrungen aufzulösen, die aus der spezifisch modernen Versuchung resultierten, die politische Praxis der Bürger auf eine Art des instrumentellen Handelns oder der strategischen Interaktion zu reduzieren“ (Habermas 1980: 404). In ihrer

¹⁸⁴ Zu den Anstößen, die Arendts Handlungstheorie für eine Theorie des kommunikativen Handelns bei Habermas gab, siehe auch die Anmerkungen von Benhabib (1998: 310f.). Habermas bemerkt, er vermöge nicht einzusehen, wieso dieser Zugang von ihm über die Arendtsche Interpretation von *praxis* im Widerspruch zu einer kritischen Theorie der Gesellschaft stehen sollte. Er sehe vielmehr darin ein „präzises analytisches Instrument, um die marxistische Tradition vor ihren eigenen produktivistischen Verirrungen zu bewahren“ (Habermas 1980: 405).

¹⁸⁵ Habermas hält Arendts Handlungsbegriff, der damit verbundene Pathos des Neuanfanges und des revolutionären Gründungsaktes einer politischen Ordnung, eher marxistisch als aristotelisch motiviert (vgl. Habermas 1976: 238).

Analyse und Rekonstruktion der menschlichen Tätigkeiten hebe sie deshalb drei Momente hervor, so Habermas, die dem rein instrumentellen Charakter des Handelns entgegenstünden: „Das Faktum der menschlichen Pluralität, die symbolische Natur der menschlichen Beziehungen, und das Faktum der menschlichen Natalität, als Gegensatz zur Mortalität“ (ebd.).

Das *erste* Merkmal der Pluralität ist Habermas zufolge vor allem auf die ‚Intersubjektivität‘ des gemeinsamen Handelns gerichtet. Die Intersubjektivität habe eine „vereinigende Kraft“ (ebd.), die dazu führe, dass trotz der Verschiedenheit der Beteiligten und der daraus resultierenden vielfachen Perspektiven die gemeinsam Handelnden wechselseitig miteinander verbunden sind, ohne dabei ihre individuelle Perspektive aufzugeben. Das *zweite* Merkmal richte sich auf die integrativen Möglichkeiten der Sprache: „Solange wie Menschen in der Absicht miteinander sprechen, einen Konsensus zu erzielen, begründet die Idee eines gemeinsamen Verständnisses, die in Sprache eingelassen ist, Ansprüche auf eine radikale Gleichheit, die zwar zeitweise suspendiert, aber nicht für immer unterdrückt werden kann“ (ebd. 405). Das *dritte* Merkmal, welches Arendt als Bedingtheit des menschliches Handeln hervorhebt, ist die ‚Natalität‘, ein Phänomen, das den *freien Willen* im Handelnden enthülle: „Handeln heißt fähig zu sein, die Initiative zu ergreifen und das Nichtantizipierte zu tun“ (ebd.). Gerade dieses erneuernde, aber eben auch ungewisse Moment des Handelns mache den Bereich der Praxis verletzbar und wie Habermas bemerkt, von schützenden Institutionen abhängig.

Habermas setzt in diesem Punkt in Anlehnung an Arendt auf das Element der Volkssouveränität: „Erst wenn diese Institutionen aus der Kraft gemeinsamer Überzeugungen derjenigen hervorgehen, die in Übereinstimmung handeln, nehmen sie die Form einer ‚Konstitution der Freiheit‘ an“ (ebd.). Diese Freiheit könne eben nur solange erhalten bleiben, so Habermas, wie die politischen Institutionen wiederum jene „Quelle unbeschädigter Intersubjektivität schützen, aus der eine kommunikativ erzeugte Macht entspringt“ (ebd.).

Während Arendt den Bereich der Öffentlichkeit als Raum der Erscheinung und des Handelns lokalisiert, wie in den Ausführungen zu ‚Öffentlichkeit als Zwischenraum‘ dargelegt wurde, will Habermas den Bereich des kommunikativen Handelns genauer fassen und übernimmt den von Husserl über Schütz in die Gesellschaftstheorie eingebrachten Begriff der ‚Lebenswelt‘. Ganz in der Tradition der kritischen Theorie konstatiert Habermas in seiner Gesellschaftsanalyse eine Verdinglichung der Le-

benswelt. Umfassende Prozesse des „Zur-Ware-Werdens und der Bürokratisierung“ (ebd. 408) führten dazu, die Lebenswelt mit Imperativen der instrumentellen Rationalität zu konfrontieren. Mit der „Idee einer unbeschädigten Intersubjektivität“ (ebd. 409), wie Arendt sie angedacht habe, erhalte die Gesellschaftstheorie nun eine normative Perspektive, um die Prozesse der Verdinglichung der Lebenswelt erfolgreich analysieren zu können.¹⁸⁶

Neben der Analyse der menschlichen Tätigkeiten und ihrer Bedingtheiten greift Habermas die Abhandlungen zur politischen Urteilskraft von Arendt auf.¹⁸⁷ Die Urteilskraft ist laut Arendt die politischste unter den geistigen Vermögen der Menschen. Sie versucht deshalb, die moralischen und politischen Implikationen herauszuarbeiten, die Kant zufolge den Menschen erlauben zu urteilen. Kants ‚Erweiterung der Denkungsart‘ ergebe sich daraus, „dass man sein Urteil an anderer nicht sowohl wirkliche, als vielmehr bloß mögliche Urteile hält und sich in die Stelle jedes andern versetzt“ (KU §40 144f.). Das menschliche Vermögen der Urteilskraft bedeutet für Arendt die Verbindung der Tätigkeiten der *vita activa* mit der *vita contemplativa*, denn die Urteilskraft verwirkliche das Denken, was sich sonst nur mit Unsichtbarem und der Repräsentation von Dingen befasse: Für das Urteilen gelte, so Arendt, „dass es Denken verwirklicht und in der Welt der Erscheinungen [...] manifest macht“ (ZVZ 155).

Während Habermas in seinem Aufsatz von 1980 über die Tradition der *New School of Social Research* eine Anerkennung der politischen Theorie Arendts, insbesondere ihres handlungstheoretischen Ansatzes bekundet und ausdrücklich die erneuernden Anstöße ihres Denkens für eine moderne kritische Gesellschaftsanalyse hervorhebt, fallen seine früheren Beiträge *Die Geschichte von den zwei Revolutionen* (1966) und

¹⁸⁶ Zum Ende des letzten Jahrhunderts hat sich so etwas wie ein Perspektivenwechsel im Politikverständnis vollzogen. War Politik in den sozialen Kämpfen des 19. und 20. Jahrhunderts vor allem Ausdruck ökonomischer Widersprüche im Sinne von ‚Interessenkonflikten‘, ‚Klassenkampf‘ und der ‚sozialen Frage‘, schien der Klassenkonflikt seit Mitte des 20. Jahrhunderts durch sozialpolitische Maßnahmen regulierbar (vgl. Deppe 1999: 20). Thematisiert werden heutzutage vor allem Problematiken der „Lebenswelt“ (Habermas), d.h. die Rationalisierungs- und Fortschrittsprozesse, die riskanten Folgen des scheinbar unaufhaltsamen Wirtschaftsprozesses und der wissenschaftlich-technischen Zivilisation insgesamt: „Die neuen Konflikte entstehen vielmehr in Bereichen der kulturellen Reproduktion, der sozialen Integration und der Sozialisation; sie werden in subinstitutionellen, jedenfalls außerparlamentarischen Formen des Protestes ausgetragen; und in den zugrundeliegenden Defiziten spiegelt sich eine Verdinglichung kommunikativ strukturierter Handlungsbereiche, der über die Medien Geld und Macht nicht beizukommen ist. Es geht nicht primär um Entschädigungen, die der Sozialstaat gewähren kann, sondern um die Verteidigung und Restituierung gefährdeter, oder um die Durchsetzung reformierter Lebensweisen. Kurz, die neuen Konflikte entzündeten sich nicht an *Verteilungsproblemen*, sondern an Fragen der *Grammatik von Lebensformen*“ (Tkh II: 576).

¹⁸⁷ Siehe dazu den Abschnitt ‚Befähigung zur politischen Urteilskraft‘ im Kapitel über *Philosophie*

Hannah Arendts Begriff der Macht (1976) nicht ganz so wohlwollend und zustimmend aus.

Arendts Revolutionsbuch (1994) ist Habermas zufolge zunächst von dem gleichen Anspruch geleitet wie ihre Analyse der menschlichen Tätigkeiten in der *Vita activa* (1996), nämlich, ohne Rückgriff auf das traditionelle Naturrecht die klassische Lehre von Politik im Anblick einer Welt rehabilitieren zu wollen, die sich den alten Kategorien kaum noch füge (vgl. Habermas 1966: 223). Arendt wolle das, so Habermas, was sie aus der Rekonstruktionen des aristotelischen Praxisbegriff gewonnen habe, anhand der modernen Erfahrungen des Politischen überprüfen und wähle für diese Veranschaulichung das außergewöhnliche Ereignis der Revolution.¹⁸⁸

Habermas' Kritik an Arendts Revolutionsdarstellung bezieht sich nun maßgeblich darauf, dass sie Revolution in erster Linie als ‚Gründung einer Konstitution der Freiheit‘ begreife und damit den Zusammenhang außer Acht lasse, der die Revolutionen der Neuzeit eigentlich zu dem machten, was sie sind, nämlich „die systematische Beziehung zwischen politischen Umwälzungen *und* der Emanzipation gesellschaftlicher Klassen“ (Habermas 1966: 224; Hervorhebung B.L.).¹⁸⁹ Aufgrund dessen, so Habermas' Einwand, dass Arendt die „soziale Frage“ als Verunreinigung eines rein politischen Vorgangs verstehe, betrachte sie lediglich die Amerikanische Revolution, zumindest ihren Idealen und Ansprüchen zufolge, als gelungene Revolution im Gegensatz zur französischen Variante und Geschichte der Umwälzungen.

Die Amerikanische Revolution ging in der Auffassung Arendts aus einem Kampf um politische Freiheit hervor und nicht aus einem Affekt gegen Ausbeutung und Unterdrückung. Die Französische Revolution, die zum Vorbild aller späteren werden sollte, sei dagegen von einem politischen Freiheitskampf in einen sozialen Klassenkampf umfunktioniert worden, als die pauperisierten Massen („Mobilisierung des Elends“)

und Politik.

¹⁸⁸ Die Deformation moderner Öffentlichkeit beleuchtet Arendt von zwei gegensätzlichen Seiten: Zum einen die Vernichtung politischer Freiheit aufgrund von Formen totaler Herrschaft; zum anderen die revolutionäre Begründung von politischer Freiheit. Stellvertretend stehen dafür vor allem ihre Werke *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* (1996) sowie ihre Untersuchung der beiden Revolutionen *Über die Revolution* (1994).

¹⁸⁹ Zur Problematik der ‚sozialen Frage‘ und einer ‚sozialen Emanzipation‘ bei Arendt schreibt Goldschmidt, „dass Hannah Arendt eigentlich keinen Begriff des Sozialen besitzt. Gesellschaft und die in ihr auftretende ‚soziale Frage‘, das ist für sie stets ein (wenngleich massenhaftes) Mensch-Naturverhältnis und nicht ein Mensch-Mensch-Verhältnis; für letzteres hat sie den Raum des Politischen reserviert. Die Vorstellung einer *sozialen Emanzipation*, d.h. einer auf Freiheit, Gleichheit und Solidarität („Brüderlichkeit“) basierenden *Gesellschaft*, in der ein *gemeinsames, herrschaftsfreies menschliches Zusammenwirken* auch im Bereich der Arbeit usw. [...] realisiert ist, [...] ist dem Denken von Hannah Arendt gänzlich fremd“ (Goldschmidt 1994: 225).

auf die politische Bühne traten. Während die Amerikanische Revolution mit einer Verfassungsgebung endete, die zumindest einen Lichtschein politischer Freiheit eröffnete, mündete die Französische, so kritisiert Arendt, im Terror mit dem Ergebnis der Gegenrevolution (vgl. ÜR 126f.).

Habermas erwidert auf Arendts Interpretation der zwei großen gesellschaftlichen Revolutionen, dass gerade das Gegenteil der Fall gewesen sei. So sei der revolutionäre Sinn der Deklaration in Frankreich die Begründung einer neuen Verfassung, in Amerika dagegen nur die der Unabhängigkeit gewesen, in deren Folge dann eine neue Verfassung nötig wurde (vgl. Habermas 1966: 225). Darüber hinaus sei die These, dass es in der einen Revolution um die Konstituierung von Freiheit und in der anderen ‚lediglich‘ um die Lösung gesellschaftlicher Konflikte handelte, nicht haltbar, denn gerade in Amerika gründete die Revolution auf dem Selbstverständnis eines auf Locke zurückgehenden liberalen Naturrechts: „Die revolutionäre Verfassung hatte in Amerika einzig den Sinn, die spontanen Kräfte des arbeitsteiligen Systems der Privatleute vor despotischen Eingriffen der Regierung zu bewahren“ (ebd. 226), was bedeute, so Habermas, dass in Amerika noch mehr als in Europa „die politische Freiheit von Anbeginn als Ergebnis einer Emanzipation von Naturzwang durch gesellschaftliche Arbeit begriffen worden“ (ebd.) sei. Den Grund für Arendts entgegengesetzte Einschätzung sieht Habermas darin, dass ihr Werk einer Kapitalismusanalyse ermangele, welche nötig wäre, um die Beziehung zwischen gesellschaftlichen Interessen und politischer Bewegung differenzierter erklären zu können.

Die Bedingungen politischer Freiheit, die Arendt in ihrer Revolutionsanalyse vor allem im Blick hat, seien nur sinnvoll im Zusammenhang einer Emanzipation von Herrschaft zu diskutieren, so Habermas, denn unter Bedingungen sozialer Abhängigkeit bleibe das beste Recht auf politische Freiheit Ideologie (vgl. Habermas 1966: 227). Das bedeutet, unter Emanzipation von Herrschaft versteht Habermas zunächst eine materielle Absicherung respektive Teilhabe, die erst eine politische Teilnahme ermögliche. Trotz ihrer eigentümlichen Auffassung und Interpretation der Revolutionen hat allerdings gerade Arendt mit gutem Grund darauf insistiert, „dass die Realisierung von Wohlstand mit der Emanzipation von Herrschaft nicht zusammenfällt“ (ebd.).¹⁹⁰ Demgemäß führt selbst Habermas ungeachtet seiner Kritik weiter aus, dass

¹⁹⁰ Arendt hält beispielsweise die Arbeiterbewegung für eine gelungene Bewegung, eine kritische Öffentlichkeit zu konstituieren. Sie kritisiert jedoch die Umwandlung der revolutionären Arbeiterbewegung in Gewerkschaften und Arbeiterparteien, die nur noch an ihren ökonomischen Erfolgen inte-

gerade der älteste Begriff der politischen Freiheit, wie er sich in der antiken Polis in der aktiven Teilhabe der Bürger an den öffentlichen Angelegenheiten verwirklichte, den Blick für die aktuellste Gefahr schärfe, „dass die Revolution über ihren scheinbaren Erfolgen die eigentliche Intention verrät“ (ebd.). Trotz ihrer anfänglich freiheitlichen Impulse erschöpften sich beide Revolutionen in den Zielen „der technisch erfolgreichen Bewältigung des Elends und der administrativen Erhaltung eines von gesellschaftlichen Konflikten entspannten Systems wirtschaftlichen Wachstums“ (ebd.). Solche Systeme könnten, so Habermas, zwar politisch als (Massen-)Demokratien verfasst sein, damit sei jedoch keineswegs gewährleistet, dass ein Minimum politischer Freiheit garantiert sei.

Aus diesem Grund hält Arendt die meisten bisherigen Revolutionen, auch die Amerikanische, für nicht wirklich gelungen oder vollendet; denn im revolutionären Umbruch sei zwar für alles Institutionen geschaffen worden, nur nicht für den Geist, der sich in den Revolutionen selbst manifestiere (vgl. ÜR 298). Konkret formuliert sie das Dilemma, „dass nämlich das Prinzip öffentlicher Freiheit und öffentlichen Glücks, ohne das keine Revolution auch nur denkbar ist, das Privileg der Gründergeneration bleiben könnte“ (ebd. 299). Spontane Ansätze zur Institutionalisierung einer unmittelbaren, radikalen Demokratie hätte es immer wieder gegeben: in den amerikanischen *townhall meetings* um 1776, in den *sociétés populaires* zwischen 1789 und 1793, in den Sektionen der Pariser Kommune 1871, in den Sowjets 1905 und 1917 sowie in den Revolutionsräten 1918 und schließlich in der Ungarische Revolution 1956, jedoch habe keine Revolution das neuzeitliche Verständnis von Staat erschüttern können (vgl. MuG 131f.; ÜR 336f.).

Arendt sieht dagegen die Verwirklichung politischer Freiheit und Öffentlichkeit nur in einem neuen Staatsbegriff gewährleistet, der Staat als föderalistisches System begreift, in dem „Macht weder von oben noch von unten, sondern gleichsam horizontal kontrolliert und in Schach gehalten wird“ (MuG 131).¹⁹¹ Habermas zieht für seine

ressiert seien: „Denn heutzutage, da ein garantiertes Jahreseinkommen sehr bald an die Stelle des Tages- oder Wochenlohns treten wird, stehen die Arbeiter nicht mehr außerhalb der Gesellschaft; sie sind nicht nur vollberechtigte Bürger, sondern auch bereits auf dem Wege, vollberechtigte Mitglieder der Gesellschaft und damit Jobholders zu werden wie alle anderen auch. Damit verliert die Arbeiterbewegung notwendigerweise ihre politische Bedeutung und wird zu einer der Pressure-Gruppen, die diese Gesellschaft regulieren“ (VA 277). Das Revolutionäre der Arbeiterbewegung besteht Arendt zufolge nicht in der Radikalität wirtschaftlicher und sozialer Forderungen, „sondern kommt einzig da zum Vorschein, wo sie mit dem Anspruch auf eine neue Staatsform auftritt“ (ebd. 274).

¹⁹¹ Arendt setzt auf eine neue Staatsform, die unmittelbar aus dem Geist der Revolutionen hervorgehe: „Diese neue Staatsform ist das Räte-System, das, wie wir wissen, jedesmal und überall zugrunde gegangen ist, vernichtet entweder direkt von der Bürokratie der Nationalstaaten oder von den Parteima-

Gesellschaftstheorie den Schluss, dass „solange die politische Willensbildung nicht an das Prinzip allgemeiner und herrschaftsfreier Diskussion gebunden ist“ (Habermas 1966: 227), das politische Ziel aller Revolutionen seit dem 18. Jahrhundert, die Befreiung von Repression, eine Schimäre bleibe.

Arendt hat in ihrer politischen Theorie unentwegt auf die Gründung politischer Freiheit in revolutionären Situationen sowie auf die emanzipatorischen Protestbewegungen der Studentenbewegung, des zivilen Ungehorsams oder des Ungarischen Aufstandes von 1956 aufmerksam gemacht, historische Situationen, in denen sich die „Entschlossenheit zum Handeln“ und die „Lust am Handeln“ (MuG 107) manifestierte. Habermas' Kritik und die Abgrenzung gegenüber seinem Verständnis kommunikativen Handelns setzt allerdings dort an, wo Arendt angeblich auf eine starre begriffliche Dichotomie zwischen privat und öffentlich, zwischen sozial und politisch, in Rekurs auf die aristotelische Auffassung von Politik beharre und gleichzeitig, wie Habermas meint, „alle strategischen Elemente als ‚Gewalt‘ aus der Politik ausblendet“ (Habermas 1976: 240). Arendt verweise zwar zu Recht auf den Widerspruch, dass eine „technisch-ökonomische Bewältigung der Armut keineswegs schon die praktisch-politische Sicherung der öffentlichen Freiheit bedeutet“ (ebd. 239), aber sie werde aufgrund der Ausblendung sozialer Fragen aus dem Bereich des Politischen „Opfer eines auf moderne Verhältnisse unanwendbaren Politikbegriffes“ (ebd.), lautet Habermas' Fazit.

Mit der Durchsetzung der kapitalistischen Produktionsweise hätten Elemente strategischen Handelns in der modernen Gesellschaft zugenommen, führt Habermas weiter aus (vgl. ebd. 242). Nicht nur, dass das moderne Privatrecht allen Warenbesitzern formal gleiche Bereiche strategischen Handelns einräume, hinzu komme eine „Institutionalisierung strategischen Handelns“ im politischen Bereich, d.h. ein Kampf um politische Macht, wie er durch die Zulassung einer Opposition, durch Konkurrenz von Parteien und Verbänden, durch die Legalisierung von Arbeitskämpfen etc. in modernen Demokratien vorgesehen sei (vgl. ebd.). Vertreter der realpolitischen Lehre von Hobbes über Weber bis Schumpeter hätten diese Phänomene des Erwerbs und der Behauptung von Macht dazu verleitet, Macht mit einem Potential für erfolgreiches strategisches Handeln gleichzusetzen, so Habermas (vgl. ebd.). Trotz aller Ein-

schinen. Ob dies System eine reine Utopie ist – immerhin wäre es eine Volksutopie, nicht die Utopie von irgendwelchen Theoretikern –, kann ich nicht sagen. Es scheint mir jedoch die einzige Alternative zu sein, die überhaupt geschichtlich aufgetreten ist und immer wieder auftritt“ (MuG 131).

sichten in Arendts Handlungstheorie und ihrem Verständnis von Macht als kommunikativ gemeinsames und nicht-instrumentalisiertes Handeln, löst sich Habermas im Gegensatz zu Arendt nicht gänzlich von dieser neuzeitlichen Tradition politischer Theorie, sondern macht in Bezug auf seine Handlungstheorie ‚realpolitische Zugeständnisse‘, um die „kommunikative Erzeugung von Macht“ und den „strategischen Wettbewerb um politische Macht“ miteinander in Verbindung zu bringen (vgl. ebd. 243).¹⁹² Habermas ist bestrebt, der kommunikativen Erzeugung von Macht, wie sie von Arendt angedacht wurde, eine ‚realistische‘ Version zu geben und transformiert, wie er selbst schreibt, ihren „anspruchsvollen Begriff der Öffentlichkeit“ (ebd. 246) in eine ‚prozeduralistische Öffentlichkeitstheorie‘ (vgl. Habermas 1989: 7ff.).¹⁹³

2.3.3.2 Prozedurale Öffentlichkeit

Während Habermas auf Arendts handlungstheoretischen Ansatz, insbesondere ihr Verständnis von Macht als gemeinsames Handeln, rekurriert, vertritt er bezüglich der Herausbildung moderner Öffentlichkeit eine grundsätzlich andere Auffassung. Habermas vermerkt für die Zeit der Aufklärung die Entsehung einer neuen Form von Öffentlichkeit. In der Zusammenkunft von Privatleuten, die gemeinsam über öffentliche Angelegenheiten debattieren, bildete sich Habermas zufolge das bürgerliche Lesepublikum heraus, welches die kritische, politisch interessierte Öffentlichkeit des späten 18. und frühen 19. Jahrhunderts darstellte (vgl. Strw 86f.).

Anstatt eines ‚Verlusts des öffentlichen Raumes‘ (Arendt) konstatiert Habermas einen ‚Strukturwandel der Öffentlichkeit‘, der durch technischen Fortschritt und das Aufkommen von Massenmedien bedingt wurde und eine Veränderung gesellschaftlicher Bedingungen und politischer Praxis mit sich brachte (vgl. ebd. 21ff.). Insbesondere mit dem Aufkommen von Printmedien ging eine einschneidende Veränderungen

¹⁹² Siehe dagegen jedoch die kritischen Einwände von Habermas gegen die ‚pluralistische Demokratietheorie‘, wie sie im Kapitel über *moderne Demokratietheorien* (III.) behandelt wird.

¹⁹³ Während Arendt sich dagegen verwehrt, aus ihrem handlungstheoretischen Rahmen herauszutreten und ihm eine funktionalistische Analyse einzufügen, greift Habermas für seine Theorie kommunikativen Handelns auf die Systemtheorie Talcott Parsons‘ zurück. Arendts Intention bestand darin, institutionelle Einschränkungen des Handlungsverständnisses zurückzuweisen. Die Sphäre der menschlichen Angelegenheiten sollte ihrer Ansicht nach auch nicht nach Maßstäben des sozialwissenschaftlichen Objektivismus verfälscht werden, da die Erkenntnisse, die aus diesen Einstellungen und Analysen gewonnen werden würden, nicht in die Praxis der Betroffenen zurückfließen könnten (vgl. Habermas 1976: 243). In diesem Sinne kritisiert sie die modernen Gesellschaftswissenschaften, die vorwiegend von einer Fortschrittslogik bestimmt seien und die menschliche Geschichte als einen linearen, unaufhaltsamen Prozess auffassten, woraus sich wiederum die Vorstellung ergebe, dass sich die Prozesse über die Köpfe der Betroffenen hinwegsetzen. Statt eingreifendem Handeln bliebe den Menschen nur noch, sich zu verhalten und abzuwarten, was weiterhin geschieht (vgl. VA 57ff.).

einher, die dazu führte, dass das vormalig physisch anwesende Publikum zu einer ‚virtuellen‘ Gemeinschaft von LeserInnen, VerfasserInnen und InterpretInnen wurde (vgl. dazu Benhabib 1998: 312).¹⁹⁴ Für Habermas ist aufgrund dessen die Sphäre der Öffentlichkeit nicht bloß oder gar prinzipiell ein Raum des Handelns, sondern „ein unpersönliches Medium der Kommunikation, Information und Meinungsbildung“ (ebd.). Im Zuge des modernen Transformationsprozesses wurde die Öffentlichkeit zunehmend entsubstantialisiert, was Habermas wohl dazu veranlasste, von einer ‚prozeduralen Öffentlichkeit‘ zu sprechen.¹⁹⁵

Bereits 1989, in einer Schrift zum 200. Jahrestag der Französischen Revolution, stellt Habermas die Frage, ob „der Herzschlag der Revolution zum Stillstand gekommen“ sei und entfaltet sein Verständnis der „Volkssouveränität als Verfahren“ (Habermas 1989: 7).¹⁹⁶ In dem Vorwort zur Neuauflage seiner Abhandlung über den *Strukturwandel der Öffentlichkeit* (1995/1990) formuliert er dann im darauffolgenden Jahr, dass er sich von dem „Konzept einer Weiterentwicklung des demokratischen und sozialen Rechtsstaates zur sozialistischen Demokratie“ (Strw 35) abwende: „Die Unterstellung, dass die Gesellschaft insgesamt als eine Assoziation im großen vorgestellt werden kann, die über die Medien Recht und politische Macht auf sich selbst einwirkt, hat angesichts des Komplexitätsgrades funktional differenzierter Gesellschaften jede Plausibilität verloren“ (ebd.). Angesichts der Realitäten des marktgesteuerten Wirtschafts- und machtgesteuerten Verwaltungssystems sei eine holistische Vorstellung eines gesellschaftlichen Ganzen, dem die vergesellschafteten Individuen

¹⁹⁴ Während in der bürgerlichen Gesellschaft des 17. und 18. Jahrhunderts vorzugsweise private Salons den Treffpunkt und Veranstaltungsort einer diskutierenden Öffentlichkeit bildeten, stellen heutzutage vor allem audiovisuelle Medien den Rahmen der Öffentlichkeit dar. In seinem neuen Vorwort zum *Strukturwandel der Öffentlichkeit* von 1990 geht Habermas auf die weitreichenden Veränderungsprozesse der Kommunikationsformen ein, wie sie sich derzeit unter Bedingungen elektronischer Massenmedien herausbilden (vgl. Strw 27f.).

¹⁹⁵ Zur terminologischen Verschiebung ‚vom öffentlichen Raum zur Öffentlichkeit‘ bei Arendt und Habermas siehe insbesondere Benhabib (1998: 310ff.); Dies. (1995: 96ff.). Benhabib vertritt die Auffassung, dass Habermas in seiner Konzeption prozeduraler Öffentlichkeit die normative Begründung liefere, die Arendts Theorie mit ihrer angeblich unzureichenden Beachtung rechtlicher und politischer Institutionen vermissen lasse. Arendt bleibt so zwar das Verdienst, das Öffentliche als zentrale Kategorie politischer Theorie neu entdeckt zu haben, überzeugender für die Transformation des Öffentlichen in der Moderne sei jedoch, folgt man der Argumentation Benhabibs, Habermas’ kategoriale Entfaltung.

¹⁹⁶ Die hier vorgetragenen Einschätzungen knüpfen an das Buch über *Habermas und den Marxismus* von Friedrich Tomberg (2003) an. Zur Reduktion der radikalen Demokratie auf einen verständigungsorientierten Verfahrensmodus siehe etwa Tomberg (2003: 337ff.). Zur Verortung der Habermasschen Theorie in der Traditionen politischer Theorie schreibt Tomberg: „Mit der Forderung der Radikaldemokratie steht Habermas auf Seiten des Republikanismus. Aber dieser ist angesichts der unaufhebbarer Existenz der Subsysteme Geld und Macht nicht rein zu verwirklichen. Es sind daher Anleihen beim Liberalismus nötig, der die Wahrnehmung der subjektiven Rechte der Erfolgsorientierten einfor-

wie die Mitglieder einer umfassenden Organisation angehören, nicht mehr denkbar. Habermas orientiert sich nun, um seine Öffentlichkeitstheorie weiterzuentwickeln und den realpolitischen Bedingtheiten seit 1989 anzugleichen, an seiner zweistufigen Gesellschaftstheorie von System und Lebenswelt, wie er sie in seiner Theorie des kommunikativen Handelns dargelegt hat (vgl. TkH II: 173ff.).¹⁹⁷

Ähnlich einer Theorie der Gewaltenteilung zielt seine Öffentlichkeitstheorie darauf ab, im Prozess der demokratischen Legitimation die unterschiedlichen Gewalten der gesellschaftlichen Integration – zum einen die ‚Produktivkraft Kommunikation‘ für den Bereich der Lebenswelt und zum anderen die Gewalten der beiden Steuerungsressourcen des Systems, nämlich Geld und Macht – untereinander im Gleichgewicht zu halten. Der normative Anspruch der Öffentlichkeit respektive Volkssouveränität als Verfahren beschränkt sich fortan auf „die demokratische Eindämmung der kolonisierenden *Übergriffe* der Systemimperative auf lebensweltliche Bereiche“ (Strw 36). Denn, so formuliert Habermas seine Revision der Öffentlichkeitstheorie weiter aus, „wenn die Idee der Volkssouveränität auf hochkomplexe Gesellschaften noch realistisch Anwendung finden soll, muss sie von der konkretistischen Deutung einer Verkörperung in physisch anwesenden, partizipierenden und mitbestimmenden Gliedern eines Kollektivs abgelöst werden“ (ebd. 43).

Habermas fasst Öffentlichkeit nunmehr als *höherstufige Intersubjektivität* von Verständigungsprozessen auf, „die sich einerseits in der institutionalisierten Form von Beratungen in parlamentarischen Körperschaften sowie andererseits im Kommunikationsnetz politischer Öffentlichkeit vollziehen“ (EdA 288). Diese subjektlose Kommunikation, die Habermas innerhalb und außerhalb der politischen, auf Beschlussfassung programmierten Körperschaften verortet, bildeten Arenen, „in denen eine mehr oder weniger rationale Meinungs- und Willensbildung über gesamtgesellschaftlich relevante Themen und regelungsbedürftige Materien stattfinden kann“ (ebd.).¹⁹⁸

Es werden bei Habermas also zwei Formen von Öffentlichkeit unterschieden: „Zum einen die mehr oder weniger spontane, von schwachen Institutionen getragene politische Meinungs- und Willensbildung, zum anderen die demokratisch verfasste und

dert“ (ebd. 353).

¹⁹⁷ Zur Theorie kommunikativen Handelns bei Habermas siehe u.a. Honneth/Joas (1996) sowie Reese-Schäfer (1997).

¹⁹⁸ Habermas entwickelte in diesem Sinne mit Apel einen diskursethischen Ansatz (vgl. Habermas 1983), in dem davon ausgegangen wird, dass gesellschaftliche Konflikte über das Medium öffentlicher Argumentationen und Verhandlungen rational geregelt werden können. Er weist damit das einseitige liberalistische Modell zurück, das den ‚Ausgleich‘ unversöhnlich aufeinandertreffender Inte-

regulierte Öffentlichkeit“ (Bonacker 1997: 51). Öffentlichkeit als Verfahren bedeutet bei Habermas „das Zusammenspiel der institutionell verfassten politischen Willensbildung mit den spontanen, nicht-vermachteten Kommunikationsströmen einer nicht auf Beschlussfassung, sondern auf Entdeckung- und Problemlösung programmierten, in diesem Sinne *nicht-organisierten* Öffentlichkeit“ (Strw 43).

Die spontane und nicht-organisierte Öffentlichkeit verortet Habermas in den zivilgesellschaftlichen Assoziationen der Gesellschaft, wie sie sich aus den veränderten geschichtlichen Konstellationen gegenüber der ‚bürgerlichen Gesellschaft‘ der liberalen Tradition herausgebildet hätten.¹⁹⁹ Entgegen Hegels und Marx’ Zuschreibung der bürgerlichen Gesellschaft als System der Bedürfnisse, d.h. als marktwirtschaftliches System der gesellschaftlichen Arbeit und des Warenverkehrs, versteht Habermas die Zivilgesellschaft als einen intermediären Raum zwischen Staat und Ökonomie: „Was heute Zivilgesellschaft heißt, schließt nämlich die privatrechtlich konstituierte, über Arbeits-, Kapital- und Gütermärkte gesteuerte Ökonomie nicht mehr, wie noch bei Marx und im Marxismus, ein. Ihren institutionellen Kern bilden vielmehr jene nicht-staatlichen und nicht-ökonomischen Zusammenschlüsse und Assoziationen auf freiwilliger Basis, die die Kommunikationsstrukturen der Öffentlichkeit in der Gesellschaftskomponente der Lebenswelt verankern“ (FuG 443).

Die Zivilgesellschaft setze sich aus Vereinigungen, Organisationen und Bewegungen zusammen und bildet Habermas zufolge den Resonanzboden für die gesellschaftlichen Problemlagen, die in den privaten Lebensbereichen zum Ausdruck kommen. Den Kern der Zivilgesellschaft stelle ein Assoziationswesen dar, welches problemlösende Diskurse zu Fragen von allgemeinen Interessen institutionalisiere und die Diskurse dann gefiltert und lautverstärkend an die zweite Ebene der Öffentlichkeit, die rechtsstaatlich verfasste regulierte Öffentlichkeit, weiterleite (vgl. ebd.). Diese ideale Prozedur der Beratung und Beschlussfassung, breitet Habermas in seinem Modell einer ‚deliberativen Demokratie‘ weiter aus, wie später gezeigt werden wird, indem er seine Diskurstheorie und seine Theorie kommunikativen Handelns auf den politischen Bereich überträgt.

ressen als Ergebnis eines strategisch geführten Machtkampfes betrachtet.

¹⁹⁹ Habermas verweist auf Claus Offe und dessen Begriff der ‚Assoziationsverhältnisse‘ (vgl. Strw 45) sowie auf Andrew Arato und Jean Cohen, die für ihren Begriff der ‚civil society‘ an die in der Theorie des kommunikativen Handelns entworfene Architektur von System und Lebenswelt anknüpfen (vgl. ebd. 48).

2.3.3.3 Realpolitische Konzessionen

Habermas' Kritik der Moderne respektive seine kritische Gesellschaftsanalyse des Spätkapitalismus resultiert aus der Erkenntnis, dass die Krisenanfälligkeit, aber auch die Potentiale der Moderne darin liegen, dass die gemeinschafts- und identitätsbildenden Hintergrundüberzeugungen vormoderner Zeiten durch komplexe Prozesse der Säkularisierung, Rationalisierung und Pluralisierung abhanden gekommen sind (vgl. dazu Rödel u.a. 1989: 155ff.). Das geschwundene Potential „einer Sicherheit verheißenden Kultur, eines traditionellen Status der Person und eines transzendent garantierten Zusammenhangs des politischen Gemeinwesens“ (ebd. 155) gelte es nun aus eigener Kraft zu gründen. Dadurch, dass keine außerweltlichen, transzendenten Stützen der politischen Willensvereinheitlichung mehr zu Verfügung stünden, müssten menschliche Handlungen und die daraus resultierenden gesellschaftlichen Konflikte über „institutionalisierte Dauerprozesse wechselseitiger Verständigung“ (ebd.) koordiniert werden. Für Habermas stellt die Öffentlichkeit diesen Raum der diskursiven Konflikt- und Problemlösung dar und spielt eine besondere Rolle bei der Entfaltung kommunikativer Rationalität. Was in der modernen Gesellschaft als strittig oder richtig gilt, ist nicht mehr die Sache eines einzelnen Subjektes, sondern resultiere aus intersubjektiven Prozessen der Verständigung in rationalen Diskursen.²⁰⁰ Die Theorie der Moderne bei Habermas ist in diesem Sinne eine Theorie der Öffentlichkeit, Öffentlichkeit verstanden als Prozess kommunikativen Handelns, später übertragen auf seine Konzeption deliberativer Demokratie.

In seinen früheren Schriften wie dem theoretischen Teil der Untersuchung über *Student und Politik* (1961) formuliert Habermas in Anschluss an Franz Neumann: „Demokratie [...] ist nicht eine Staatsform wie irgendeine andere; ihr Wesen besteht vielmehr darin, dass sie die weitreichenden gesellschaftlichen Wandlungen vollstreckt, die die Freiheit der Menschen steigern und am Ende vielleicht ganz herstellen können. Demokratie arbeitet an der Selbstbestimmung der Menschheit, und erst wenn diese wirklich ist, ist jene wahr. Politische Beteiligung wird dann mit Selbstbestimmung identisch sein“ (StuP 15). Im Verlauf der Werkgeschichte der Habermasschen Gesellschaftstheorie hat sich der Stellenwert von Öffentlichkeit und Demokratie allerdings deutlich verschoben und mündete in einer normativen Ernüchterung oder,

²⁰⁰ Der konflikt- resp. konsenstheoretische Aspekt der Habermasschen Theorie wird bei Bonacker (1997: 27ff.) herausgearbeitet.

wie seine Nachfolger der kritischen Theorie bekunden, in einer „realpolitischen Konzession kritischer Theorie“ (Rödel u.a. 1989: 155ff.).

Entgegen seiner früheren Identifizierung von Selbstbestimmung und Demokratie werde in der Theorie des kommunikativen Handelns Demokratie nicht mehr verstanden „als ein auf *alle* gesellschaftliche Problemlagen angewendeter *Verständigungsprozess* in *Permanenz*“ (ebd. 157). Entgegen der älteren kritischen Theorie, welche die politische Herrschaftsform des Spätkapitalismus als entfesselte Zweckrationalität, als übermächtiges System interpretierte (vgl. Horkheimer/Adorno 1995), entfaltet Habermas seine Theorie der Dualität der gesellschaftlichen Sphären: In der einen Sphäre dominiere die systemische Integration und die Mechanismen von Geld und Macht, in der anderen Sphäre der Lebenswelt, der Privatsphäre und der nicht-institutionalisierten Öffentlichkeit, dominiere die kommunikative Integration (vgl. Tkh II: 173ff.).

Gegenüber der kritischen Theorie Horkheimer und Adornos, welche die Diagnose der totalen Verdinglichung der Gesellschaft zu einer eher negativ-pessimistischen Sichtweise des Handlungsvermögens der Menschen führte, stellt Habermas der Dominanz von Bürokratie und Wirtschaft in der Moderne eine weitere Handlungssphäre gegenüber, die eine Veränderbarkeit der gesellschaftlichen Verhältnisse überhaupt denkbar macht und ermöglicht. Zwar seien die Kolonisierungstendenzen der systemischen Bereiche auf die Lebenswelt zu kritisieren und einzugrenzen, so Habermas, jedoch beruhe das Verhältnis der zwei gesellschaftlichen Sphären auf einer wechselseitigen Verständigungsleistung. So wie die Lebenswelt auf die materielle Reproduktion der systemischen Bereiche Staat (respektive Bürokratie) und Ökonomie angewiesen seien, erhielten wiederum diese ihre Legitimations- und sozialen und kulturellen Handlungsbezüge aus der Sphäre der Lebenswelt (vgl. dazu Bonacker 1997: 34ff.).

Entgegen Vorwürfen der totalen Verdinglichung und Entfremdung der Lebensverhältnisse betont Habermas, dass die systemische Integration von Wirtschaft und Verwaltung ihre eigene Logik und Sachangemessenheit habe, jedoch auf die Gesellschaftssphäre übergreife, gewissermaßen imperiale und hegemoniale Tendenzen zeige. Das bedeutet, Habermas pflegt nicht den Anspruch, einen gesellschaftlichen Gegenentwurf zu liefern, der frei von jeglicher Verdinglichung ist. Er sucht auch nicht, etwa wie Arendt, nach einem Begriff von Politik, der sich von einem neuzeitlichen Verständnis von Politik als staatlicher Herrschaftssphäre abwendet, wie anfangs die-

ses Kapitels über *moderne Öffentlichkeitstheorien* dargelegt wurde. In eher liberalistischer Absicht formuliert Habermas eine Trennung der gesellschaftlichen Teilbereiche.

In Analogie zu einer Separierung des Öffentlichen vom Privaten, die Habermas zuvor an der Öffentlichkeitsauffassung von Arendt beanstandet hat, sieht er nun die Aufgabe der Politik respektive der Demokratie darin, eine Art Sicherheitszaun zwischen System und Lebenswelt zu errichten. Mit dieser Barriere sollen die Ansprüche und Mechanismen von Wirtschaft (Markt) und Staat (Verwaltung) ihre Grenzen finden. Anders als bei Arendt, die den Bereich des Gesellschaftlichen mit seinem Konformitätscharakter für das Verschwinden der politischen Öffentlichkeit mitverantwortlich macht und in diesem Sinne für eine Unterscheidung des Politisch-Öffentlichen vom Privaten plädiert, verteidigt Habermas die Sphäre der *Zivilgesellschaft* als eine nicht eindeutig zuordnungsbar Sphäre zwischen dem Öffentlichen und dem Privaten. Der Zivilgesellschaft fällt in Habermas' Öffentlichkeitstheorie die Aufgabe des Verständigungsorientierten, des Solidarischen und Kooperativen zu (vgl. FuG 435ff.), was umgekehrt bedeutet, dass Wirtschaft und politische Verwaltung aus der Zumutung und der Verantwortung demokratischer Verständigung entlassen werden. So schreiben Rödel u.a. in Anbetracht der realpolitischen Zugeständnisse von Habermas: „Ähnlich wie der Sozialstaat die destruktive Dynamik des Kapitalismus bändigen, aber nicht aufheben sollte, soll nun Demokratie den Imperialismus des Systems begrenzen“ (Rödel u.a. 1989: 159).²⁰¹

Während Arendt in ihrer Öffentlichkeits- und Handlungstheorie an einer *face-to-face* Kommunikation festhält, d.h. die physische Anwesenheit der Menschen zur Möglichkeitsbedingung politischen Handelns erhebt, verlagert Habermas die Öffentlichkeit auf anonymisierte Verfahren und abstrahiert von den konkret handelnden Menschen. An die Stelle eines öffentlichen Raumes, der sich zwischen den Menschen konstituiert, die sich in ihrer Persönlichkeit zu erkennen geben und verantwortlich in den öffentlichen Raum einbringen, tritt bei Habermas die Öffentlichkeit als ein Medium von Kommunikationsprozessen, die, ebenso wie die technische Erneuerung

²⁰¹ In diesem Sinne bemerkt selbst Habermas: „So ist die Kehrseite eines halbwegs erfolgreichen Sozialstaates jene Massendemokratie, die Züge eines administrativ *gesteuerten* Legitimationsprozesses annimmt. Auf der programmatischen Ebene entspricht dem die Resignation – sowohl das Sich-Abfinden mit dem Skandal eines vom Arbeitsmarkt verhängten Naturschicksals wie auch der Verzicht auf radikale Demokratie“ (Habermas 1989: 24).

dieser Zeit des *Worldwide Web*, netzwerkartig strukturiert sind und somit potentiell grenzenlos sein können.

Habermas findet mit seiner Öffentlichkeitstheorie möglicherweise Anschluss an den technischen Fortschritt und die grenzüberschreitenden Prozesse ökonomischer Globalisierung dieser Zeit, verliert jedoch, so wird hier die These vertreten, den Blick für die Bedingungen der Möglichkeit partizipatorischer Politik. Während Arendt angesichts des Phänomens der ‚Weltentfremdung‘ – gegenwärtig unter der Terminologie der Globalisierung gefasst – bestrebt ist, ein alternatives, kritisches Öffentlichkeits- und Politikverständnis zu liefern, kommt es Habermas darauf an, Verfahren zur Einhegung der Steuerungsmechanismen von Wirtschaft (Geld) und Staat (Macht) zu finden. Seine ‚realpolitischen Zugeständnisse‘ führen letztlich zur Einschränkung des partizipatorischen Gehalts seiner Öffentlichkeitstheorie, denn sowohl die politische Sphäre des Staates als auch der ökonomische Bereich sind aus der Handlungsmacht der Menschen ausgenommen, die sich nur noch auf den Bereich der Zivilgesellschaft und des kommunikativen Handelns erstreckt.

Für das weitere systematische Vorgehen bedeutet das, dass Habermas’ Konzeption prozeduraler Öffentlichkeit und deliberativer Demokratie im Kapitel über *moderne Demokratietheorien* (III.) den ‚prozeduralen Demokratietheorien‘ zugeordnet wird und vorzugsweise die Öffentlichkeitstheorien von Dewey und Arendt als Vorläufer einer Theorie deliberativer Politik in partizipatorischer Absicht aufgefasst werden.

3. Zwischenresümee

Was konnte nun aus der Befassung mit den unterschiedlichen Aspekten politischer Öffentlichkeit gewonnen werden? Moderne Öffentlichkeit ist grundlegend durch Widersprüchlichkeit und Konflikte gekennzeichnet. Auf diese Krisen- und Konflikthaftigkeit sind unterschiedliche theoretische Antworten und Handlungsalternativen zu finden, die zunächst in der Hinsicht zu differenzieren sind, ob sie eine beratende Öffentlichkeit grundsätzlich ablehnen, wie dies in der dezisionistischen Lehre von Politik der Fall ist, oder ob Beratung als prinzipielles Element von Öffentlichkeit vorgesehen ist und einer politischen Entscheidungsfindung und Konfliktlösung vorausgeht. Dezisionistische Liberalismuskritik negiert nicht nur das Parlament als politisch institutionalisiertes Beratungsorgan, sondern identifiziert Demokratie mit Dik-

tatur und reduziert die Souveränität des Volkes auf einen reinen Akklamationsakt zur plebiszitären Legitimierung eines Führers. Diente dieses Politikverständnis einer Ermächtigung der Exekutive, intendiert deliberative Politik die politische Handlungsermächtigung aller Menschen.

In einer ‚Kritik der Öffentlichkeit als Herrschaftssphäre‘ wird sich mit Rekurs auf Arendt für ein Politik- und Öffentlichkeitsverständnis ausgesprochen, das auf Herrschaftsfreiheit abzielt und den Sinn von Politik in der Gründung politischer Freiheit verortet. Ein öffentlicher Raum politischer Freiheit kann sich dann erschließen, wenn Menschen zusammenkommen, um gemeinsam zu handeln. Mit dem Postulat von politischer Freiheit als Macht zu Handeln weist Arendt über ein negatives, individualistisches Freiheitsverständnis hinaus, für das ein passives Sich-Verhalten genügend erscheint. Sie plädiert dagegen für einen positiven Begriff von Freiheit und hebt das Machtpotential politischen Handelns gegenüber dem instrumentellen Charakter der Gewalt hervor.

Wie bereits anhand des demokratischen Beratungstypus‘ der Aufklärungsphilosophie von Kant dargelegt wurde, sind gesellschaftliche Konflikte eine grundlegende Konstante für das menschliche Zusammenleben und es kommt darauf an, eine Umgangsweise mit Konflikten zu finden, die gegenüber Herrschaft, Gewalt und Zwang auf demokratische Konfliktlösungsformen setzt. Hierfür gilt es einen Begriff von Macht in den Vordergrund zu stellen, der die Erfahrung aufgreift, was Macht als Verständigung gemeinsamen Handelns gegenüber einem individualistischen Heroismus stummer Gewalt bewirken kann.

Arendts Herrschaftskritik richtet sich auf die Beziehung zwischen Staat und Gesellschaft. Sie lehnt nicht nur ein Politikverständnis ab, das Politik mit Staat entweder im Sinne des Hobbesschen Leviathan oder Schmitts Vorstellung eines ‚starken Staates‘ identifiziert, sondern beanstandet auch den Bereich des Gesellschaftlichen in seiner instrumentellen Formiertheit der Zweck-Mittel-Rationalität und der Reduzierung des Handlungsverständnisses auf ein Herstellen oder Sich-Verhalten.

Dem Verständnis der Öffentlichkeit als Herrschaftssphäre – staatlicher Gewalt oder der Herrschaft des Niemand – setzt sie die Auffassung einer ‚Öffentlichkeit als Zwischenraum‘ gegenüber. In Auseinandersetzung mit Heideggers Begriff des ‚In-der-Welt-sein‘ wird Welt und Öffentlichkeit bei Arendt zu einem durch gemeinsames Handeln geprägten ‚Zwischenraum‘. Arendt bestimmt das Politische nicht identitätstheoretisch bezogen auf ein Volk oder eine Nation, sondern verortet das Öffentlich-

Politische strukturell zwischen den Menschen. Durch ihr Postulat einer ‚uns gemeinsamen Welt‘ eröffnet sich die Perspektive einer Welt-Öffentlichkeit, an und in der alle Menschen partizipieren können. Damit sind neue Politikformen denkbar, die nicht mehr nationalstaatlich oder auf ein Staatsbürgertum begrenzt, sondern perspektivisch auf eine gemeinsame Öffentlichkeit, das gemeinsame Dritte der Welt hin orientiert sind.

Arendts handlungstheoretischer Ansatz von Politik und Öffentlichkeit konnte durch die partizipatorischen Öffentlichkeitstheorien von Dewey und Habermas ergänzt und einer kritischen Betrachtung unterzogen werden. Mit der Rekonstruktion der Öffentlichkeitstheorie des US-amerikanischen Pragmatismus von Dewey sowie der Konzeption einer ‚Öffentlichkeit als Verfahren‘ bei Habermas wurden Öffentlichkeitstheorien hinzugezogen, die ‚Öffentlichkeit als Prozess‘ verstehen und auf politische Beteiligung setzen. Trotz aller Differenzen haben partizipatorische Öffentlichkeitstheorien gemeinsam, dass sie in herrschaftskritischer Absicht verfasst sind und ein instrumentelles, strategisches Verständnis von politischer Öffentlichkeit ablehnen. Gegenüber Prozesslogiken, etwa Natur- oder Marktgesetzmäßigkeiten, die sich scheinbar politischem Handeln und Eingreifen entziehen, resultiert die Prozesshaftigkeit eines partizipatorischen Verständnisses von Öffentlichkeit aus dem Offenheitscharakter des demokratischen Prozesses, der weder exklusiv noch endgültig abgeschlossen sein kann.

Für Dewey schließt Öffentlichkeit nicht nur die Beteiligten einer Handlung, sondern gleichermaßen die im weitesten Sinne Handlungsbetroffenen ein. Demokratie ist in dieser Öffentlichkeitsauffassung nicht als Mittel zur Erreichung eines Zweckes zu begreifen, etwa als formales Verfahren der Mehrheitsregel, sondern als Lebensform. Anders als Habermas, der aufgrund der Komplexität moderner gesellschaftlicher Verhältnisse Öffentlichkeit an Verfahren bindet und von den konkret handelnden Menschen abstrahiert, setzt Dewey auf kontextbezogene Handlungs-, Lern- und Beratungsprozessen in ‚*local communities*‘. Angesichts der Realitäten des marktgesteuerten Wirtschaftssystems und des machtgesteuerten Verwaltungssystems ist für Habermas eine holistische Vorstellung des gesellschaftlichen Ganzen nicht mehr denkbar. Er macht Zugeständnisse gegenüber dem, was er als gegebene Realität akzeptiert und schränkt damit die Forderung von demokratischer Öffentlichkeit als politische Beteiligung aller, die er noch in seinen früheren Schriften verteidigt hat, ein. Für ein partizipatorisches Verständnis deliberativer Politik bedeutet das, dass Habermas’

Konzeption einer ‚Öffentlichkeit als Verfahren‘ und deliberativer Demokratie in der weiteren Systematisierung den ‚prozeduralen Demokratietheorien‘ zugeordnet wird. Die Unterteilung der Strukturelemente moderner politischer Öffentlichkeit korrespondiert mit der idealtypischen Systematisierung von Beratungstypen – Elite-Herrschaft, Dialog-Zwischenraum und demokratischer Prozess – wie sie im Kapitel über *Philosophie und Politik* (I.) vorgenommen wurde. Im nächsten Kapitel über *moderne Demokratietheorien* (III.) wird diese Systematik strukturell weitergeführt. Zunächst wird auf die Sphäre der zivilen Gesellschaft eingegangen, wie sie bereits bei Dewey und Habermas thematisiert wird. Wurde in dem Verständnis einer ‚Öffentlichkeit als Herrschaftssphäre‘ eine Konzeption von Staat als autoritärer, über der Gesellschaft thronender ‚starker Staat‘ abgelehnt, gilt es sich in den folgenden Ausführungen einem anderen Staatsverständnis zu nähern. Auch auf die Problematik gesellschaftlichen Antagonismus‘ und hegemonialen Kräfteverhältnissen sowie der daraus resultierenden Konflikthaftigkeit des Öffentlichen wird weiter einzugehen sein.

III. Moderne Demokratietheorien

Wurde bislang auf die Grundlegung und Konsequenzen des Öffentlichkeitsbegriffes für ein Demokratieverständnis verwiesen, wird nun ‚Demokratie‘ zentral. Korrespondierend mit der Krise moderner Öffentlichkeit respektive mit ihren ‚Aporien‘ sind diskrepante Zustandsbeschreibungen der modernen Demokratie zu konstatieren. Während die einen nach den politischen Umbrüchen von 1989/90 den ‚Triumph liberaler Demokratien‘ (vgl. Fukuyama 1992) verkünden, sehen andere die bürgerliche Demokratie westlich-liberalen Zuschnitts in einer Krisensituation (vgl. Hobsbawm 2000).

Seit dem Ende der realsozialistischen Staaten erlangen diverse Konzeptionen einer ‚zivilen Gesellschaft‘ an Popularität und dienen in der vorherrschenden Demokratiedebatte als normativer Bezugspunkt und Reflexionsbegriff, an dem liberale Demokratien gemessen werden sollen (vgl. dazu Klein 2001: 26).²⁰² In einer Auseinandersetzung mit dem Verhältnis von ‚Öffentlichkeit und ziviler Gesellschaft‘ (1.) wird sich deshalb in einem Exkurs zunächst der begriffsgeschichtliche Bedeutungswandel von ‚bürgerlichen Gesellschaft‘ und ‚liberaler Demokratie‘ vergegenwärtigt (1.1). Daran schließen sich die Ausführungen über die unterschiedlichen Entwürfe einer ‚zivilen Gesellschaft‘ an (1.2). Exemplarisch werden hierfür Gramscis Differenzierung der *società civile* von der politischen Gesellschaft, Walzers Vorstellung einer *civil society* als soziales Projekt sowie die Auffassungen einer pluralen Zivilgesellschaft in Rekurs auf die Öffentlichkeitstheorien von Arendt und Habermas herangezogen. In einer Zwischenbetrachtung (1.3) werden die Differenzen einer stärker staatstheoretisch fundierten Konzeption der zivilen Gesellschaft, wie sie die gramscianische Position begründet, gegenüber den normativen Öffentlichkeitstheorien der Zivilgesellschaft, etwa bei Habermas, akzentuiert und die Relevanz für die Debatte deliberativer Demokratie herausgestellt.

Die Auseinandersetzung mit diversen Konzeptionen ziviler Gesellschaft dient lediglich einer gesellschaftstheoretischen Fundierung von Demokratie, um das Verhältnis zwischen Staat, Öffentlichkeit und Demokratie auszuloten. Zentral für die Diskussion deliberativer Politik ist vielmehr die systematische Differenzierung ‚moderner

²⁰² Zum politiktheoretischen Diskurs der Zivilgesellschaftsdebatte siehe insbesondere die Dissertation von Ansgar Klein (2001). Den Diskursbegriff verwendet er, wie er selbst betont, in konzeptionell unambitionierter Weise. Er bezeichne schlicht den argumentativen Begriffsgebrauch von Zivilgesell-

demokratiethoretischer Ansätze' (2.), die auf der Basis ihrer handlungstheoretischen Grundlagen und ihrem Verhältnis zu politischer Deliberation analysiert und voneinander abgegrenzt werden: Die ‚entscheidungsorientierten Demokratietheorien‘ (2.1) legen Gewicht auf den politischen Abstimmungs- und Entscheidungsprozess und sehen, wenn überhaupt, dann nur eine eingeschränkte politische Beratung vor. Die ‚kontextbezogenen Demokratietheorien‘ (2.2) setzen gegenüber den entscheidungsorientierten Varianten auf die konstitutiven Voraussetzungen von Demokratie. Sie gehen von der jeweiligen Handlungspraxis der Menschen aus, vernachlässigen jedoch in ihrer partikularen Betrachtungsweise den Blick auf das gemeinsame Ganze. Die dritte demokratiethoretische Variante bilden wiederum solche Konzeptionen, die zwar den politischen Meinungs- und Willensbildungsprozess der BürgerInnen stark gewichten und auf Deliberation der BürgerInnen setzen, allerdings in ihrer Vorstellung des öffentlichen Vernunftgebrauchs den institutionellen Verfahrensscharakter des Politischen fokussieren, anstatt eine konkrete politische Beteiligung der Menschen einzufordern. In der Regel werden diese demokratiethoretischen Ansätze dem Paradigma deliberativer Demokratie zugeordnet, hier jedoch unter den Terminus ‚prozedurale Demokratietheorien‘ (2.3) gefasst, da es ihnen an entscheidenden Elementen einer Theorie der Deliberation und politischer Partizipation, wie sie hier in eigener systematischer Absicht anvisiert wird, ermangelt.

1. Demokratie: Öffentlichkeit und zivile Gesellschaft

Um zu einer Systematisierung moderner demokratiethoretischer Ansätze und der Bedeutung des neuen Paradigmas deliberativer Demokratie zu gelangen, muss sich zunächst vergewissert werden, in welcher Situation sich die bürgerlich-liberalen Demokratien gegenwärtig befinden. Es bedarf einer gesellschaftstheoretischen Fundierung von Demokratie, die zur Zeit vor allem in der Zivilgesellschaftsdebatte zu finden ist.²⁰³

schaft und dessen ausdifferenzierte Bezüge (vgl. Klein 2001: 15).

²⁰³ Zeitgleich mit dem Erstarken der Debatte um zivile Gesellschaft proklamierten Ulrich Rödel, Günter Frankenberg und Helmuth Dubiel die ‚demokratische Frage‘ als *den* Bezugspunkt der modernen politischen Problemkonstellationen des 20. Jahrhunderts und als eine Antwort auf die soziale Frage, welche die gesellschaftlichen Auseinandersetzungen des 19. Jahrhunderts bestimmt hätte (vgl. Rödel u.a. 1989: 7).

Stellvertretend für die derzeitige Zustandsbeschreibung liberaler Demokratien wird gemeinhin auf die referentiellen Antipoden Francis Fukuyama und Eric Hobsbawm verwiesen, die das Spannungsverhältnis von „Triumph und Krise“ der liberalen Demokratien aufzeigten (vgl. Saage 1998: 23). Die Diagnosen über den Zustand und die Zukunftsaussichten der liberalen Demokratien am Ende des 20. Jahrhunderts könnten dabei nicht gegensätzlicher ausfallen, als es in diesen beiden historischen Gesellschaftsanalysen der Fall ist.

Als nach den gesellschaftlichen Ereignissen und politischen Umbrüchen von 1989/90 die real-sozialistische Systemalternative zur bürgerlich-liberalen Repräsentativdemokratie zerfiel, nahm Fukuyama dies zum Anlass, den universalgeschichtlichen Triumph der liberalen Demokratie zu verkünden: „Von Lateinamerika bis Osteuropa, von der Sowjetunion bis zum Nahen Osten und Asien sind vermeintlich starke Regierungen in den letzten drei Jahrzehnten gescheitert. Sie haben zwar nicht in allen Fällen stabilen liberalen Demokratien Platz gemacht, aber die liberale Demokratie bleibt das einzige klar umrissene politische Ziel, das den unterschiedlichen Regionen und Kulturen rund um die Welt gemeinsam vor Augen steht“ (Fukuyama 1992: 14). Fukuyama vertritt dabei die These – die empirisch allerdings bislang nicht haltbar ist – dass der Vormarsch der liberalen Demokratie mit einer weltweiten Ausbreitung des marktwirtschaftlichen Wohlstandes einhergehe und attestiert dem seiner Ansicht nach auf den Prinzipien von Freiheit und Gleichheit beruhenden Herrschaftssystem der liberalen Demokratie einen alternativlosen historischen Vorrang (vgl. ebd.).²⁰⁴

Im Kontrast zu dieser Prognose sieht der Historiker Hobsbawm das „Goldene Zeitalter“ der liberalen Demokratie auf die kurze Zeitspanne von Anfang der 1950er bis Anfang der 1970er Jahre beschränkt und somit gleichsam als beendet an (vgl. Hobsbawm 2000: 324ff.). Demographische und ökologische Probleme, eine weltweit zunehmende soziale Ungleichheit sowie eine politisch kaum kontrollierbare Weltwirtschaft gelten für ihn als Anzeichen für die Problemlagen, in der sich die liberalen Demokratien derzeit befinden. Die Schwächen des Nationalstaates angesichts der weltwirtschaftlichen Dynamik wie auch der Bedeutungszuwachs supranationaler Institutionen, die ebenfalls eine nationalstaatlich demokratische Verfasstheit aushöhlten, deuteten auf eine Krisensituation und auf einen Wandel der Demokratie, d.h. der demokratischen Institutionen hin (vgl. ebd. 688ff.; 711).

²⁰⁴ Zur Gegenargumentation siehe vor allem Perry Anderson (1993:125ff.).

Mit der Einschätzung von Hobsbawm und in Hinblick auf die gegenwärtige Verfasstheit liberaler Demokratien lässt sich das von Fukuyama hypostasierte Gleichgewicht von Freiheit und Gleichheit, Liberalismus und Demokratie grundsätzlich hinterfragen.²⁰⁵ Die liberalen Demokratien weisen ein inneres Spannungsverhältnis zwischen den Prinzipien liberaler individueller Freiheit und demokratischer Gleichheit auf. Von Anbeginn an zeichnete sich die parlamentarisch-repräsentative Demokratie durch eine elitendemokratische Verfasstheit aus, die das bürgerschaftliche Selbstvertrauen und die Möglichkeiten demokratischer Selbstbestimmung unterminierte.²⁰⁶ Die Folge ist, „die Strukturen politischer Willensbildung und Entscheidungsfindung sind vermachtet und kooperativ geschlossen“ (Klein 2001: 28).²⁰⁷

Mit dem Zusammenbruch der als solche bezeichneten realsozialistischen Staaten trat verstärkt die Debatte der Zivilgesellschaft in den Mittelpunkt politiktheoretischer Auseinandersetzungen. Mit dem Stichwort der Zivilgesellschaft verband sich die Hoffnung auf eine demokratische Selbstbestimmung der Gesellschaft ‚von unten‘ gegen das bürokratische System der politischen Apparate (vgl. dazu Goldschmidt/Mies 1995: 7).²⁰⁸ Die Erwartung ging mit einem vagen Bewusstsein, oder

²⁰⁵ Die Antworten und Kritiken auf die inneren Widersprüche der liberalen Demokratie sowie der Differenz zwischen demokratischen Idealen und Normen und der Realität der formellen Demokratie (Verfassungsnorm und Verfassungswirklichkeit) fallen in der bundesrepublikanischen Debatte sehr unterschiedlich aus. Stellvertretend können die Positionen der Entwicklung eines formell demokratischen zu einem sozialen Rechtsstaat von Wolfgang Abendroth und der Involutionstheorie der Demokratie von Johannes Agnoli angeführt werden: „Sah Abendroth im Grundgesetz die normative Grundlage, von der aus über die Realisierung der sozialstaatlichen Daseinsvorsorge das Ziel eines demokratischen Sozialismus zu erreichen war, so betonte Agnoli, dass eine solche Strategie sich ohne weiteres in eine neue, modernisierte Herrschaftsstrategie des sozialen Friedens einfügte“ (Demirovic 1997: 31). Siehe dazu Abendroth (1966); Ders. (1967) sowie Agnoli (1990).

²⁰⁶ Wie Polanyi bemerkte, konnte sich die liberale Demokratie erst herausbilden, als die Trennung von Staat und marktwirtschaftlicher Gesellschaft in der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft weitgehend vollzogen war, die grundlegende kapitalistische Verfasstheit also von einer politischen Demokratie nicht mehr in Frage gestellt werden konnte (vgl. Polanyi 1978: 297ff.).

²⁰⁷ Dubiel zufolge sind es genau diese Problemlagen, die einen internen Erosionsprozess, d.h. eine zunehmende demokratische Enthaltensamkeit der BürgerInnen sowie eine Verschärfung sozialer Ungleichheiten samt der daraus resultierenden gesellschaftlichen Konflikte liberaler Demokratien befördern (vgl. Dubiel 1994: 96).

²⁰⁸ „Während es in den USA [in der kommunitaristischen Debatte um eine *civil society*, B.L.] vornehmlich um die Kritik an den sozial desintegrativen und entpolitisierten Tendenzen einer entfesselten kapitalistischen Marktökonomie und um den Versuch geht, die normativen und ethischen Prinzipien eines demokratischen Gemeinwesens philosophisch wieder zu begründen, stand in Osteuropa die Kritik an einer parteibürokratisch verstaatlichten Gesellschaft im Vordergrund“ (Hirsch 1992: 43). In der Bundesrepublik ist die Zivilgesellschaftsdebatte stark mit dem Zerschlagen linker Überzeugungen und Orientierungen verknüpft und wird als eine Art Ersatzformel für eine reformistische politische Orientierung verwendet. Mit dieser Debatte verbindet sich deshalb „nicht nur die Verabschiedung von radikaler Kapitalismuskritik, sondern auch der Verzicht auf Utopien und die entschlossene Hinwendung zum realpolitisch Machbaren: Sicherung und Ausbau der bestehenden, liberal-kapitalistischen Demokratie, also ein ‚Liberalismus der Erschöpften‘ (Narr)“ (ebd. 44). Die Debatte hierzulande wurde wohl deshalb im Wesentlichen abstrakt und ideengeschichtlich, d.h. unter weitgehender Ausblendung

besser gesagt, der Annahme einher, am Ende einer Epoche angekommen zu sein. So verweisen in der politischen Theorie Begriffe und Zustandsbeschreibungen der gesellschaftlichen Verhältnisse wie *postindustriell*, *postmodern* oder *postfordistisch* auf den Umstand, dass die ‚Moderne‘ aus Sicht vieler und in vielerlei Hinsicht alt geworden sei (vgl. ebd.). Cohen und Arato formulieren in dieser Hinsicht in ihrem Standardwerk über *Civil Society and Political Theory* bezugnehmend auf die Transformationsthese Polanyis: “We are on the threshold of yet another great transformation of the self-understanding of modern societies” (Cohen/Arato 1992: 1).²⁰⁹ Mit dem Begriffsgebrauch der ‚Zivilgesellschaft‘ sei insofern die Suche nach Möglichkeiten einer Ausdehnung des bürgerschaftlichen Engagements und eine Kritik an den Grenzen der eliten- und konkurrenzdemokratischen Verfasstheit liberaler Demokratien untrennbar verbunden (vgl. Klein 2001: 271).²¹⁰

Zur Problemorientierung in Hinblick auf die Debatte um zivile Gesellschaft wird sich in einem Exkurs zunächst die begriffsgeschichtliche Veränderung von ‚bürgerlicher Gesellschaft‘ und ‚liberaler Demokratie‘ vergegenwärtigt. Ein Einblick in die Begriffsgeschichte kann verdeutlichen, wie gesellschaftshistorische Veränderungen einen Begriffswandel mit sich bringen, sowie umgekehrt, sich im Zuge von Begriffsübersetzungen ein Sinnes- und Bedeutungswandel ergeben kann.

1.1 Exkurs: Bürgerliche Gesellschaft und liberale Demokratie

Dem politischen Diskurs über ‚Zivilgesellschaft‘ geht eine lange und wechselvolle Geschichte voraus. Der Terminus der ‚Zivilgesellschaft‘ oder auch ‚Bürgergesellschaft‘ nimmt die komplexe Bedeutungen des Begriffes der ‚bürgerlichen Gesellschaft‘ auf, in den die besonderen politischen, gesellschaftlichen und kulturellen

materieller Strukturen und Entwicklungstendenzen der bestehenden Gesellschaft geführt.

²⁰⁹ Laut Cohen/Arato wurden solche politiktheoretischen Debatten der letzten Jahrzehnte, wie etwa die Liberalismus-Kommunitarismusdebatte oder der Konflikt zwischen den VertreterInnen eines neoliberalen gegenüber eines sozialstaatlichen Paradigmas, unter das Theorem der Zivilgesellschaft subsumiert. Dahingehend wurde die Grundunterscheidung zwischen einem elitären und einem partizipatorischen Demokratieverständnis innerhalb der derzeitigen Politiktheorie in abgewandelter Form reflektiert (vgl. Cohen/Arato 1992: 4ff.).

²¹⁰ Demenrsprechend schreibt Dubiel: „Im Zuge dieser historischen Entwicklung wird die Zivilgesellschaft zu einem gegenüber der institutionellen Realität der westlichen Konkurrenzdemokratien abstraktifizierten normativen Konzept“ (Dubiel 1994: 94). Der Begriff der zivilen Gesellschaft enthalte „kontrafaktische Normbestände, wie z.B. die ungeteilte Gewährleistung von Bürger- und Menschenrechten, die Garantie der öffentlichen Sphäre durch institutionalisierte Kommunikationsfreiheiten etc.“ (ebd.), die quasi den Status einer regulativen Idee der liberalen Demokratie erlangen, „an der sich ihre institutionelle Realität ständig messen lassen muss“ (ebd.).

Zeitverhältnisse hineinspielen und in deren Rahmen sich die Bedeutungen wandeln (vgl. dazu Klein 2001: 19).

Die römische *societas civilis* bedeutete als Übersetzung des griechisch-aristotelischen Begriffs *koinonia politike* soviel wie die ‚politische Gesellschaft‘, die sich von natürlichen, vor-staatlichen bzw. vor-politischen Gesellschaftsformen wie Familie, Stamm etc. unterschied und im antiken Staat die *polis* respektive *civitas* umfasste (vgl. dazu Goldschmidt/Mies 1995: 8). *Polis* kann dementsprechend nicht nur als der begriffliche Ursprung des Politischen als Gegenbild des privaten Haushaltes, des *oikos*, verstanden werden, sondern das besondere an der antiken Struktur der politischen Gesellschaft war ihre Identifikation der politischen und der bürgerlichen Gesellschaft. Die Bürger der *polis* – allerdings ein sehr exklusiver kleiner Kreis, der Sklaven, Frauen, Kinder und Metöken ausschloss – regelten ihre gemeinsamen Angelegenheiten, die *res publica*, selbst und unmittelbar. Diese Gesellschaftsform beruhte auf der historischen Tatsache, dass die gesellschaftliche Stellung, d.h. der Status der Individuen und ihr politischer Rang identisch waren.²¹¹ Bemerkenswert an diesem klassischen Verständnis von Politik ist, dass sich von der Antike bis in die Neuzeit eine Trennung von *societas civilis* und Staat, d.h. von bürgerlicher Gesellschaft und Staat, nicht nachweisen lässt.²¹²

Die Auffassung der Gesellschaftsform als *societas civilis* prägte die alteuropäische politische Philosophie bis in die Neuzeit. Veränderung erfuhr dieses Gesellschafts- und Politikverständnis erst im Zuge der großen gesellschaftlichen Umbrüche, der Revolutionen des 18. und 19. Jahrhunderts. Die gesellschaftlichen Veränderungen, die mit den Revolutionen einhergingen, fanden fortan in dem Begriff der ‚bürgerlichen Gesellschaft‘, wie er durch Hegels Rechtsphilosophie geprägt und später von Marx umgedeutet wurde, ihren Ausdruck. Die ‚bürgerliche Gesellschaft‘ ist nunmehr dominiert durch die ökonomische Sphäre, d.h. Menschen geben ihren Staatsbürgerstatus, des *citoyen*, zu Gunsten des unpolitischen Bürgerstatus, des *bourgeois*, auf. Die Verwaltung der politischen Angelegenheiten fallen dem Staate zu, der im gleichen Zuge den Schutz der Gesellschaftsmitglieder garantieren soll, wobei die BürgerInnen aufgrund dieser Freiheitsgewährung und -sicherung das Gewalt- und Herr-

²¹¹ So bemerkt etwa Arendt, dass seit Herodot als *polis* jede griechische Stadt galt, in der es eine Unterscheidung in Herrscher und Beherrschte nicht gab (vgl. ÜR 35).

²¹² Mit Hegel beginnt die wirkungsgeschichtlich folgenreiche Trennung zwischen bürgerlicher Gesellschaft und dem Staat. Der englische Begriff der *civil society* geht wohl auf Adam Ferguson zurück. Zur Begriffsgeschichte der ‚bürgerlichen Gesellschaft‘ siehe Riedel (1975: 719ff.).

schaftsmonopol an den Staat abtreten. Die ‚bürgerliche Gesellschaft‘ wird somit zum Ausdruck einer entpolitisierten, ökonomischen und als kapitalistische zugleich marktwirtschaftlich basierten Gesellschaft.²¹³

Im 18. und 19. Jahrhundert vollzog sich nicht nur ein Begriffswandel der politischen *societas civilis* zur entpolitisierten, aber ökonomisch basierten ‚bürgerlichen Gesellschaft‘, sondern auch das Verständnis von ‚Demokratie‘ wandelte sich grundlegend. In seinem ersten Band *Über die Demokratie in Amerika* (2001), der 1835 erschien, betonte Tocqueville noch die illiberalen Konsequenzen, die der Gleichheitsgrundsatz der Demokratie mit sich bringe und lehnte eine derartige politische Organisationsform ab (vgl. dazu Sartori 1997: 361). Demokratie wurde in dieser Zeit vorwiegend mit dem Gleichheitsgrundsatz und der Rousseauschen Identitätslehre in Verbindung gebracht. Noch fünf Jahre später, im Jahre 1840, befürchtete Tocqueville eine „demokratische Despotie“ am amerikanischen Horizont aufgehen zu sehen, doch ab 1848 schien sich seine Haltung grundsätzlich zu verändern und er betrachtete die mächtig werdende sozialistische Idee als das größere Übel. In einer Rede vor der verfassungsgebenden Versammlung versuchte er zu verdeutlichen, dass die Antithese nicht mehr zwischen Demokratie und Liberalismus, sondern zwischen Demokratie und Sozialismus bestehe.²¹⁴ Die Demokratie wolle Gleichheit in Freiheit, der Sozialismus jedoch Gleichheit in Armut und Sklaverei (vgl. ebd.).

Giovanni Sartori weist in seiner Rekonstruktion der Entwicklung des politischen Liberalismus darauf hin, dass mit dem Erstarken des Sozialismus die Anhänger des Liberalismus genötigt waren, mit ihrem bisherigen Gegner, nämlich der Demokratie eine Allianz einzugehen. In diesem historischen Augenblick ging eine gewichtige Veränderung vor sich, denn Tocqueville gab die klassische vorliberale Bedeutung des Ausdrucks ‚Demokratie‘ auf und wies ihm eine neue moderne Bedeutung zu: Demokratie wurde fortan als ‚liberale Demokratie‘ verstanden und diese Begriffszuschreibung hält bis heute an.²¹⁵

²¹³ Marx unterscheidet die vom Bürgertum beherrschte Gesellschaft, die ‚Bourgeoisgesellschaft‘ einerseits von der kritischen Alternative, d.h. der ‚sozialistischen‘ oder ‚kommunistischen‘ Gesellschaft andererseits. Zur Thematik *Gesellschaft bei Marx* siehe auch Kößler/Wienold (2001).

²¹⁴ Insbesondere die Revolution von 1848 verdeutlichte die Macht der sozialistischen Bewegung. Als Tocqueville bei seinem Besuch in den Vereinigten Staaten die ‚liberale Demokratie‘ entdeckte, trat bei ihm der Gedanke auf, dem Sozialismus ein Verständnis demokratischer Despotie zuzuweisen und der Idee des Liberalismus den nichtdespotischen Teil der Gleichheit als Freiheit zuzuschreiben (vgl. Sartori 1997: 362).

²¹⁵ Prägend für den Begriff der ‚liberalen Demokratie‘ war auch John Stuart Mills Zuschreibung der Demokratie als Repräsentativdemokratie (vgl. Schmidt 1997: 95ff.).

Auf Seiten der sozialistischen Ideen- und Theoriegeschichte zeichnete sich demgegenüber eine gänzlich andere begriffliche Entwicklung und Verschiebung des Demokratiebegriffes ab. Während der Begriff der Demokratie in den Frühschriften von Marx noch in einem positiven Sinne verwendet wurde (vgl. Lambrecht 2000; anders Demirovic 1997: 62ff.), änderte sich dies im Zuge der Analyse und ‚Kritik der politischen Ökonomie‘ und dem darin entwickelten wissenschaftlich-sozialistischen Begriffsgefüges grundlegend. Die real vorfindbare Demokratie wurde als Herrschaftsmittel der Bourgeoisie aufgefasst, welche den homogenen Willen der Arbeiterklasse aufsplittete und sie an der Revolution hinderte. ‚Demokratie‘ erscheint hier als etwas Zukünftiges und hat mit den existierenden Verfahren der parlamentarischen Demokratie nichts zu tun (vgl. Demirovic 1997: 63). Trotz der Kritik an der realexistierenden liberalen Demokratie sind es generell sozialistische TheoretikerInnen, die eine radikale Demokratisierung der Gesellschaft und basisdemokratische Formen politischer Partizipation einfordern (vgl. etwa Laclau/Mouffe 2000).²¹⁶ Die sozialistische Perspektive könnte sich in der Kontinuität demokratischer Verfahren finden, die bereits heute praktiziert werden und im Sinne einer Demokratisierung weiterentwickelt werden müssten. „Mit Rosa Luxemburg zu sprechen: Nur Demokratie schafft mehr Demokratie“ (Demirovic 1997: 63).²¹⁷

Während sich gegenwärtig die VertreterInnen einer *civil society* theorie- und ideengeschichtlich meist auf die liberale Theorie Tocquevilles beziehen, eröffnet der gramscianische Theoriestrang eine sozialistische Perspektive ziviler Gesellschaft. Gramsci ist die Distinktion zwischen einer ökonomisch dominierten bourgeoisen Gesellschaft, der *società borghese*, und einer vorwiegend kulturell bestimmten zivilen Gesellschaft, der *società civile*, zuzuschreiben (vgl. Goldschmidt/Mies 1995: 9). In Hinblick auf das Verhältnis von Staat, Gesellschaft und Demokratie werden, anknüpfend an diesen Exkurs, unterschiedliche Zivilgesellschaftskonzeptionen exemplarisch dargestellt (1.2) und abschließend ihre Differenzen diskutiert (1.3).

²¹⁶ Zur ‚radikalen Demokratie‘ siehe ausführlich den Abschnitt über ‚kontextualistische Demokratietheorien‘ in diesem Kapitel.

²¹⁷ Siehe dazu auch den Tagungsband *Die Freiheit der Andersdenkenden. Rosa Luxemburg und das Problem der Demokratie*, hrsg. von Bergmann u.a. (1995).

1.2 Konzeptionen der ‚zivilen Gesellschaft‘

Während sich der Begriff der Zivilgesellschaft bei fast allen VertreterInnen politischer Parteien und Verbände großer Beliebtheit erfreut und kaum eine Situation ausgelassen wird, sich nicht positiv auf privates Bürgerengagement und die zunehmende Bedeutung des dritten Sektors²¹⁸ und dessen nicht profitorientierter wohlfahrtsstaatlicher Eigenleistung zu beziehen (vgl. dazu Klein 2001: 13ff.), unterlag der politik- und gesellschaftstheoretische Diskurs einer scharfen Kritik. Die mangelnde Positionierung und die Suche nach einem Dritten Weg, der aus einem Antagonismus zwischen den politischen Traditionen herausführe, quasi der politikwissenschaftliche Gang zur Mitte, den auch die politischen Parteien nach wie vor vollziehen, wurde als Versuch bezeichnet, ‚einen Pudding an die Wand zu nageln‘ (vgl. ebd. 9) oder als „Entwicklung der Sozialwissenschaften“ (Narr 1994: 587ff.) beurteilt.

Die kritischen Stimmen richten sich überwiegend gegen die Ausrichtungen der Anti-Staatlichkeit und des Anti-Ökonomismus, die die Debatte um eine Zivilgesellschaft kennzeichneten. Von kapitalismuskritischer Seite wird die Verabschiedung einer Kritik der politischen Ökonomie, eben die Nichtbehandlung des Verhältnisses von Demokratie und Kapitalismus, beanstandet: „Die Rekonstruktion normativer Demokratiemodelle aus der bürgerlichen Theoriegeschichte (Jefferson, Madison, Tocqueville u.a.m.) ohne Wahrnehmung deren immanenter Widersprüchlichkeit, konkret: ohne Berücksichtigung dessen, dass es eben die kapitalistischen Strukturen sind, die deren Verwirklichung verunmöglichen, und ohne Nachdenken darüber, wie diese zu beseitigen wären, muss sich zu platter Ideologieproduktion verkehren. Die kritische Bedeutung, die ein normativer Begriff von ‚Zivilgesellschaft‘ immerhin haben könnte, fällt damit vollends unter den Tisch“ (Hirsch 1992: 46).

Gleichmaßen wird Kritik an der unterbelichteten Analyse der Dominanz des Marktes geäußert. In harmonisierender Sicht werde ein Gleichgewicht von Markt, Staat und Bürgergesellschaft postuliert, wo längst ein Übergewicht auf Seiten des Marktes zu konstatieren sei (vgl. Nullmeier 2002: 13ff.). Eine Fortführung der Debatte sollte dagegen eine weniger beschönigende Realanalyse erzeugen sowie eine offensivere Strategie gegenüber Markt und ökonomischen Wettbewerb entwickeln: „Der Bürger in seiner Rolle als Engagierter, Spender, freiwillig Tätiger wird von untergeordneter

²¹⁸ Die Zivilgesellschaft wird als ein „dritter Sektor“ betrachtet, dessen nicht profitorientierte wohlfahrtsstaatliche Eigenleistung in Abgrenzung zu Staat und Markt diskutiert wird (vgl. Klein 2001: 145f.).

Bedeutung sein, wenn seine Möglichkeiten als politischer Bürger geschwächt sind und er einem übermächtigen Wirtschaftsbürger gegenübersteht“ (ebd. 19). Das bürgerschaftliche Engagement müsste sich deshalb auch auf die ökonomischen Entscheidungen erstrecken, was soviel wie eine Politisierung der BürgerInnen bzw. der Zivilgesellschaft, als auch eine Verschiebung vom helfenden zum partizipativen politischen Engagement bedeute (vgl. ebd.).

In der Diskussion um eine zivile Gesellschaft sind unterschiedliche politiktheoretische Strömungen und Denkrichtungen vorzufinden, die es zunächst nachzuvollziehen gilt. Das Grundthema der Zivilgesellschaftsdebatte besteht vor allem darin, das Verhältnis zwischen Staat, Ökonomie, Gesellschaft und Individuen neu auszuloten. Deshalb wird hier nicht danach gefragt, ob eine Begriffsverschiebung von der bürgerlichen Gesellschaft zur zivilen Gesellschaft gerechtfertigt ist, als vielmehr analysiert, welche Implikationen die gegenwärtige Demokratiedebatte unter dem Label Zivilgesellschaft enthält, die für eine grundlegende Neubestimmung des Politischen relevant sein können. Nimmt man den Terminus ‚zivil‘ ernst, verweist dieser auf eine Gewaltlosigkeit des Politischen, auf emanzipative, gegen Obrigkeitsstaatlichkeit gerichtete Formen des Politischen sowie einer unmittelbarer Demokratie (vgl. etwa Klein 2001: 21ff.).²¹⁹

Mit dem Ende des Systemgegensatzes zwischen kapitalistisch-marktwirtschaftlich strukturierten liberal-bürgerlichen Demokratien und sozialistisch-planwirtschaftlich organisierten Volksdemokratien hat das Differenzierungsvermögen zwischen *Citoyen* und *Bourgeois* – welches im deutschen Sprachgebrauch des ‚Bürgerbegriffes‘ allerdings nicht zum Ausdruck kommt – ein verändertes Potential gewonnen. Es findet nicht mehr so sehr eine Projektion des politischen Handlungsvermögens auf eine zukünftige Gesellschaft statt. Stattdessen wird versucht, den allgemeinen Anspruch und die zivilisatorischen Potentiale der *Citoyenneté/Citizenship* zu artikulieren (vgl. Haug 1994: 495). Es sei nötig, im blinden Schwanken zwischen Staat und Markt „Elemente eines dritten Projektes“ zu entwickeln, „that seeks to represent [...] social autonomy of face of *both* the modern state and the capitalist economy“ (Cohen/Arato

²¹⁹ Über die Zivilität im Modernisierungsprozess schreibt Peter Alheit: „Wenn das ‚Zivile‘ intermediären Charakter hat, also weder durch die Logik institutionell-staatlichen Handelns noch durch strategische Kalküle ökonomischer Zweckrationalität ganz zu erfassen ist [...], dann macht es Sinn, die Sphäre der Zivilgesellschaft gerade aus den wechselhaften Konstellationen sozialen Wandels ‚herauszudestillieren‘. Untersuchungsgegenstand wären dann *Prozesse* der ‚(Ent-)Zivilisierung‘ moderner Gesellschaften, nicht länger der Status der Zivilität“ (Alheit 1995: 140f.). Zur kritischen Auseinandersetzung mit dem Begriff der Zivilität siehe außerdem Zygmunt Baumann (1995: 13ff.).

1992: 30).²²⁰ Cohen/Arato definieren diese Sphäre folgendermaßen: „We understand ‘civil society’ as a sphere of social interaction between economy and state, composed above all of the intimate sphere (especially the family), the sphere of associations (especially voluntary associations), social movements, and forms of public communication“ (ebd. IX), und folgen damit explizit der Habermasschen Konzeption, wonach dieser Bereich weder dem Staat noch der Ökonomie angehöre, sondern lebensweltlich verankert sei (vgl. FuG 443ff.).

Wie von Seiten der KritikerInnen der Zivilgesellschaftskonzeptionen bemerkt, handelt es sich bei dem Begriff der zivilen Gesellschaft allerdings mehr um ein normatives Konzept, als um einen realsoziologischen Tatbestand. Zwar betonen gerade Bewegungsforscher das stetige bürgerschaftliche Engagement (vgl. etwa Rucht 2001), dennoch wird zu Recht auf den mangelnden Einfluss der BürgerInnen auf das politische System und auf die Dominanz der Wirtschaftsmacht hingewiesen (vgl. etwa Nullmeier 2002). Es gilt deshalb mit verschärftem Blick die Divergenzen der einzelnen Konzeptionen, auch die unterschiedlichen politiktheoretischen Strömungen, die der Diskurs der Zivilgesellschaft mit sich führt, zu analysieren. So sind die Motive der Postulierung einer zivilen Gesellschaft unterschiedlichster Art.

Die theoretischen Ansätze einer zivilen Gesellschaft unterscheiden sich insbesondere in ihrem Verständnis der Konstitution politischer Öffentlichkeit, d.h. welche gesellschaftlichen und politischen Institutionen der öffentlichen oder der privaten Sphäre zugewiesen werden. Systematisierend können drei Stränge der Zivilgesellschaftsdebatte und ihrer Verortung des öffentlich-politischen Bereiches benannt werden: (1.) Die neomarxistische Debatte der *società civile* in Anschluss an die Theorie Gramscis, nach welcher die zivile Gesellschaft eher dem Staat zugeordnet wird. In dieser Betrachtung steht das staats-theoretische Verständnis im Vordergrund; (2.) die links-liberale US-amerikanische Debatte um eine *civil society*, die vor allem an Tocquevilles Demokratie- und Öffentlichkeitsverständnis angelehnt ist; sowie (3.) die kommunikationstheoretische Debatte in Anschluss an Habermas' Öffentlichkeitstheorie, in der die Zivilgesellschaft als Sphäre zwischen Staat und Ökonomie angesiedelt ist.

²²⁰ Allerdings fällt diese Suche nach einem ‚dritten Projekt‘ oder ‚dritten Weg‘ sehr unterschiedlich aus. Während Ralf Dahrendorf einräumen musste, dass ‚bürgerliche Gesellschaft‘ keine geeignete Übersetzung für *civil society* sei, spricht er sich nunmehr für den Begriff der ‚Bürgergesellschaft‘ aus (vgl. Dahrendorf 1995: 29ff.). Die Terminologie der Bürgergesellschaft leistet die sprachliche Abgrenzung zur ‚bürgerlichen Gesellschaft‘ nicht im gleichen Maße wie der Begriff der ‚Zivilgesellschaft‘ und findet daher im politischen Kontext der deutschen Debatte auch weniger Resonanz.

Als erstes wird sich nun einigen grundlegenden Aspekten der gramscianischen Theorierichtung zugewendet.²²¹ Worauf es bei dieser Auffassung einer *società civile* (1.2.1) ankommt, ist die Beziehung der zivilen zur politischen Gesellschaft, d.h. zum Staat zu bestimmen. In der Gramsci-Rezeption wird Staat als soziales Kräfteverhältnis verstanden und der hegemoniale Charakter der zivilen Gesellschaft betont.

Geläufiger als die Theorie Gramscis – zumindest in der vorherrschenden Debatte um Zivilgesellschaft – ist ein Theoriestrang, der sich stärker an dem alt-liberalen Staats- und Demokratieverständnis von Tocqueville orientiert. Kleine lokale Gemeinden, die *townships*, bilden in dieser Demokratieauffassung den Gegenpart zur zentralen Bundesstaatlichkeit und sollen die Freiheit der US-amerikanischen Gesellschaft gegenüber einem staatlichen Dirigismus gewährleisten (vgl. Tocqueville 2001). Diese spezifisch US-amerikanische liberale Auffassung von Staat und Gesellschaft wurde u.a. in der Öffentlichkeits- und Demokratietheorie von Dewey weitergeführt und insbesondere in der Kommunitarismus-Diskussion wiederbelebt, allerdings werden dort gegenüber klassisch liberalen Grundprinzipien Zugeständnisse an die Staatsfunktion gemacht.²²²

Eine kommunitaristische und linksliberale Position von *civil society* (1.2.2) ist bei Walzer zu finden, der die Vorstellung einer zivilen Gesellschaft als soziales Projekt gegenüber solchen Gesellschaftstheorien des 19. und 20. Jahrhunderts abgrenzt, die noch von sich behauptet haben, eine einfache und große Theorie zur Problemlösung der guten Gesellschaft zu liefern. Dieser Absage an die ‚großen Erzählungen‘, die Walzer in postmoderner Attitüde vornimmt, wird sich etwas ausführlicher gewidmet, denn Walzer gibt damit explizit eine Begründung vor, wieso die Vorstellung einer zivilen Gesellschaft als Gesellschaftstheorie zu favorisieren sei.

Als dritte Konzeption wird die Forderung einer ‚pluralen Zivilgesellschaft‘ (1.2.3) angeführt, wie sie von Rödel, Frankenberg und Dubiel dargelegt wurde. In Anlehnung an die Öffentlichkeitstheorie von Arendt wird in dieser Konzeption ziviler Gesellschaft zwar eine Auffassung demokratischer Selbstregierung und des zivilen Ungehorsams verteidigt, die demokratische Selbstbestimmung allerdings durch die Institutionalisierung politischer Verfahren wieder eingeschränkt (vgl. dazu auch Klein

²²¹ Trotz der Selbstverständlichkeit, mit der heute der Terminus Zivilgesellschaft in das politikwissenschaftliche Vokabular eingegangen ist, wird Gramsci als Vordenker der zivilen Gesellschaft meist übergangen (vgl. dazu Jehle 1994: 513; Hirsch 1992: 45).

²²² Siehe dazu die Ausführungen zu Deweys Theorie demokratischer Öffentlichkeit im Kapitel über *moderne Öffentlichkeitstheorien* (II.) sowie den nachfolgenden Abschnitt über ‚Kommunitarismus

2001: 276). Das Plädoyer für eine plurale Zivilgesellschaft ist ähnlich wie die Vorstellung der ‚Öffentlichkeit als Verfahren‘ von Habermas (vgl. dazu Kapitel II.) in normativer Absicht entwickelt worden. In einer Zwischenbetrachtung (1.3) wird deshalb die Entgegensetzung zwischen einer normativen Öffentlichkeits- und Zivilgesellschaftskonzeption und einer historisch-materialistischen Position, die stärker auf eine kritische Gesellschaftsanalyse denn auf die Vorstellung eines Sein-Sollens abzielt, exemplarisch anhand den hier dargelegten Konzeptionen ziviler Gesellschaft diskutiert.

1.2.1 Società Civile und politische Gesellschaft

Die Überlegungen zum Phänomen und zur Bedeutung der Zivilgesellschaft, wie sie im Diskussionsstrang um Gramscis *Philosophie der Praxis* (vgl. Gramsci 1995)²²³ und seiner Konzeption einer *società civile* zum Ausdruck kommen, stehen im Kontrast zu stärker normativen Konstruktionen einer Zivilgesellschaft, wie sie derzeit die aktuelle Diskussion bestimmen.²²⁴ Zivile Gesellschaft lässt sich in Gramscis Verständnis nicht als normatives Konstrukt idealer Politik darstellen, sondern sie ist integraler Bestandteil ökonomischer und politischer Auseinandersetzung und bildet den Kern jener potentiell wechselnden Akzeptanz von Herrschaft, die Gramsci als Hegemonie bezeichnet hat (vgl. Alheit 1995: 135f.).

Während in dem normativen Theoriestrang um eine zivile Gesellschaft die Erfahrungen der osteuropäischen DissidentInnen als Argumentation genommen wurde, die Zivilgesellschaft dem Staat gegenüberzustellen und diese prinzipiell in Abgrenzung zum Staat und zur Ökonomie konzipiert wird (vgl. stellvertretend Cohen/Arato 1992: 15ff.), ist Gramscis *società civile* nicht darin eigenständig, dass sie von der ökonomischen Basis und vom Staat unabhängig ist, sondern dass ihre Interdependenz zu Staat

und Demokratie‘ in diesem Kapitel.

²²³ In den Gefängnisheften benennt Gramsci den Marxismus als *Philosophie der Praxis* (vgl. Neubert 2001: 48f.). Während zum einen davon auszugehen ist, dass er dies als Tarnbezeichnung verwendete, um die Gefängniszensur zu umgehen, zielt er zum anderen damit auch auf eine Verbindung von Philosophie und Politik, Denken und Handeln ab (vgl. Haug 1995: 1195ff.).

²²⁴ Zur Rezeption der Theorie Gramscis siehe u.a. Bobbio (1979); Mouffe (1979); Kebir (1991); Demirovic (1997: 148ff.); Losurdo (2000); Neubert (2001); vor allem das Themenheft *Gramsci und die Zivilgesellschaft* der Zeitschrift *Das Argument* (Haug: 1991) sowie die Beiträge von Jehle, Buttigieg, Baratta, Boer und Haug in *Ethik und Staat: Zivilgesellschaft in Das Argument* (Haug: 1994). Die hier als normative Theorien der Zivilgesellschaft bezeichneten Konzeptionen beziehen sich dagegen vor allem auf Habermas (FuG); Cohen/Arato (1992); Rödel/Frankenberg/Dubiel (1989); Rödel (1990); Dubiel (1994).

und Ökonomie als spezifische Weise, nämlich als Konsens, d.h. als konkretes Handeln sozialer Akteure ausgedrückt wird (vgl. Kebir 1991: 58ff.).

Während Marx die ‚bürgerlichen Gesellschaft‘ bezüglich ihrer ökonomischen Formiertheit kritisierte, versucht Gramsci eine Unterscheidung zwischen einer vorwiegend ökonomisch definierten bourgeoisen Gesellschaft, der *società borghese*, und einer vorwiegend kulturell bestimmten zivilen Gesellschaft, der *società civile*, vorzunehmen. Die *società civile* ist bei Gramsci, anders als die bürgerliche Gesellschaft bei Marx, auch ein Raum der kulturellen Deutungen und ideologischer Kämpfe, aus denen sich eine kulturelle Hegemonie ergibt (vgl. etwa Neubert 2001: 62ff.). In den entwickelten kapitalistischen Gesellschaften bestehe zwischen dem ‚stummen Zwang‘ der ökonomischen Verhältnisse in der bürgerlichen Gesellschaft und dem mehr oder minder offenen Zwang des Staatsapparates mit seinem Gewaltmonopol eine Sphäre der gesellschaftlichen Selbstorganisation – der zivilen Gesellschaft – deren charakteristisches Medium eben nicht der Zwang, sondern der *Konsens* sei (vgl. Goldschmidt/Mies 1995: 10).

Der bürgerliche Staat, die politische Gesellschaft, besteht bei Gramsci nicht allein aus einem repressiven, sondern auch aus einem hegemonialen Apparat, der den gesellschaftlichen Konsens, d.h. die freiwillige Unterwerfung ausarbeitet und organisiert.²²⁵ Mit dieser Analyse versuchte sich Gramsci zu verdeutlichen, wieso trotz einer Welle revolutionärer Bewegungen und einer Krise der Staatsapparate diese doch wieder schnell stabilisiert werden konnten (vgl. Demirovic 1997: 149). Der Zivilgesellschaft hafte an sich wenig ziviles an, so verfügten auch autoritäre Staaten über diesen gesellschaftlichen Bereich, da andernfalls die staatliche Macht zusammenbrechen würde.

Es sind in der gramscianischen Auffassung die BürgerInnen, insbesondere die Intellektuellen, die den Staat schützen und durch alltägliche Gewohnheiten, Erfahrungen und Überzeugungen den gemeinen Konsens tragen. Die zivile Gesellschaft ist somit nur die andere Seite der *società politica*, das bedeutet, Konsens und Zwang sind zwei komplementäre Aspekte einer konkreten historischen Situation (vgl. Kebir 1991: 69f.). Soziale Determinierungen sind in dieser Hinsicht niemals einfach oder mechanistisch, sondern sie bleiben kulturell gebrochen, sie sind in Aushandlungs- und Be-

²²⁵ Konsens meint hier „kollektive Praktiken, eine Vielzahl von privaten Initiativen, die aus der Gesellschaft hervorgehen und den Staat faktisch tragen“ (Demirovic 1997: 149). Letztendlich hat Gramsci wohl keine eindeutige Begriffsbestimmung zur Unterscheidung von politischer und ziviler

ratungsprozesse um die kulturelle und politische Hegemonie eingebunden. In der gramscianischen Betrachtung ist die zivile Gesellschaft insofern zwar eine ökonomisch und politisch determinierte, jedoch zugleich handlungs- und reaktionsfähige Gesellschaft.

Das Verhältnis von ziviler und politischer Gesellschaft ist allerdings nicht eindeutig, weshalb die viel zitierte Stelle aus den Gefängnisheften: „Staat = politische Gesellschaft + Zivilgesellschaft, das heißt Hegemonie, gepanzert mit Zwang“ (Gramsci 1992: 783), geradezu die unterschiedlichsten Rezeptionen der Theorie Gramscis motiviert hat.²²⁶ Die zivile Gesellschaft ist bei Gramsci nicht nur eine Erweiterung, sondern auch gleichzeitig die Basis des bürgerlichen Staates. Der Staat ist wiederum kein einheitliches strategisches Zentrum, das wahlweise Repression oder Konsensbildung einsetzt.²²⁷ Die Elemente der Diktatur und Repression sind Demirovic zufolge „die Oberfläche, die äußerste Spitze einer Politik des Konsens und der Führung der Regierten“ (Demirovic 1997: 150).

Die Bereicherung der gramscianischen Theorierezeption für eine Theorie der Demokratie besteht vor allem darin, dass sie explizit das Verhältnis von Staat, Zivilgesellschaft respektive Öffentlichkeit und Demokratie innerhalb der neueren marxistischen Theorie thematisiert hat. Dieser Theorieansatz ermöglicht, die neue Gestalt der kapitalistischen Gesellschaft in Form des Neoliberalismus nicht als hermetisch abgeschlossenes System zu betrachten, als *den* subjektlosen Neoliberalismus, auch keine Mystifizierung von Staatsapparat oder ökonomischen Bedingtheiten vorzunehmen, sondern davon auszugehen, dass jegliche politische und ökonomische Ordnung auf

Gesellschaft gegeben (vgl. hierzu ebd. 150f.; sowie Neubert 2001: 61).

²²⁶ Die Lesarten von Gramscis Theorie sind unterschiedlich: Während die einen eine Zuordnung der *società civile* zum Staat im Sinne des „integralen Staates“ betonen (vgl. dazu Kebir 1991), verorten andere die Ansiedelung der Zivilgesellschaft im Bereich des Überbaus, woraus sich eine radikalreformistische Lesart ergibt (vgl. dazu Bobbio 1979).

²²⁷ In der gramscianischen Theorie wird davon ausgegangen, dass staatliche Institutionen Ausdruck gesellschaftspolitischer Kräfteverhältnisse und somit veränderbar sind. Es wird auf eine Reformfähigkeit und Erweiterung der staatlichen Institutionen gesetzt, um einen gesellschaftlich notwendigen Zentralismus, d.h. die Staatsfunktion der Sozialstaatlichkeit, nicht aufgeben zu müssen. Dieser neuere marxistische oder sozialistische Ansatz lehnt explizit das starre Determinationsverhältnis von Ökonomie, Staat und Gesellschaft, wie es in manchen marxistischen Theorien vertreten wird, ab (vgl. etwa Agnoli 1990). In seinen Grundstrukturen sei der bürgerlich-kapitalistische Staat zwar Ausdruck der Hegemonie der ökonomisch dominanten Kapitalinteressen, allerdings reagiere der Staat auf Impulse gesellschaftlicher Kräfteverhältnisse. Die Einführung des allgemeinen und freien Wahlrechts, welches in Deutschland erst nach dem Ersten Weltkrieg und lange nach der Etablierung kapitalistischer Gesellschaftsformen stattgefunden habe, sowie die Einführung des keynesianischen Umverteilungs- und Sozialstaates seien Belege dafür, dass der Staat auf Verschiebungen der Kräfteverhältnisse reagiere, diese reflektiere, Zugeständnisse mache und Einschränkungen hegemonialer Interessen vornehme (vgl. etwa Hirsch 2002). Zur neuern Staatstheorie siehe weiterhin Hirsch/Jessop/Poulantzas (2001); Poulantzas (2002).

einem Konsens beruht, der sich innerhalb der Zivilgesellschaft formiert. Für eine sozialistische Perspektive ergibt sich daraus eine radikale Konsequenz. Die zivile Gesellschaft ist eine Ansammlung vielfältiger Initiativen und Gruppen, die alle ihre eigene Vorstellung von Emanzipation verfolgen, weshalb es keinen einheitlichen, privilegierten Weg sozialer und politischer Emanzipation mehr geben kann (vgl. ebd. 151). Das bedeutet, die unterschiedlichen Strategien sollen nicht mehr vereinheitlicht werden: „Ein Kollektivwille darf sich nur auf der Grundlage der Vielzahl von Einzelinitiativen bilden“ (ebd.).

Gramsci sprach zwar davon, dass militärische Metaphern für eine Analyse der politischen Situation unangemessen seien, verwendet allerdings, um diese plurale gesellschaftliche Machtkonstellation darzustellen, selbst den Vergleich, dass sich die zivile Gesellschaft in einer Art Stellungskrieg befindet.²²⁸ Stellungskriege sollen in der Regel eine endgültige Entscheidung hervorbringen, was jedoch angesichts der Konstellation einer durch vielfältige Meinungen geprägten zivilen Gesellschaft unangemessen erscheint. Bezieht sich die Endgültigkeit, die Gramsci in einer Situation des Stellungskrieges wohl vor Augen hat, „auf die historische Durchsetzung totalitärer Krisenlösung“ (ebd. 152), so habe er nicht Unrecht, schreibt Demirovic. Bezogen auf die zivile Gesellschaft geht dieser Begriff jedoch in eine falsche Richtung: Auseinandersetzungen um kulturelle Hegemonie seien zwar nicht reversibel, so Demirovic, „doch kennt ihr Verlauf offensichtlich auch keine endgültigen Entscheidungen, das Element der Bewegung, der plötzlichen Bildung von Macht und Gegenmacht, des Aufeinandertreffens von Normalität und kultureller Selbstverständlichkeit auf Subversion und Gegengedächtnis, überwiegt“ (ebd.).

Eine andere Vorstellung von ziviler Gesellschaft und dem Verhältnis von Staat und Gesellschaft ist in der linksliberalen US-amerikanischen Theorie der *civil society* zu finden, wie sie nun anhand Walzers Plädoyer einer zivilen Gesellschaft als soziales Projekt vorgestellt wird. Ähnlich wie in der Rezeption der Theorie Gramscis ist bei Walzer die Vielfältigkeit der modernen Gesellschaft entscheidend, womit einhergeht,

²²⁸ Gramsci modifizierte damit das revolutionstheoretische Konzept: „Was die strategischen Konsequenzen für die sozialistische Arbeiterbewegung aus dieser Tatsache anlangte, betraf den Übergang vom *Bewegungskrieg* mit dem Ziel einer raschen Überwindung der Herrschaft der Bourgeoisie zum *Stellungskrieg*, der die revolutionären Kräfte zu einem auf längere Fristen gerichteten Kampf im Rahmen der kapitalistischen Ordnung verurteilte. Gramsci zog den Schluss, dass der Übergang zur ‚regulierten Gesellschaft‘ – worunter er die kommunistische Gesellschaft verstand – ‚vermutlich Jahrhunderte dauern‘ könne“ (Neubert 2001: 39).

dass politische Entscheidungen nicht einem einzig handelnden Subjekt oder einer übergeordneten Institution zugeschrieben werden können, sondern Ausdruck pluraler gesellschaftlicher Verhältnisse sind. Abweichend von Gramsci spricht Walzer allerdings nicht von hegemonialen Kräfteverhältnissen und ist auch nicht vorwiegend an der Analyse derselbigen interessiert. Der grundlegende Unterschied der gramscianischen Theorierichtung gegenüber den normativen Konzeptionen von Öffentlichkeit und ziviler Gesellschaft wird im Anschluss an die Darlegung der einzelnen Konzeptionen ziviler Gesellschaft noch einmal aufgegriffen und erörtert werden.

Festzuhalten bleibt zunächst, dass Gramsci die zivile Gesellschaft weder unabhängig vom Staat und den etablierten politischen Institutionen dachte noch die Zuarbeitungsfunktion der BürgerInnen zum politischen System geltend macht, wie dies in der Konzeption von Öffentlichkeit und ziviler Gesellschaft bei Habermas der Fall ist, die er auf seine Konzeption deliberativer Demokratie überträgt, wie noch weiter auszuführen sein wird. Gramsci betont in seiner Analyse der Hegemoniesituation der *società civile* das Herrschafts- und Kräfteverhältnis zwischen beiden Sphären, der zivilen und der politischen Gesellschaft, und stellt den politischen Bewegungs- und Veränderungscharakter der zivilen Gesellschaft heraus.

1.2.2 Civil Society als soziales Projekt

Sucht man in Walzers Werk nach einer systematisch ausgearbeiteten Theorie der Zivilgesellschaft, wird man zunächst in seiner Aufsatzsammlung *Zivile Gesellschaft und amerikanische Theorie* (ZG) (1992) fündig. Dort formuliert er: „Die Worte ‚zivile Gesellschaft‘ bezeichnen sowohl den Raum von (zwischen)menschlichen Vereinigungen, die nicht erzwungen sind, als auch das Ensemble jener Beziehungsnetzwerke, die um der Familie, des Glaubens, der jeweiligen Interessen und einer bestimmten Ideologie willen gebildet worden sind und diesen Raum ausfüllen“ (ZG 65).²²⁹

Walzer ist, wie er selbst besagt, nicht an der Entwicklung einer ‚großen Gesellschaftstheorie‘ interessiert. Zum Auftakt seines Aufsatzes über die *civil society* formuliert er mit gewisser Selbstironie, dass er beabsichtige „eine komplexe, ungenaue

²²⁹ Will man die Kategorien und Prinzipien, die für seine Auffassung einer zivilen Gesellschaft entscheidend sind, jedoch genauer herausarbeiten, ist man auf eine Analyse des gesamten Werkes von Walzer angewiesen. Ausgehend von seinen *Sphären der Gerechtigkeit* (SG) (1998) und der von ihm darin entwickelten Konzeption ‚komplexer Gleichheit‘, versucht Walzer seine Vorstellung ziviler Gesellschaft in einen größeren demokratischen Zusammenhang einzufügen, der dem pluralen Charakter moderner Gesellschaften in angemessener Weise Rechnung trägt. Siehe dazu ausführlich den Abschnitt über ‚demokratiethoretischen Partikularismus‘ in diesem Kapitel.

und an entscheidenden Stellen vage Konzeption von Gesellschaft und Politik zu verteidigen“ (ebd. 64). Selbstkritisch beschreibt er seine Ansprüche an Theoriebildung wie folgt: „Ich erwarte keine einfache Theorie, nicht zu diesem historischen Zeitpunkt, an dem so viele stabile Gegensätze des politischen und intellektuellen Lebens zusammengebrochen sind“ (ebd.). Er wünsche sich aber auch keine einfache Theorie, denn eine Welt, die theoretisch vollständig erfasst und säuberlich erklärt werden könne, wäre für ihn kein angenehmer Ort (vgl. ebd.).

Der Begriff des ‚Einfachen‘ steht bei Walzer an dieser Stelle als Gegenpol zu Komplexität, Unübersichtlichkeit, Kontingenz und Pluralität der modernen Gesellschaft. Die Welt scheint derzeit so komplex, die Handlungsmöglichkeiten derart kontingent in jener pluralen Unübersichtlichkeit, dass eine einzige große oder einfache Theorie keine Problemlösung oder Zielperspektive mehr bieten könne. Interessant ist sodann, wie Walzer in seinen Überlegungen zu einer zivilen Gesellschaft vorgeht. Er führt in seinem Aufsatz, in dem er sich von der Fragestellung leiten lässt, was eine zivile Gesellschaft auszeichnet, eine Auseinandersetzung mit vier Strängen der politischen Theorie der Gegenwart, die noch für sich beanspruchten, eine einfache und große Theorie zur Problemlösung der guten Gesellschaft entwickelt zu haben und pointiert differenzierte Gesellschaftstheorien des 19. und 20. Jahrhunderts.

Zwei Antworten kommen dabei aus der Tradition der Linken, die Walzer als die ihm vertrautesten herausstellt: die *republikanische* und die *sozialistische* Idee (vgl. ebd. 67ff.). Diese beiden Varianten stellt er dem *Wirtschaftsliberalismus* und den verschiedenen Ausprägungen des *Nationalismus* gegenüber (vgl. ebd. 73ff.). Alle vier Vorstellungen könne man als sich einander bekämpfende Ideologien betrachten, von denen jede für sich genommen Vollständigkeit und Richtigkeit beanspruche (vgl. ebd. 66). Walzer stellt bereits zu Beginn seines Aufsatzes heraus, dass er in einem Aspekt alle diese Antworten als ‚falsch‘ betrachte, denn sie würden dem Pluralismus ziviler Gesellschaften nicht gerecht werden (vgl. ebd.). Indem sie die Vielfalt menschlicher Vorstellungen vom guten Leben als auch das Bild vom Menschen in ihrer begrifflichen und methodischen Abstraktion verkürzten, würden sie der menschlichen Dimension des sozialen Lebens nicht ausreichend Rechnung tragen und verfehlten die Komplexität und den pluralen Charakter der menschlichen Gesellschaft. Um diese These zu stützen, prüft er, welche Antworten die einzelnen Gesellschaftstheorien auf die Frage, welcher der vorzüglichste Handlungsraum für das gute Leben sei, anbieten würden. Bevor nun auf Walzers Konzeption einer zivilen Gesell-

schaft eingegangen wird, wird sich den bislang dominierenden gesellschaftstheoretischen Varianten, wie Walzer sie idealtypisch anführt, zugewendet.

Der *Republikanismus* stehe für die Idee, so Walzer, das politische Gemeinwesen respektive der demokratische Staat sei der geeignetste Handlungsraum, innerhalb dessen wir BürgerInnen sein können. Ein gutes Leben zeichne sich in dieser Auffassung dadurch aus, als BürgerIn politisch aktiv zu sein, mit anderen MitbürgerInnen zusammenzuarbeiten und kollektiv das gemeinsame Schicksal zu bestimmen (vgl. ebd. 67). Politisches Handeln gelte in der republikanischen Idee als die menschliche Tätigkeit *par excellence* und zeichne das menschliche Wesen in seiner Vernunft und Moral aus. Diese Auffassung, zurückgehend auf die griechische Antike oder Rousseaus Betrachtung der Bürgerschaft als einer moralischen Handlungsinstanz, finde in Theorien der Neuen Linken bis hin zu kommunitaristischen und partizipatorischen Demokratieansätzen eine Wiederbelebung. Walzer bezweifelt zwar nicht, dass der aktive und engagierte Bürger eine anziehende Gestalt ist, er bestreitet jedoch, dass diese Vorstellung einer politischen Gesellschaft das ‚wirkliche Leben‘ der meisten Menschen in der modernen Welt darstelle (vgl. ebd. 68f.).

Eine weitere Antwort auf die Frage nach dem guten Leben gebe nicht dem politischen Handeln, sondern der wirtschaftlichen Tätigkeit den Vorzug. Walzer bezeichnet sie als die *sozialistische Antwort*, überwiegend durch die Marxsche Theorie, aber auch durch die frühsozialistischen Utopisten geprägt. Für Marx war, in der Auffassung Walzers, der bevorzugte Handlungsraum die wirtschaftliche Kooperation, in der wir alle herstellende Menschen sein könnten. Hier offenbare sich die schöpferische Kraft im höchsten Ausdruck des menschlichen Gattungswesen, des *homo faber* (vgl. ebd. 70). Die marxistische Idee hätte ein instrumentelles Verhältnis zur demokratischen Gesellschaft und sei doch deshalb schätzenswert, weil sie den sozialistischen Bewegungen ermögliche, sich für den Sieg über die Bourgeoisie zu organisieren (vgl. ebd. 71).

Wie bereits bei seiner Beschreibung der republikanischen Idee wird Walzer auch der sozialistischen Theorie nicht gerecht. Zwar will er sie in ihrer Einseitigkeit und in ihrer Abgrenzung gegenüber den anderen Gesellschaftstheorien kritisieren, dies kann ihm jedoch nur gelingen, wenn er sie reduktionistisch betrachtet. Weder ist der Mensch in der republikanischen Theorie ein rein politisches Wesen, ein *zoon politikon*, das hat Arendt als republikanische Denkerin, die auch von Walzer als Referenz

herangezogen wird, entschieden zurückgewiesen (vgl. dazu WiP 11), noch unterstellt Marx einen anthropologischen Charakter als rein produzierendes Wesen (vgl. etwa Tomberg 1987).

Doch Walzer geht noch weiter in seiner Beschreibung der von ihm abgelehnten großen Gesellschaftstheorien. Die dritte Antwort auf die Frage nach dem guten Leben, der *Wirtschaftsliberalismus*, setze wie die sozialistische Idee auf das Primat der Ökonomie, behaupte allerdings, dass der bevorzugte Handlungsraum für das gute Leben der Markt sei, auf dem sich die Menschen mehr als souveräne KonsumentInnen, denn als ProduzentInnen zwischen einer größtmöglichen Anzahl von Angeboten entscheiden könnten (vgl. ZG 73). Ein gutes Leben zu führen hieße in diesem Sinne, nicht politische Entscheidungen zu treffen oder schöne Dinge herzustellen, sondern als autonomes Individuum persönliche Entscheidungen zwischen verschiedenen Wahlmöglichkeiten zu treffen. Die Entscheidungen beziehen sich jedoch nicht auf inhaltliche Vorstellungen und Wünsche, sondern die Präferenzen werden durch Kosten- und Nutzenabwägungen bestimmt. Die Tätigkeit des wirtschaftlichen Wählens garantiere den souveränen KonsumentInnen ihre private Autonomie respektive ihre individuelle Freiheit.²³⁰ Das prägende Menschenbild ist in dieser Gesellschaftsform der *homo oeconomicus*. Der Markt könne, so Walzer, weitgehend ohne Politik auskommen, so benötige man in der marktliberalen Idee keine Politik oder keinen Staat, allenfalls einen Minimalstaat. Man bräuchte keine gesellschaftliche Steuerung, nur die Polizei zur Gewährung der inneren Sicherheit und Ordnung (vgl. ebd.).

Trotz der Erfolge kapitalistischer Produktion stehe allerdings das gute Leben nicht für alle offen, so Walzers Kritik. Durch ungleiche materielle Verteilung ist es nicht allen Menschen gleichermaßen möglich, sich am Marktgeschehen zu beteiligen (vgl. ebd. 74). Außerdem führe der Kapitalismus weg von einem Verständnis guter StaatsbürgerInnen hin zum Bild autonomer KonsumentInnen.²³¹ Da der Markt des Weiteren keine politischen Grenzen kenne, entziehen sich die kapitalistischen Unterneh-

²³⁰ Freiheit ist in dieser marktwirtschaftlichen Auffassung eine Funktion des Überflusses. Menschen könnten, so die grundlegende Annahme, nur dann frei wählen, wenn genügend Wahlmöglichkeiten zur Verfügung stehen, d.h. die Unternehmen setzen alles daran, ihre Marktmacht auszubauen und in permanentem Konkurrenzdruck den Markt mit Gegenständen zu überhäufen, damit die Wahlmöglichkeit, in der sich die Freiheit realisiere, gewährleistet ist.

²³¹ Die KonsumentInnen haben in dieser Gesellschaftsform, merkt Walzer an, keine moralische Beziehung zum Staat, aufgrund ihrer Autonomie auch kaum eine Beziehung zu anderen Menschen oder etwa ein Zugehörigkeitsgefühl mit oder Solidaritätsempfinden gegenüber dem politischen Gemeinwesen. Die Folge sei, dass staatliche Steuerung nunmehr mit dem Anstieg von Kriminalität, sei es auf KonsumentInnenseite (etwa Diebstahl, Raub) oder Unternehmerseite (etwa illegaler Waffenhandel, illegale Mülltransporte), zu kämpfen habe (vgl. ZG 75).

men zunehmend einer öffentlichen Kontrolle. Einerseits benötigten sie den Staat zur Gewährleistung ihrer Tätigkeit, zur Bereitstellung der Infrastruktur etc., andererseits hätten sie dem Staat oder dem politischen Gemeinwesen gegenüber kein Loyalitätsempfinden. Der Antrieb der Profitmaximierung bringe die kapitalistischen Unternehmen in Konflikt mit demokratischen Prinzipien. Gerade multinationale Konzerne stünden außerhalb politischer Gemeinwesen, man kenne diese zwar durch ihre Markenzeichen, die „anders als Familien- oder Ländernamen – zwar Vorlieben hervorgerufen, aber keine freundschaftlichen oder solidarischen Gefühle“ (ebd. 76).

Die vierte Antwort auf den Handlungsraum des guten Lebens bildet Walzer zufolge die ‚Gemeinschaft der Nation‘, innerhalb der die Menschen loyale Mitglieder, untereinander durch Blutsbande und eine gemeinsame Geschichte verbunden seien (vgl. ebd.). Ein gutes Leben bedeute hier, gemeinsam mit anderen Menschen eines nationalen Erbes zu erinnern, es zu pflegen und weiterzutradieren. In der nationalistischen Ansicht fühlten sich die Menschen durch Blutsbande, die Identifizierung eines Individuums mit einem Volk und einer gemeinsamen Geschichte verbunden. Die Zugehörigkeit zur Gemeinschaft ist in nationalistischer Sicht keine Frage der politischen Entscheidung oder des Handelns, es ist keine Frage des eigenen Willens, sondern der Geburt und des Erbes.

Die Fähigkeit einer Nation, ihren Mitglieder eine heldenhafte Loyalität und Patriotismus abzugewinnen, sie in Selbstaufopferung für die nationale Befreiung und Verteidigung kämpfen zu lassen, sei der Beweis für die Bedeutungsstärke dieser vierten Antwort, so Walzer (vgl. ebd. 77). Während die Tatsache, dass StaatsbürgerInnen, ArbeiterInnen und KonsumentInnen zu glühenden NationalistInnen werden können, die Unzulänglichkeiten der ersten drei Antworten offenbare, zeige der ausschließende Charakter und der nationalistische Fanatismus die Unzulänglichkeiten der vierten Antwort an (vgl. ebd. 78).

Neben diesen idealtypisch zugespitzten Antworten bevorzugt Walzer nun eine fünfte Variante: die *civil society*. In dieser Gesellschaftsauffassung werde ein Bild von Menschen präsentiert, „die sich freiwillig vereinigen und miteinander kommunizieren, die allerlei Gruppen bilden und umbilden, nicht um irgendeiner besonderen Gestaltung – wie Familie, Stamm, Nation, Religion, Kommune, Brüder- oder Schwesternschaft, Interessengruppen oder weltanschaulicher Bewegung – halber, sondern um der Geselligkeit selbst willen“ (ebd. 79), denn Menschen seien von Natur aus soziale Wesen, so Walzer, bevor sie politische oder ökonomische sind. Die Argu-

mentation Walzers für eine zivile Gesellschaft ist als Korrektiv gegenüber den vier ideologischen Auffassungen vom guten Leben zu verstehen. Das Konzept der zivilen Gesellschaft stelle angeblich ihre Einseitigkeit in Frage, ohne selbst einseitig zu sein, wobei gerade diese Behauptung Walzers mit seiner Betonung des ‚gesellschaftlichen Charakters‘ der Menschen anzuzweifeln ist. So revidiert Walzer an einer weiteren Stelle seine erste Einsicht insoweit, dass die Menschen nicht von Natur aus das gesellige Leben anstrebten, sondern deshalb, weil dies die beste Lebensweise sei (vgl. ebd.).

Walzer bemerkt, dass die fünfte Antwort eine liberale Fassung der vier vorher genannten Antworten sei, denn sie ermögliche, alle anderen Lebensweisen zu integrieren, ohne eine spezifische zu bevorzugen oder als letzte Antwort gelten zu lassen. Die zivile Gesellschaft ist Walzer zufolge der wirkliche Boden, auf dem alle Spielarten des Guten ausgearbeitet und geprüft werden könnten. Idealerweise sei diese Sphäre deshalb ein „*Handlungsraum von Handlungsräumen*“ (ebd.).

Ähnlich, wie die sozialistische Kooperation oder der kapitalistische Wettbewerb nicht vollständig ohne den Staat auskommen, schließe auch die zivile Gesellschaft mit ihrem Netzwerk der Vereinigungen staatliche Machtinstanzen ein (vgl. ebd. 89). Der Staat bilde einerseits den Rahmen für die zivile Gesellschaft, nehme aber andererseits zugleich einen Platz in ihr ein. Er lege die Grenzbedingungen und die grundlegenden Regeln aller Tätigkeiten in den Vereinigungen fest, nötige auch gegebenenfalls die Mitglieder der Vereinigungen, sich über ein Gemeinwohl jenseits ihrer individuellen Vorstellungen vom guten Leben Gedanken zu machen (vgl. ebd.). Der Staat sei darüber hinaus dafür zuständig, sowohl multinationale Konzerne als auch imperiale Staaten in ihre Grenzen zu verweisen (vgl. ebd. 91). Walzer bemerkt zur Wechselbeziehung des Staates und der zivilen Vereinigungen, „nur ein demokratischer Staat kann eine demokratische zivile Gesellschaft schaffen, nur eine demokratische zivile Gesellschaft kann einen demokratischen Staat aufrechterhalten“ (ebd.). Entgegen dem Rousseauschen Ideal müssten sich die Menschen in der zivilen Gesellschaft nicht permanent in Vereinigungen engagieren: „Eine demokratische zivile Gesellschaft wird von ihren Mitgliedern kontrolliert, aber nicht durch einen einzigen Prozess von Selbstbestimmung, sondern durch eine große Anzahl verschiedener und unkoordinierter Prozesse“ (ebd. 92). Die Frauen und Männer der zivilen Gesellschaft engagierten sich in verschiedensten Handlungsbereichen, allerdings gäbe es auch eine wachsende Anzahl von Menschen, die jegliches Engagement scheuten. Dieses

passive Klientel sei des Staates, des Marktes überdrüssig, was übrig bleibe, seien möglicherweise sich in Positur werfende NationalistInnen (vgl. ebd. 94).

Das Projekt der zivilen Gesellschaft kann Walzer zufolge nur im Zusammenhang mit den anderen gesellschaftstheoretischen Antworten umgesetzt werden. Walzer stellt zum Gelingen folgende Vorschläge auf: (1.) der Staat müsse dezentralisiert werden, damit die StaatsbürgerInnen die Gelegenheit hätten, die Verantwortung für ihre Tätigkeiten zu übernehmen; (2.) die Wirtschaft müsse vergesellschaftet werden, so dass es viele verschiedene Akteure auf dem Markt gibt, genossenschaftliche wie auch private; (3.) nach dem Modell der religiösen Toleranz solle man den Nationalismus pluralisieren und zähmen, so dass es verschiedene Möglichkeiten gibt, historische Identitäten zu verwirklichen und aufrechtzuerhalten (vgl. ebd.). Es sei darüber hinaus ein grundlegendes Erfordernis einer sozialen Demokratie, dass es eine Gesellschaft lebendiger, engagierter und einsatzbereiter Frauen und Männer gibt – eine Gesellschaft, „in der die Ehre zu ‚handeln‘ den vielen, nicht den wenigen“ (ebd. 96) zukomme.

Vor dem Hintergrund zunehmender Zersplitterung – Gewalt, Obdachlosigkeit, Scheidung, Flucht, Entfremdung und Sucht – ähnele ein derartiges Gesellschaftsbild eher einer Errungenschaft, denn einer Wirklichkeit. Die meisten Menschen seien bisher Herrschaftsverhältnissen unterworfen gewesen, in denen sie als ‚ziviles Verhalten‘ gelernt hätten, eher ehrerbietig als unabhängig und aktiv zu sein. Walzer betont, er verfüge zwar über keine Zauberformel, um Verbindungen zu stiften oder Verantwortlichkeiten zu stärken, aber für ihn sei die zivile Gesellschaft ein Projekt von Projekten, was nicht durch einen einzigen vereinten Kampf erreicht werden könne (vgl. ebd. 97). Die zivile Gesellschaft verlange „viele Organisationsformen und neue Formen staatlichen Handelns. Sie erfordere eine neue Empfänglichkeit für das, was lokal, spezifisch und kontingent ist, und vor allem ein neues Bewusstsein davon (um einen berühmten Satz zu variieren), dass das gute Leben im Detail liegt“ (ebd.).

Walzers Vorstellung einer *civil society* basiert auf Prinzipien, die auch für andere Konzeptionen von Zivilgesellschaft, etwa der nachfolgend dargelegten Variante von Rödel, Frankenberg und Dubiel, konstitutiv sind. Moderne Öffentlichkeit und Gesellschaft zeichnen sich in diesen Auffassungen durch Pluralität, Unbestimmtheit und Kontingenz aus. Während Rödel u.a. allerdings die demokratische Frage als Ablösung der ‚sozialen Frage‘ verstehen (vgl. Rödel u.a. 1989: 7), die noch die gesell-

schaftlichen Kämpfe des 19. Jahrhunderts bestimmt hätte, kommt es Walzer gerade darauf an, die sozialen, d.h. vor-politischen Bedingungen in seiner Zivilgesellschaftskonzeption geltend zu machen. In Abgrenzung jedoch auch in Bezug zur Habermasschen Öffentlichkeitstheorie machen Rödel u.a. eine kommunikationstheoretische Wendung und vernachlässigen in ihrer normativen Theorie von Öffentlichkeit und pluraler Zivilgesellschaft die materiellen Bedingungen, die zu widerstreitenden gesellschaftlichen Verhältnissen führen.

1.2.3 Plurale Zivilgesellschaft

Die Autoren Rödel, Frankenberg und Dubiel legten 1989 mit ihrem Essay *Die demokratische Frage* (1989) eine Konzeption der Zivilgesellschaft vor, die an die politische Theorie von Arendt anknüpfen sollte. In der bundesrepublikanischen Kontroverse zum Thema Zivilgesellschaft rief diese Konzeption nicht nur heftige Kritiken hervor (vgl. etwa Heins 1992), sie wurde auch als paradigmatische Fassung des Zivilgesellschaftskonzeptes missverstanden, wodurch Binnendifferenzierungen der Konzeptdebatte übersehen wurden (vgl. Klein 2001: 350).²³²

Rödel u.a. orientieren sich stark an Arendts Begriff positiver Freiheit und politischer Öffentlichkeit. Sie lehnen die Konzeption einer zivilen Gesellschaft an Arendts Interpretation der Amerikanischen Revolution und der Konstituierung eines horizontalen Gesellschaftsvertrages an, und teilen darüber hinaus ihre Bedenken gegen eine auf Interessenpolitik reduzierte liberale Demokratie. Innerhalb Arendts politischer Theorie eröffnet sich die Frage der Institutionalisierung republikanischer Freiheit, der Konstituierung und Bewahrung des öffentlichen Raumes und des öffentlichen Handelns, wie bereits im Kapitel über *moderne Öffentlichkeitstheorien* (II.) dargelegt wurde. Arendt hat in ihrem Essay über den *zivilen Ungehorsam* (1970) auf die Bedeutung eines Assoziationswesens für die politische Macht republikanischer Institutionen hingewiesen. Hierbei handelt es sich um eine der wenigen Stellen in ihrem Gesamtwerk, wo sie sich in praktischer Hinsicht dem Institutionengedanken annähert (vgl. dazu Brokmeier 1997: 101ff.)

²³² Volker Heins kritisiert an der Terminologieverschiebung der ‚bürgerlichen‘ Gesellschaft zur ‚zivilen‘ Gesellschaft etwa die Aufwertung des Eigengewichts des öffentlichen Raumes: „Der Gegenstandsbereich des Begriffes [der zivilen Gesellschaft, B.L.] bildet das durch kommunikative Freiheiten geschützte öffentliche Leben außerhalb der ökonomischen und politischen Systeme entwickelter Industriegesellschaften, das ohne ideologiekritische und/oder funktionalistische Reduktion namhaft gemacht werden soll“ (Heins 1992: 235). Die Zivilgesellschaft sei bei Rödel u.a., so Heins, die fragwürdige Verbindung „eines wirtschaftsfremden, antikisierenden Republikanismus (Kronzeugin: Han-

Aufgrund der ausgeprägten handlungstheoretischen Gewichtung, den Blick auf die handelnden Menschen und ihre intersubjektive Beziehung zueinander zu richten, bleibt in Arendts Theorie jedoch offen, wie politische Institutionen nach dem revolutionären Gründungsakt verstetigt werden können, aus welcher Macht sie weiterhin ihren Rückhalt finden. Rödel u.a. vertreten nun den Anspruch, für diese offen gebliebene Problematik eine neue Perspektive zu eröffnen, „in der sich die revolutionäre Emphase der Gründung einer demokratischen Republik gerade in der praktischen Wahrnehmung jener Spielräume öffentlicher Freiheit erhält, die die Republik eröffnet hat, eine Perspektive also, in der das ‚Gründen‘ oder ‚Stiften‘ seiner historischen Einmaligkeit entkleidet und in einem dynamischen Sinne veralltäglicht wird“ (Dubiel 1994: 52f.). Sie entwerfen damit eine zivilgesellschaftliche demokratische Konzeption einer institutionellen „Neugründung in Permanenz“ (ebd. 53) und setzen hier vor allem auf die Protestpraxis des zivilen Ungehorsams, wie sie in Teilen der neuen sozialen Bewegungen der 1970er und 1980er Jahre entwickelt wurden (Rödel u.a. 1989: 22ff.).

Rödel u.a. orientieren sich neben Arendts politischer Theorie sowohl an den Theorien von Cornelius Castoriadis, Claude Lefort und Marcel Gauchet und der Vorstellung des „symbolischen Dispositivs der Demokratie“ (vgl. Rödel 1990: 23ff.) infolge der Säkularisierung des Politischen bzw. der innerweltlich möglichen Stiftung politischer Legitimität, als auch an Habermas Modell prozeduraler Öffentlichkeit und kommunikativen Handelns. Das Konzept des „symbolischen Dispositivs der Demokratie“ (ebd.) stellt eine Ablösung vertikaler Betrachtungen von Herrschaft dar, wie sie etwa durch die politische Herrschaft eines Monarchen oder durch totalitäre Herrschaft, aber auch in den neuzeitlichen Gesellschaftsvertragstheorien mit der Trennung von Staat und bürgerlicher Gesellschaft gegeben waren. Die Vorstellung eines horizontalen Gesellschaftsvertrages impliziere die Auffassung einer „symbolischen Leerstelle der Macht“ (ebd. 20ff.). Kein Allgemeinwille, weder Volk noch Nation, nicht ein unterstelltes Einheitskollektiv der Arbeiterschaft oder eine soziale Bewegung, kein Einzelner habe hier das Recht, die Stelle der Macht zu besetzen und für alle zu sprechen.

Stattdessen setzen Rödel, Frankenberg und Dubiel auf die Pluralität der zivilen Gesellschaft. Die pluralen Gruppen sollten sich in einer Art Selbstbindung an den durch

nah Arendt) mit einer postmodern radikalisierten Version der liberalen civil society“ (ebd. 236).

die Verfassung konstituierten öffentlichen Raum halten. Das ‚symbolische Dispositiv der Demokratie‘ umfasse eine Vorstellung säkularer Politik, die in der Moderne „selbst zu einer Instanz der Vergesellschaftung wird [...], in der Individuen aus ihrer bornierten Privatexistenz heraustreten und sich im öffentlichen Meinungsstreit kommunizierend aufeinander beziehen“ (Dubiel 1994: 183f.). Gleichzeitig verlagerten sich mit dem Zerfall der ehemals sinnbildlichen Einheit der Gesellschaft in einer jenseitigen Ordnung, die Grundlagen des Rechts und des Wissens der Gesellschaft über sich selbst ins Diesseits der Zivilgesellschaft: „Hier wird im Widerstreit der öffentlich artikulierten Meinungen immer vorläufig zweierlei bestimmt, nämlich *erstens*, was als ‚Recht‘ der Ausübung politischer Macht Schranken setzt, und *zweitens*, was diese Zivilgesellschaft über sich selbst weiß und welchen Verlauf sie ihrer Geschichte geben will. Es kann mithin kein der Selbsterzeugung der Geschichte durch die civil society enthobenes (Herrschafts-)Wissen über den Verlauf dieser Geschichte mehr geben“ (Rödel u.a. 1989: 90).

In der Konzeption einer pluralen Zivilgesellschaft konstituieren aktive BürgerInnen einen symbolischen Raum der öffentlichen Kommunikation, in dem soziale Konflikte wiederum durch kommunikatives Zusammenhandeln gelöst werden (vgl. dazu Demirovic 1997: 156). Öffentlichkeit wird hier verstanden als dauerhafter Prozess. Die Verfassung erhalte zwar die Funktion, den öffentlichen Raum einzuhegen und zu schützen, sie bildet jedoch keinen auf Ewigkeit garantierten Rahmen, in dem sich die Konfliktparteien bewegen. Die Geltung und Aktualisierung der Verfassung in Form der Auslegung ist immer wieder von neuem der offenen und öffentlichen Kommunikation der pluralen Gruppen der Zivilgesellschaft ausgesetzt, „die in einer prozedierenden demokratischen Revolution die Institutionen im Dauerkonflikt immerzu neu gründen“ (ebd. 157).

In der Konzeption pluraler Zivilgesellschaft bei Rödel u.a. fließen verschiedene Elemente moderner Öffentlichkeitstheorien ein. Sie gewichten den Aspekt kommunikativen Handelns in Anlehnung an Habermas, versuchen jedoch diesen handlungstheoretischen Ansatz wieder stärker mit republikanischen Prinzipien in Verbindung zu bringen, die sie Arendts Politik- und Öffentlichkeitsbegriff entnehmen. Wie bereits im Kapitel über *moderne Öffentlichkeitstheorien* (II.) dargelegt, macht Habermas im Laufe der Weiterentwicklung seiner ‚Öffentlichkeitstheorie als Verfahren‘ realpolitische Zugeständnisse (vgl. Rödel u.a. 1989: 155ff.), die den partizipatorischen Gehalt seiner Öffentlichkeitstheorie schmälern. Rödel u.a. intendieren, die Einschränkung

politischer Beteiligung in ihrer Konzeption pluraler Zivilgesellschaft durch die Möglichkeitsbedingung des gewaltfreien zivilen Ungehorsams in einer liberalen Demokratie wieder einzuholen, vernachlässigen allerdings aufgrund ihres normativen Anspruchs den hegemonialen Charakter der zivilgesellschaftlichen Sphäre, wie er von Gramsci ausdrücklich herausgestellt und analysiert wurde.

1.3 Zwischenresümee

Ähnlich wie in Walzers Vorstellung einer *civil society* wird auch bei Rödel, Frankenberg und Dubiel die Zivilgesellschaft nicht als eine in sich widersprüchliche Form konsensueller Herrschaft verstanden, sondern kritisch jeglicher Herrschaft, d.h. im Besonderen dem Staat und seinen Institutionen, entgegengestellt. Gegenüber Gramscis Auffassung der zivilen Gesellschaft als einer hegemonialen Sphäre, handelt es sich bei diesen Konzeptionen einer zivilen Gesellschaft eher um „eine von der weiteren historischen Entwicklung noch zu erreichende Norm“ (Demirovic 1997: 157). Demirovic, der das Konzept der *società civile* in Anlehnung an Gramsci favorisiert, kritisiert an den normativen Öffentlichkeits- und Zivilgesellschaftskonzeptionen deren Entgegensetzung von Staat und Demokratie bzw. Staat und ziviler Gesellschaft. Im Unterschied zu einem Konzept von ziviler Gesellschaft als Raum der Öffentlichkeit, umfasse Gramscis *società civile* alle gesellschaftlichen Bereiche, einschließlich des Staates (vgl. ebd. 162).

Das Problematische an den stärker normativen Entwürfen ziviler Gesellschaft und ihrem konsensuellen Öffentlichkeitsverständnis sei insbesondere darin zu sehen, dass innerhalb einer zivilen Gesellschaft, die frei von antagonistischen Verhältnissen gedacht wird – wie etwa bei Rödel u.a. als symbolischer Raum öffentlicher Kommunikation – auch anti-demokratischen Gruppierungen Tür und Tor geöffnet sei (vgl. ebd. 158).²³³ Ein weiterer Kritikpunkt ergibt sich daraus, dass Interessen im öffentlichen Raum eben nur dann Geltung haben und für sich beanspruchen können, wenn sie vertreten werden: „Individuen und Gruppen, die im Raum der symbolischen Selbst-

²³³ Demirovic lehnt eine Auffassung wie sie von Rödel u.a. vertreten wird, dass Rechtsextremismus vorwiegend ein Phänomen verfehlter Sozialpolitik sei (vgl. Rödel u.a. 1989: 47ff.), insofern als reduktionistische Betrachtungsweise ab, da es den endemischen Rechtsextremismus, der in weiten Teilen der Bevölkerung und innerhalb der meisten politischen Lager anzutreffen ist, auf ‚Problemgruppen‘ beschränke und die Ursachen für eine anti-demokratische Haltung ignoriere (vgl. Demirovic 1997: 159).

repräsentation einer Gesellschaft nicht präsent sind, haben das Recht, die Legitimität dieser Nicht-Präsenz anzuzweifeln“ (ebd. 159).

Der symbolische Raum ist „koextensiv mit all denen, die kommunizieren und den Anspruch erheben, zur Kommunikation zugelassen zu werden, die aber bereits in dem Augenblick, in dem sie dies tun, den symbolischen Raum erweitern“ (ebd. 160). Demirovic weist darauf hin, dass der öffentliche Raum daher insofern konstitutiv konflikthaft sei, da seine Grenzen permanent zur Disposition stehen (vgl. ebd.). Diese Konflikthaftigkeit sei jedoch nicht das Problem an sich, so sind die Arbeiter, die Frauen und schließlich die Schwarzen in den politisch-öffentlichen Raum eingedrungen und haben ihn insoweit verändert, dass er tatsächlich als stabiler Raum demokratischer und öffentlicher Kommunikation überhaupt erst institutionalisiert wurde. Was Demirovic problematisiert, ist dagegen der Konflikttypus und die damit verbundenen menschlichen Verluste, die mit der Erweiterung des öffentlichen Raumes jedes Mal auftreten. Er thematisiert anders als die normativen Öffentlichkeitstheorien die Problematik, welche Kämpfe geführt und erlitten werden müssen, sowohl in die „offiziellen Öffentlichkeiten“ einzudringen, als auch in ihnen verbleiben zu können: „Denn gerade weil es ein demokratischer offener Prozess ist, liegt es auch theoretisch und normativ nahe, dass geäußerte Interessen oder erwartbare Äußerungen aus dem öffentlichen Raum durch eine Neudefinition der Legitimität wieder herausgedrängt werden“ (ebd.).

Zwar werde in den normativen Theorien ziviler Gesellschaft etwa bei Rödel u.a. die Präsenz der/des Anderen im Raum der Verfassung gefordert. Für die Teilnehmenden an der öffentlichen Diskussion bedeute die Offenheit des Öffentlichen und der dynamischen Verfassungsgebung jedoch, dass sie jederzeit die Verdrängung aus dem öffentlichen Raum antizipieren müssten, insbesondere dann, wenn sie über längere Zeit kein spezielles Interesse zu artikulieren hätten, denn dann ist ihre Präsenz im öffentlichen Raum nicht mehr vorhanden und gewissermaßen nicht repräsentiert.

Demirovic zufolge bedeutet das, dass jede Gruppierung aus präventiven Gründen eine Politik machen und ihre eigenen Partikularinteressen von vornherein generalisieren muss, um unter dem Druck von konkurrierenden Issues nicht aus dem Spiel der öffentlichen Meinungsbildung herauszufallen (vgl. ebd.). Er vernachlässigt in seiner Argumentation allerdings einen wichtigen Aspekt der normativen Öffentlichkeitstheorien, dass nämlich gerade die Anstrengung im öffentlichen Raum präsent zu sein, dafür bürgt, nicht in Partikularinteressen verhaftet zu bleiben, sondern die plu-

ralen Teilöffentlichkeiten darauf angewiesen sind, sich auf etwas Gemeinsames zu beziehen, sich an eine gemeinsame Öffentlichkeit zu binden und damit sowohl ein demokratisches Verhalten respektive Handeln vorausgesetzt wird, als auch die Notwendigkeit besteht, mit anderen Gruppierungen zu kommunizieren.

Demirovic fragt sich dagegen, wieso Konkurrenzmechanismen, wie sie in der kapitalistischen Gesellschaft vorherrschen, auf die Sphäre der zivilen Gesellschaft übertragen werden sollten und weist den Konflikttypus des Konkurrenz- und Interessenkampfes zurück. Er wendet ein, dass, wenn der Raum der öffentlichen Kommunikation offen sei, dann müsse er auch offen sein für Vorschläge zur Abschaffung bestimmter Konflikttypen: „Denn wenn niemand sonst als die Menschen ihre Geschichte machen, dann haben soziale Akteure das Recht darauf, einen bestimmten Typ von Konflikt, nämlich den immerwährenden Kampf um politische Selbstbehauptung und Eintritt in die Öffentlichkeit, nicht länger führen zu müssen und deshalb Strukturveränderungen vorzuschlagen, die ein soziales Interesse historisch obsolet machen, das sie zu dieser ständigen Politisierung immer von neuem zwingt“ (ebd. 161).²³⁴

Den normativen Konzeptionen ziviler Gesellschaft wird weiterhin entgegengehalten, sie würden eine subtile Aufwertung moderner westlicher Demokratien vornehmen, indem sie die zivilen Errungenschaften der westlichen Demokratien betonen und in „schönfärberische[r] Rede von der Zivilität westlicher Demokratien“ (Alheit 1995: 136) die Entzivilisierungsrisiken verdrängen. Zivilität äußere sich bspw. in Habermas' Konzeption einer zivilen Gesellschaft, die er auf seine Theorie deliberativer Demokratie überträgt, wobei ziviles Handeln nur den demokratischen Kräften der Gesellschaft zugänglich sei.²³⁵ Die Entwicklung des Rechtsextremismus, religiöser Fanatiker und Fundamentalisten, sämtlicher neofaschistischer Strömungen bleibe in dieser Öffentlichkeitskonzeption und ihrem positiven Machtbegriff unterbelichtet (vgl. ebd.). Während Habermas auf das möglichst reibungslose Funktionieren der im politischen System verankerten demokratischen Prozeduren blickt, ist die gramscianische Konzeption an einem zivilgesellschaftlichen Umbau der Gesamtgesellschaft

²³⁴ So ist es zwar der gramscianischen Konzeption von ziviler Gesellschaft zu verdanken, dass sie stärker als die normativen Theorien den Hegemonieaspekt gewichtet und überhaupt zur Sprache bringt. Bedenkenswerterweise ist es die von Demirovic bevorzugte gramscianische Auffassung der *società civile*, die den Konflikttypus des permanenten Antagonismus in Form des Stellungskrieges weiterführt bzw. weiterdenkt (vgl. Demirovic 1997: 151).

²³⁵ Mit Habermas' Konzeption von Öffentlichkeit und ziviler Gesellschaft wurde sich bereits im Kapitel über *moderne Öffentlichkeitstheorien* (II.) beschäftigt.

interessiert: „Wo Gramsci die Zivilgesellschaft als ein Terrain widerstreitender Kräfte fasst [...], wird sie bei Habermas zum Terrain demokratischer Politikberatung“ (vgl. Jehle 1994: 514) und somit auf eine Zuliefererfunktion zum politischen System reduziert.

Gramsci wie auch Habermas gehen allerdings von einer Art Juxtaposition der zivilen Gesellschaft zwischen Ökonomie und Staat aus, auch wenn die Anknüpfung an den Staat unterschiedlich ausfällt. Das bedeutet, beide Theorien verorten die zivile Gesellschaft zwischen den objektiven Notwendigkeiten der Ökonomie und der rationalen Steuerungstätigkeit des Staates, grenzen sich dementsprechend von gesellschaftlichen und politischen Theorien ab, welche die moderne Gesellschaft unter dem Aspekt ökonomischer Zweckrationalität oder unter der Perspektive systemischer Selbstregulierung betrachten (vgl. Alheit 1995: 137). Habermas entwickelt seine normative Theorie deliberativer Demokratie, die auf seinem Verständnis einer zivilen Gesellschaft basiert, explizit in Auseinandersetzung und in Abgrenzung zu sogenannten ‚realistischen‘ und entscheidungszentrierten Konzeptionen von Demokratie, welche die Sphäre diskursiver Öffentlichkeiten nicht beachten.

Aufgrund dessen wird in den Ausführungen zu ‚modernen demokratietheoretischen Ansätzen‘ (2.) verdeutlicht, wie ‚entscheidungszentrierte‘ Theoriemodelle zur Erklärung der modernen Gesellschaft, etwa ökonomistische Theorien der Demokratie oder auch systemtheoretische Ansätze, die Sphäre der Öffentlichkeit wie auch der zivilen Gesellschaft verfehlen. Eine ökonomisch orientierte Theorie der rationalen Wahl übersieht, dass die Präferenzen von Individuen in ‚Kontexte‘ eingebunden sind, sich mit diesen Kontextbedingungen wandeln und nur in solchen strategisch und diskursiv hergestellten Rahmenbedingungen angemessen verstanden werden können. An diese Argumentation schließt sich die kommunitaristische Debatte an, welche auf die Defizite moderner liberaler Gesellschaften in ihrer demokratischen Verfasstheit aufmerksam macht. Mit der Frage nach der Bestandsicherung der Funktion moderner Demokratien durch eine gemeinsam geteilte Wertbindung demokratischer Akteure kritisieren die KommunitaristInnen, dass der bloß institutionelle Aufbau und die verrechtlichten Abläufe demokratischer Prozeduren keine Garantie dafür bieten, dass Demokratien auch lebendige Gemeinwesen sind.

Konzeptionen deliberativer respektive prozeduraler Demokratie setzen nun dazu an, sowohl den entscheidungszentrierten Varianten, die eine partizipatorische Öffentlichkeit nicht vorsehen, als auch den postmodernen und kommunitaristischen Positi-

onen, die in Partikularismen verhaftet bleiben und mit ihrem Postulat einer unüberwindbaren Differenz kein gemeinsames Ganzes mehr denken können, eine dritte Position des ‚öffentlichen Beratens‘ gegenüberzustellen. Diese drei aktuellen demokratietheoretischen Ansätze, der *entscheidungszentrierten*, der *kontextbezogenen* und der *prozeduralen* Demokratie werden nun anknüpfend an die diversen Konzeptionen ziviler Gesellschaft dargelegt und diskutiert.

2. Moderne demokratietheoretische Ansätze

Um nicht in der geläufigen Dichotomie der modernen Demokratietheorie zwischen ‚normativen‘ und ‚klassischen‘ *versus* ‚empiristischen‘ und ‚realistischen‘ Demokratietheorien zu verharren (vgl. dazu Narr/Naschold 1971: 22ff.), wird hier in eigener systematischer Absicht vorgeschlagen, zwischen drei modernen demokratietheoretischen Ansätzen zu unterscheiden: Die analytische Trias untergliedert sich in ‚entscheidungszentrierte‘ (2.1), ‚kontextbezogene‘ (2.2) und ‚prozedurale‘ (2.3) Demokratietheorien.²³⁶

Diese drei verschiedenen konzeptionellen Ansätze von Demokratie legen jeweils andere Vernunftauffassungen und Handlungstheorien zugrunde und sind – in Hinblick auf eine partizipatorische Konzeption deliberativer Politik – bezüglich des Verhältnisses zu politischer Deliberation zu differenzieren. Das ‚entscheidungszentrierte‘ Demokratiemodell²³⁷ orientiert sich prinzipiell an der individualistischen Rationalität eigennutzenmaximierenden Verhaltens und gewichtet den Abstimmungs- und Entscheidungsprozess stärker als die Verfahren der deliberativen Meinungs- und Willensbildung. Den entscheidungszentrierten Demokratieansätzen werden elitetheoretische und ökonomistische Theorien von Demokratie, wie sie etwa von Joseph A. Schumpeter und Anthony Downs verfasst wurden, aber auch pluralismus- und systemtheoretische Ansätze zugeordnet.

Die kontextbezogenen Demokratietheorien beanspruchen, gänzlich anders als die ent-

²³⁶ Kersting unterteilt etwa die gegenwärtige Debatte der Demokratietheorien anhand der Trias von Entscheidung, Überlegung und konstitutiver Voraussetzungen der Demokratie (vgl. Kersting 2000: 194ff.).

²³⁷ Bei den entscheidungszentrierten Demokratietheorien wird hier nicht nur von theoretischen ‚Konzeptionen‘, sondern auch von ‚Modellen‘ gesprochen, da sie in Analogie zu konventionellen ökonomischen Modellannahmen entworfen werden. Bei einem ‚Modell‘ handelt es sich um eine vereinfachte Darstellung oder Nachbildung eines Gegenstandes oder Sachverhaltes, d.h. ein ‚Demokratiemodell‘ versucht die Funktion des Ablaufes demokratischer Verfahren abzubilden.

scheidungsorientierte Variante, ein partikulares Vernunftverständnis selbstbestimmten Handelns. Exemplarisch für die ‚kontextbezogenen Demokratietheorien‘ werden kommunitaristische Positionen von Walzer und die Forderung einer ‚starken Demokratie‘ von Benjamin Barber sowie die postmoderne Variante radikaler Demokratie von Ernesto Laclau und Chantal Mouffe herangezogen.

Als dritte demokratietheoretische Ausrichtung ist ein weiterer Ansatz zu benennen, der vorwiegend unter der Bezeichnung ‚deliberative Demokratie‘ firmiert. VertreterInnen deliberativer Demokratie – stellvertretend wird sich hier zunächst auf die Konzeption von Habermas und dessen Weiterführung von Seyla Benhabib bezogen – intendieren in Kritik an den entscheidungsorientierten Varianten, die bislang die Demokratiedebatte determinierten, ein neues demokratietheoretisches Paradigma zu etablieren, das den deliberativen Meinungs- und Willensbildungsprozess in den Vordergrund der Betrachtung stellt. Anders als die kontextualistischen Ansätze postulieren sie ein universalistisches Vernunftverständnis kommunikativen Handelns. Aufgrund dessen, dass diese diskurstheoretischen Modelle deliberativer Demokratie zuvorderst den Verfahrenscharakter der Meinungs- und Willensbildung gewichten, anstatt die Möglichkeitsbedingungen politischer Beteiligung zu fokussieren, werden diese Ansätze hier unter ‚prozedurale Demokratietheorien‘ gefasst und im nächsten Kapitel (IV.) eine Konzeption deliberativer Politik verteidigt, die in ihrer theoretischen Betrachtung bei den Konflikten zwischen den Menschen ansetzt und auf konkrete Beratung und politische Beteiligung setzt.

2.1 Entscheidungsorientierte Demokratietheorien

Entscheidungsorientierte Demokratietheorien stellen die Regelung politischer Abstimmungs- und Entscheidungsprozesse sowie die Präferenzgenese in den Mittelpunkt der Betrachtung.²³⁸ Demokratie wird in dieser Ausrichtung im Wesentlichen als Methode zur Erzielung politischer Entscheidungen etwa mittels eines Konkurrenzkampfes um politische Führungspositionen verstanden. Die entscheidungsorientierten Demokratiemodelle weisen die ‚klassische Lehre der Demokratie‘ zurück und knüpfen an die sogenannte ‚realistische Lehre der Politik‘ an. Der theoriegeschichtliche Pfad der Realpolitik ist Gegenstand eines Exkurses im Kapitel über *moderne*

²³⁸ Unter einer individuellen Präferenzgenese versteht man in Bezug auf das Abstimmungsparadoxon von Kenneth Arrow die Rangfolge der subjektiv veranschlagten Nutzen hinsichtlich bestimmter Wahlmöglichkeiten (vgl. Schui/Blankenburg 2002: 126).

Öffentlichkeitstheorien (II.), weshalb sich hier im Speziellen auf die modernen demokratietheoretischen Varianten konzentriert wird.

Ausgehend von den Elite- und ‚realistischen‘ Theorien der Demokratie (2.1.1), von denen die Demokratiedefinition Schumpeters die Demokratietheorie seit den 1950er Jahren wohl am meisten geprägt hat, werden vor allem konkurrenzdemokratische Ansätze unter das entscheidungszentrierte Demokratieparadigma gefasst (2.1.2). Hierzu werden sowohl die ökonomische Theorie der Demokratie von Downs (2.1.2.1), als auch pluralismustheoretische Ansätze (2.1.2.2) gezählt. In Anlehnung an Habermas’ Einschätzung, dass es zu einer Aufspaltung der realistischen Theorie der Demokratie in eine ökonomistische Ausrichtung einerseits sowie in systemtheoretische Ansätze andererseits kam (vgl. FuG 403), wird abschließend die Systemtheorie den entscheidungszentrierten Modellen zugeordnet.

2.1.1 Elite- und ‚realistische‘ Theorie der Demokratie

Die Demokratietheorie war in Deutschland nach dem Zweiten Weltkrieg stark durch die politischen Elitetheorien der 1920er Jahre von Gaetano Mosca, Vilfredo Pareto und Robert Michels geprägt (vgl. dazu Eberle 1987: 156ff.). Obgleich es sich hier um eine heterogene Gruppe von Autoren handelt, lassen sich gemeinsame theoretische Grundzüge finden.²³⁹ Den Theorien liegt ein Gesellschaftsverständnis zu Grunde, dass es immer Eliten sein werden, welche die Geschicke der Mehrheit bestimmen, und dass politische Selbstbestimmung – das klassische Ideal der Demokratie – unmöglich und soziale Ungleichheit unabänderlich sei. Eine ideale Gesellschaft basierend auf den Prinzipien der Aufklärung wie Gleichheit, Freiheit und Gerechtigkeit anzustreben, sei eine Schimäre, so die grundlegende Auffassung, stattdessen sollte die politische Praxis empirisch an ihrem eigenen Anspruch gemessen werden.

Elitetheoretiker verstehen sich als nüchterne Realisten, die ihre Ambition darin sehen, sich über die Wirklichkeit keine Illusionen zu machen, sondern ihre Analyse rein auf das Funktionieren der politischen Institutionen wie etwa der Parteien, Wahlentscheidungen und des Parlamentes zu richten. Ein normativer Theorieanspruch wird gänzlich abgelehnt, stattdessen die Konzeption einer empiristischen Demokratietheorie angestrebt. Aufgrund des Vorsatzes aufzuzeigen, wie politische Prozesse

²³⁹ Hier wird sich insbesondere auf die Standardwerke über *Die herrschende Klasse* von Mosca (1950); *The Transformation of Democracy* von Pareto (1984; Ders. 1976) sowie die *Soziologie des Parteiwesens in der modernen Demokratie* von Michels (1925) bezogen.

tatsächlich verlaufen, wurde dieser Theorieansatz mit der Bezeichnung ‚realistische‘ Demokratietheorie versehen. Die Zuschreibung der Wirklichkeitsnähe ist allerdings insofern fragwürdig, da innerhalb der ‚realistischen Demokratietheorie‘ von der ablehnenden Grundannahme ausgegangen wird, dass Demokratie eine Sache sei, die eigentlich nicht funktionieren kann (vgl. ebd. 157). Elitäre und empiristische Demokratietheorien setzen grundsätzlich voraus, dass Fehlentwicklungen die vorherrschende Realität und das Charakteristikum der Demokratie ausmachen und nicht etwa Abweichungen von der eigentlichen Norm und dem Ideal der Demokratie sind. Während Pareto und Mosca das Gesellschaftsbild dieser Theorierichtung lieferten und den Elitebegriff prägten (vgl. auch von Beyme 1992)²⁴⁰ entfaltete Michels eine entsprechende Parteiensoziologie, die von der Grundthese getragen wird, dass selbst in den etablierten demokratischen Parteien die Mehrheit der Mitglieder weitestgehend von der politischen Willensbildung ausgeschlossen sind (vgl. Eberle 1987: 160).²⁴¹

Einen entscheidenden theoretischen Auftrieb für die empiristische bzw. realistische Denkungsart lieferte im Jahre 1942 Schumpeter, der die Demokratie als eine Methode definiert, die darauf abzielt, eine starke, entscheidungs- und durchsetzungsfähige Regierung hervorzubringen (vgl. Schumpeter 1980).²⁴² Anknüpfend an die historischen Vorläufer der Elitetheorien weist er die Ideale der, wie er sie selbst bezeichnet, „klassischen Lehre der Demokratie“ (ebd. 397ff.) dezidiert zurück und erhebt den Anspruch, eine „andere Theorie der Demokratie“ (ebd. 427ff.) zu entwickeln.²⁴³ Mit der vielzitierten Definition: „Die demokratische Methode ist diejenige Ordnung der Institutionen zur Erreichung politischer Entscheidungen, bei welcher einzelne die Entscheidungsbefugnis vermittelt eines Konkurrenzkampfs um die Stimmen des

²⁴⁰ Klaus von Beyme widmet sich in seinem Aufsatz über *den Begriff der politischen Klasse* der aktuellen Kritik an der politischen Klasse respektive der politischen Elite (vgl. von Beyme 1992). Er verweist dabei auf die neuen Dimensionen der Elitforschung unter Berücksichtigung der Pioniere der Elitetheorien etwa Mosca und Pareto sowie dem Prioritätenstreit, wer von beiden das Phänomen der politischen Elite zuerst analysiert und als solches bezeichnet habe.

²⁴¹ Als Mitglied der Sozialdemokratischen Partei Deutschlands lag es nahe, dass Michels seine empirische Thesen am Beispiel dieser demokratischen Partei entwickelte. Bekannt wurde Michels vor allem durch die These des „ehernen Gesetzes der Oligarchie“ (Michels 1925: 464ff.; vgl. dazu Eberle 1987: 160f.).

²⁴² Zur Kritik siehe etwa *Die Theorie demokratischer Elitenherrschaft* von Peter Bachrach (1967).

²⁴³ Schumpeter orientiert sich sowohl an den klassischen Elitetheorien als auch an der Herrschaftssoziologie Webers. In Anlehnung an Webers Theorie plebiszitärer Führerschaft stellt Schumpeter politische Führungsstäbe in den Mittelpunkt seiner Betrachtung. Im Gegensatz zu Weber betont er jedoch stärker das institutionelle Arrangement der Konkurrenz um die Führungspositionen und die Auswahl der Kandidaten (vgl. Schmidt 1997: 133). Diese Ansätze der Konkurrenzdemokratie firmieren auch unter dem Begriff der ‚elitistischen Demokratietheorie‘.

Volkes erwerben“ (ebd. 428), bereitete er den Weg für eine empiristische Konzeption von Demokratie, die nicht nur auf politischer Elitenherrschaft beruht, sondern ökonomistische respektive marktwirtschaftliche Prinzipien des Wettbewerbs in die Demokratietheorie einführte. Schumpeter vertritt in seiner „anderen Theorie der Demokratie“ die Auffassung, dass die politische Freiheit der BürgerInnen in der ‚Entscheidungsfreiheit‘ („power to decide“) bestehe, zwischen konkurrierenden Gruppen von politischen Eliten und sogenannten ExpertInnen zu wählen. Die regelmäßig wiederkehrende Wahl garantiere den BürgerInnen bei Unzufriedenheit das Recht der Abwahl der AmtsträgerInnen, womit ein ständig florierender politischer Wettbewerb unter den politischen Eliten gewährleistet sei.

Schumpeter bringt gegen die ‚klassische Demokratielehre‘ vor, es würde weder irgendwelche Vorstellungen von Bürgerverantwortlichkeit noch von weitreichender Teilnahme am politischen Leben geben (vgl. ebd. 397ff.). Die klassische Lehre basiere auf zerbrechlichen Pfeilern, eines davon sei die Gemeinwohlthese, gegen die Schumpeter einwendet, es gebe „kein solches Ding wie ein eindeutig bestimmbares Gemeinwohl, über das sich das ganze Volk kraft rationaler Argumente einig wäre oder zur Einigkeit gebracht werden könnte“ (ebd. 399). Aus dem zuvor Gesagten ergebe sich, so Schumpeter, das sich auch ein besonderer Begriff des Volkswillens verflüchtige, und er deutet sein negatives Bild der Demokratie noch weiter aus, indem er die Behauptung aufstellt, dass Individuen grundsätzlich nicht zu großer Vernunft begabt seien. Individuen könnten zwar relativ rational wählen, wenn ihre eigenen unmittelbaren persönlichen materiellen Bedürfnisse betroffen sind – jedoch fernab vom privaten Interesse, d.h. bei politischen Belangen, beobachte man bei BürgerInnen einen verminderten Wirklichkeitssinn, reduziertes Verantwortungsgefühl und inkohärente Willensäußerungen (vgl. ebd. 415). Der typische Bürger, so Schumpeter, falle auf eine tiefere Stufe der gedanklichen Leistung, sobald er den politischen Bereich betrete: „Er argumentiert und analysiert auf eine Art und Weise, die er innerhalb der Sphäre seiner wirklichen Interessen bereitwillig als infantil anerkennen würde. Er wird wieder zum Primitiven. Sein Denken wird assoziativ und affektmäßig“ (ebd. 416f.).²⁴⁴

²⁴⁴ Schumpeter übernimmt von der Nationalökonomie das wettbewerbstheoretische Element und die Kosten-Nutzen-Überlegungen, von Weber die Lehre von der Bedeutung von Organisation, der Bürokratie und der politischen Führung, und letztendlich leistet er mit seiner abschätzigen Haltung gegenüber dem politischen Denk- und Handlungsvermögen der BürgerInnen Anschluss an massenpsychologische Analysen etwa von Le Bon (1912) oder Ortega y Gasset (1958). Die elitetheoretische Aus-

Die grundsätzlich ablehnende und gar abschätzige Haltung gegenüber politischen Partizipationsrechten der BürgerInnen, die über das Wahlrecht bzw. die Abstimmung über Führungspositionen hinausgehen, eint die entscheidungszentrierten Demokratievarianten und führt diese entweder zu elitistischen Überzeugungen oder zu konkurrenzdemokratischen Erklärungsansätzen, die die BürgerInnen auf eine passive Konsumentenrolle reduzieren. Schumpeter brachte neben seinen elitistischen Thesen auch den Kerngedanken der ökonomischen Theorie der Politik in die Demokratietheorie ein. Dieser Theorieansatz findet in der *ökonomischen Theorie der Demokratie* (Downs 1968) eine Weiterentwicklung und reicht gegenwärtig, allerdings in abgewandelter Form, bis hin zu institutionenökonomischen Theorieansätzen (vgl. etwa Richter/Furubotn 1996).

2.1.2 Konkurrenzdemokratie

Das Demokratiemodell der sogenannten ‚realistischen‘ Lehre, das hier unter die ‚entscheidungszentrierten Demokratietheorien‘ gefasst wird, findet in seiner weiteren Ausgestaltung unterschiedliche Interpretationen.²⁴⁵ Eine Ausrichtung davon stellen die ökonomistischen Erklärungsansätze von Demokratie dar, die in Anlehnung an Schumpeter Politik respektive Demokratie unter Kategorien des ökonomischen Marktes fassen und damit einhergehend den Konkurrenzkampf um die WählerInnenstimmen ins Zentrum der Betrachtung stellen, wie dies auch in der Konzeption der *ökonomischen Theorie von Politik* bei Downs der Fall ist. Neuerdings sind es vor allem institutionenökonomische Ansätze, die in gewisser Weise den Theoriestrang einer ökonomischen Theorie der Demokratie weiterführen, allerdings Politik nicht mehr als Markt interpretieren, sondern politische Institutionen durch Marktmechanismen – etwa private Tauschakte – ersetzen wollen (vgl. dazu kritisch Schui/Blankenburg 2002: 128).

Den konkurrenzdemokratischen Modellen werden im Folgenden in Anschluss an die ökonomistischen Demokratietheorien auch pluralismus- und systemtheoretische Ansätze zugeordnet, da diese sich entweder auf den Wettbewerb von Parteien und Verbänden und den politischen Machtkreislauf konzentrieren oder aber, wie in der sys-

richtung verstärkt das Bild eines politisch unmündigen Bürgers, wie es in der ablehnenden Haltung gegenüber Massen und sogenannten Massendemokratien behauptet wird.

²⁴⁵ Jedes Paradigma besitze Auslegungsspielräume, schreibt Kersting in Bezug auf die entscheidungszentrierten Demokratietheorien „und die paradigmainternen Konkurrenzen sind ein vorzügliches Mittel, die Leistungsfähigkeit des Paradigmas zu testen“ (Kersting 2000: 195).

temtheoretischen Variante, vom autonom erklärten politischen System nicht mehr übrig lassen, als die Gegenüberstellung von Regierung und Opposition. In der Diskussion dieser beiden demokratietheoretischen Varianten wird insbesondere der Interpretation von Habermas gefolgt, der diese neueren Ansätze gegenüber seiner Konzeption deliberativer Demokratie abgrenzt (vgl. FuG 399ff.).

2.1.2.1 Demokratie als Markt oder individualistisches Verhandeln

Downs knüpfte 1957 mit seiner *Ökonomischen Theorie der Demokratie* (1968) explizit an Schumpeters Demokratiedefinition an. Er betont darin, dass die Kandidaten für politische Führungspositionen nur dann erfolgreich seien, wenn ihr Angebot den Präferenzen der Wählerschaft entspreche und gleichsam das Angebot der Konkurrenz übertreffe. Ebenso wie Schumpeter und die Pioniere der Elitetheorie lehnt auch Downs die Grundlagen einer klassischen normativen Demokratielehre und deren Vorstellungen des Gemeinwohls ab. Demgegenüber werden in der ökonomischen Theorie der Demokratie Parteienwettbewerb, Wahlen und die Präferenzen der Wähler in den Mittelpunkt gerückt. Man solle bei der Analyse des Politischen von hauptsächlich eigeninteressierten und nicht gemeinwohlorientierten Handelnden ausgehen, so die grundlegende Auffassung. So sei in der Politik die Annahme realistisch, dass gesamtgesellschaftliche Belange nur als Nebenprodukte des Handelns, nämlich dann, wenn sie auf private Ambitionen gerichtet sind, gewahrt werden (vgl. Downs 1968: 7).

Downs überträgt in seiner ökonomischen Theorie der Demokratie vollständig bestimmte Methodologien der Wirtschaftswissenschaften auf den politischen Bereich. Das bedeutet, das Konzept des *homo oeconomicus*,²⁴⁶ des zweckrational handelnden und eigennutzen-maximierenden Produktanbieters und Konsumenten, wird auf den Parteienwettbewerb projiziert. Die Beziehung zwischen Regierenden, Parteien und Wählern wird als politischer Markt, als komplexes Tauschsystem betrachtet, auf dem sich nutzenmaximierende Unternehmer, d.h. die Parteien, und Konsumenten, d.h. die Wähler, gegenüberstehen. In dieser Betrachtung der Demokratie handelt es sich um eine modellhafte Anschauung, in der die Akteure auf der Basis rationalen Abwägens

²⁴⁶ Auch wenn der *homo oeconomicus* mittlerweile in veränderter und reiferer Gestalt auftritt, ist er dennoch der individualistischen Rationalität verpflichtet: Er ist immer ein Protagonist, dessen Entscheidungsverhalten sich an dem Ziel der Maximierung individueller Präferenzen orientiert. Zum ökonomischen Modell individuellen Verhaltens und dem Menschenbild des *homo oeconomicus* siehe Kirchgässner (1991). Zur Korrektur der verhaltensorientierten Ökonomie an diesem Menschenbild

unter Berücksichtigung der jeweiligen Kosten-Nutzen-Bilanz ihre politischen Entscheidungen treffen. Die Politik respektive Demokratie wird als ein Markt konzipiert, auf dem die Parteien ihre Politik(en) anbieten und die Wähler gemäß ihrer Präferenzen Politikprodukte nachfragen können. Ziel der Parteien sei es, ebenso wie private Unternehmen zu versuchen, ihre Gewinne, d.h. die Wählerstimmen, zu maximieren (vgl. ebd. 11).²⁴⁷

Während Downs in seinem Ansatz noch nachfrageorientiert vorgeht und den Wählern eine entscheidende Rolle und Bedeutung im politischen Prozess zugesteht, betrachten VertreterInnen der ‚Neuen Politischen Ökonomie‘ (NPÖ), wie James Buchanan oder Gordon Tullock, den politischen Markt als angebotsorientiert (vgl. Buchanan/Tullock 1962).²⁴⁸ Dieser Theoriestrang kritisiert ein Versagen des Anbieters, d.h. der Politik bzw. des Staates. Ausgehend von der Weberianischen Bürokratisierungsthese wird behauptet, dass die politische Administration, d.h. die Bürokratie, lediglich ihre eigenen Ziele wie etwa Machtbehauptung verfolge. Die Staatsversagensthese geht meist mit der Behauptung eines Demokratieversagens und der Zurückweisung des parlamentarischen Systems einher. Nicht nur die selbstsüchtige Bürokratie, sondern auch die verschiedensten Interessengruppen würden sich der Instrumente des Staates bemächtigen, um ihn durch bspw. verteilungspolitische Ein-

siehe den Artikel *Die Revolution hat begonnen* von Heuser (2002: 19f.).

²⁴⁷ Zwar wird seit der Theorie der kollektiven Entscheidungsfindung (vgl. Downs 1968) vom neoklassischen Paradoxon Abstand genommen, dass sich individuelle Präferenzen nicht widerspruchsfrei mit gemeinschaftlichen Zielen wie etwa der gesellschaftlichen Wohlfahrt in Abstimmung bringen lassen (vgl. Arrow 1963). Dennoch findet in den ökonomistischen und empiristischen Theorien eine Vernachlässigung der Vermittlungsinstanz zwischen den BürgerInnen und den politischen RepräsentantInnen statt. Die WählerInnen werden vollständig vom politischen Prozess der Erarbeitung und Beratung politischer Alternativen abgetrennt. Die Parteien haben in dieser Betrachtung weder aufklärerischen Anspruch noch wirken sie an der politischen Willensbildung des Volkes mit, wie sie etwa im Artikel 21 des Grundgesetzes der Bundesrepublik Deutschland festgeschrieben ist (vgl. Schui/Blankenburg 2002: 125). Dadurch, dass die Parteien maßgeblich auf das Ziel kurzfristiger Gewinnmaximierung konzentriert sind, vernachlässigen sie darüber hinaus jegliche Art langfristiger inhaltlicher und programmatischer Ausrichtung. Statt Grundsatzdiskussionen und konzeptioneller Alternativen werden kurzfristige, situations- und sachzwanggebundene Entscheidungen getroffen.

²⁴⁸ Zu den neuen Ansätzen ökonomischer Theorie der Politik siehe insbesondere die kritischen Auseinandersetzungen in: Schui/Ptak/Blankenburg/Bachmann/Kotzur (1997); Blankenburg (2000) sowie Schui/Blankenburg (2002). Stephanie Blankenburg verweist darauf, dass für die neuen ökonomischen Theorien, welche das Wirtschaftliche per se zum Maßstab aller Dinge erheben, bisher kein Überbegriff existiert. Sie firmieren unter einer Vielzahl von Schulen und Theorieansätzen wie der Neuen Institutionellen Ökonomik, der Spieltheorie, der evolutionären Ökonomie, der Theorie der Eigentumsrechte, der Transaktionskostentheorie, um nur die bekanntesten anzuführen. Gemeinsam ist diesen ökonomischen Theorien das Anliegen, dass, sei es bei der Rolle der Universitäten innerhalb der Gesellschaft oder bei der Reform des Gesundheitswesens oder des Sozialversicherungssystems, nur Vorschläge als akzeptabel gelten, die darauf verweisen, dass ‚ökonomisiert‘ wird, das bedeutet, die unter dem normativen Kriterien der technischen und wirtschaftlichen Effizienz begründet werden. (vgl. Blankenburg 2000: 213ff.).

griffe für ihre eigenen Nutzen zu funktionalisieren.²⁴⁹ Die Anprangerungen schwanken zwischen einem zu starken Staat aufgrund tyrannischer und ineffizienter Bürokratie oder einem zu schwachem Staat aufgrund der These des Staates als Beute von Interessengruppen (vgl. dazu Schui/Blankenburg 2002: 124).

Als neueste Variante ökonomischer Politiktheorie lässt sich die ‚Neue Institutionenökonomik‘ (NIÖ) benennen (vgl. u.a. North 1992; Richter/Furubotn 1996), die von der Auffassung getragen wird, „dass rational und frei handelnde Individuen bei Staats- und Marktversagen spontan weitere Institutionen herausbilden, die optimale und effizientere Lösungen ohne Politik ermöglichen“ (Schui u.a. 1997: 86).

Neben Elitenbildung und der Anwendung der Marktanalogie auf den politischen Bereich ist also noch eine dritte Ausrichtung ökonomistischer Demokratiekonzeptionen zu identifizieren: Die vollkommene Verdrängung des Politischen durch Herausbildung neuer institutioneller Arrangements wie beispielsweise private Vertragsakte. Der politische Bereich wird in dieser Theorierichtung nicht mehr allein als Markt verstanden, Politik wird nicht mehr als Ware zwischen Anbietern und Nachfragern gehandelt, sondern an die Stelle der politischen Wahl sowie anderer etablierter politischer Institutionen und Verfahren treten Einzel- und Tauschverträge. Es handelt sich hierbei um Regelungen und Analogien des Privatrechts, die auf einer individuellen Aushandlung zwischen Vertragspartnern basieren und kollektive politische Strukturen, Auseinandersetzungen und Beratungen umgehen. Beispielsweise können die neuen Formen der Leistungs- und Zielvereinbarungen, aber auch Gutscheinsysteme, Umweltzertifikate etc. angeführt werden, wie sie derzeit in vielen gesellschaftlichen Bereichen in unterschiedlichster Art die Vertrags- und Verhandlungsbasis bestimmen.²⁵⁰

²⁴⁹ Der wohl wichtigste Beitrag zur Entstehung und zur Rolle von Interessengruppen in der modernen Demokratie stammt von Mancur Olson (1968).

²⁵⁰ Die Staats- oder Demokratieversagensthese führt gemeinhin zu zwei verschiedenen Gegenvorschlägen, die beide von Vertretern des Neoliberalismus entworfen worden sind: Zum einen Hayeks Jury-Modell, in der ein Rat von Weisen die wichtigsten Staatsgeschäfte übernimmt; zum anderen Buchanans neuer kontraktualistischer Ansatz, in dem jede Form aktiver staatlicher Lenkung unterbleibt (vgl. Schui/Blankenburg 2002: 124). Hayeks Rat der Weisen soll aus Männern und Frauen im Alter zwischen 45 und 60 Jahren bestehen, „die die Probleme in langer Sicht betrachten und nicht von den schwankenden Moden und Leidenschaften einer wandelbaren Masse abhängig sind“ (Hayek 1977: 18). Gegenüber diesem elitistischen Modell zielt Buchanan auf die Ersetzung des Politischen respektive des Staates durch private Tauschakte auf der Basis eines hypothetischen Gesellschaftsvertrages (vgl. dazu Reitzig/Brandl 1997).

Zusammenfassend kann gesagt werden, der rein empiristische Anspruch der ‚realistischen‘ Politiktheorien konnte im Zuge der Weiterentwicklung dieses theoretischen Stranges nicht aufrecht erhalten werden, denn auch empiristische Theorien basieren auf normativen Anschauungen. So ist die ökonomische Theorie der Demokratie normativ der wirtschaftswissenschaftlichen Methodologie der Rational-Choice-Theorie und des methodologischen Individualismus verpflichtet, wonach gesellschaftliche Strukturen und Prozesse durch Betrachtungen von individueller Motivation und Handlung erklärt werden.²⁵¹

Die neue Institutionenökonomik streitet im Gegensatz zu ihren Vorläufern der ökonomischen Theorie der Politik ihren normativen Anspruch nicht mehr weiter ab, sondern wendet quasi die Schumpeterianischen Grundvoraussetzungen ins Normative und versteht die Demokratie „als ein vorzugswürdiges System von öffentlichen Entscheidungsregeln für die Produktion und Verteilung von öffentlichen Gütern“ (Kersting 2000: 193).²⁵² Die Bezeichnung „vorzugswürdig“ bezieht sich wohl auch darauf, dass das entscheidungszentrierte Demokratiemodell für die weltweite Ausweitung der kapitalistischen Wirtschafts- und Gesellschaftsform in Zeiten der Globalisierung keine Behinderung darstelle (vgl. dazu ebd.). Gerade das Gegenteil sei der Fall, denn dieses Demokratiemodell harmoniere mit seinen normativen Grundüberzeugungen der individuellen Rationalität ausgezeichnet mit der derzeitigen Gesellschafts- und Produktionsform der Moderne. Wirtschaft und Demokratie seien doch „verwandte Organisationsformen ein und derselben Rationalitätsform, ein und derselben Weise, die Menschen und die Dinge zu betrachten“ (ebd.).²⁵³ Der ökonomische Demokratietheoretiker stehe also mit der Globalisierungsraŕson auf gleicher Augenhöhe (vgl. ebd.).²⁵⁴

Die entscheidungstechnischen Regularien der als solche bezeichneten realistischen

²⁵¹ Die Anwendung des individualistischen Rationalansatzes (Rational-Choice-Theorie) auf die Politik wird in der Politikwissenschaft als ‚Public-Choice-Theorie‘ oder in deutscher Sprache auch als ‚Neue Politische Ökonomie‘ bezeichnet. Zur theoretischen Grundlegung der ‚Neuen politischen Ökonomie‘ und ihrer Vorstellung demokratischer Wirtschaftspolitik siehe Hart (1994); Frey/Kirchgässner (1994).

²⁵² Die Neue Institutionenökonomik kann in gewisser Weise als Weiterführung des Ansatzes von Buchanan verstanden werden, da sie die Entstehung von Institutionen als kontinuierliche Folge freiwilliger Vertragsakte begreift (vgl. Schui/Blankenburg 2002: 140). Allerdings versteht sie die Organisation der politisch-institutionellen Sphäre auf der Basis des Tauschprinzips nicht als Ziel eines gesellschaftlichen Reformprojektes, sondern „als eine höchst brauchbare Modellannahme für die Analyse bestimmter institutioneller Zusammenhänge“ (ebd.).

²⁵³ Überhaupt zählt die liberale Elitetheorie zu den wenigen politischen Theorietraditionen, die nach den gesellschaftspolitischen Ereignissen von 1989/90 keinen Revisionsbedarf ihrer Grundannahmen verspürt, sondern diese eher noch bekräftigt sieht (vgl. dazu etwa Sartori 1997: 8).

²⁵⁴ So schreibt Kersting: „Mag den Bourgeois die Globalisierung in fiebrige Aufregung versetzen, den

Demokratieauffassung sind insofern globalisierbar, da es lediglich einiger verfahrenstechnischer Umstrukturierungen bedarf, um das Wahlsystem und das expertokratische Ausschusswesen, das derzeit weitestgehend auf das parlamentarische System einwirkt, durch internationale und supranationale Stufen zu ergänzen (vgl. etwa Scharpf 1999). Die Form der Neo-Arkanpolitik, die gegenwärtig in den diversen Ausschüssen, Konsensrunden und Regierungskommissionen praktiziert wird, kann allerdings weder eine für demokratische Politik erforderliche Legitimation erzeugen noch Solidaritäten bilden, die für ein politisches Gemeinwesen unabdinglich sind (vgl. dazu von Blumenthal 2003: 9ff.).

Es wird in letzter Zeit immer wieder angemerkt, dass gerade die ökonomischen Theorien der Demokratie hinsichtlich der institutionellen Ausgestaltung direktdemokratischer Ansätze die Demokratiediskussion um viele Vorschläge bereichert und mehr plebiszitären Wagemut aufzuweisen hätten, als die VertreterInnen partizipatorischer Demokratieansätze (vgl. Kersting 2000: 195).²⁵⁵ Dazu muss gesagt werden, dass ökonomische Demokratieansätze in der Regel politische Deliberation und Diskussion nicht vorsehen, sondern sie favorisieren eine reine Abstimmungs- und Entscheidungsdemokratie. Die Forderung der Einräumung direkt-demokratischer Abstimmungsmechanismen verbleibt meist innerhalb der Logik, Demokratie entweder als plebiszitäre Legitimation einer Elitenauswahl zu entwerten oder vollständig Marktmechanismen preiszugeben, so dass Demokratie als effizientes Mittel zur Erreichung von Sachentscheidungen begriffen wird.²⁵⁶

Die ökonomische Theorie der Demokratie vermag den politischen Prozess nicht anders zu begreifen als einen Prozess der Aggregation individueller Präferenzen. Um den individualistischen, subjektiven Präferenzen am besten und effizientesten Geltung zu verschaffen, stellt der direkt-demokratische Weg einen optimalen Organisationsrahmen dar, der aber keineswegs ein ‚mehr‘ an politischen Partizipationsmöglichkeiten bedeutet, sondern einer ‚Verschlankung‘ des Staates, d.h. des Abbaus von

Citoyen erfüllt sie mit tiefer Sorge“ (Kersting 2000: 190).

²⁵⁵ Zur ökonomischen Theorie direkter Demokratie siehe vor allem Frey/Kirchgässner (1994) sowie Kirchgässner/Feld/Savioz (1999), die am Beispiel der Schweiz zeigen, dass die direkte Demokratie „modern, erfolgreich und entwicklungsfähig“ und insofern exporttauglich sei (vgl. ebd. 200).

²⁵⁶ Dementsprechend schreiben Kirchgässner/Feld/Savioz: „Konsequenterweise sieht Carl Schmitt als Alternative zur direkten Demokratie in Sachfragen neben dem parlamentarischen Verfahren nur die Akklamation bzw. die Wahl eines ‚Führers‘ durch das Volk, der dann schon die richtigen Entscheidungen trifft; er interpretiert zudem Referenden über Sachfragen als Akklamationsprozesse“ (ebd. 193).

Bürokratie und Parteienstaatlichkeit, sowie der Absicherung und Legitimation von politischen Entscheidungen und Führungseliten dienen soll.

Selbst pluralismustheoretische Ansätze, wie sie seit den 1970er verstärkt in der Demokratiedebatte zu finden sind, laufen letztlich auf Entscheidungszentriertheit und Privilegierung handelnder Eliten hinaus, wie anhand Habermas' Kritik an diesem Paradigma realistischer Demokratietheorie dargelegt wird. Innerhalb des gegenwärtigen Diskussionsstandes der Demokratietheorie, so wendet Habermas ein, dränge sich der Eindruck auf, als schmelze der idealistische Gehalt normativer Theorien, von denen die Soziologie ohnehin nur das liberale, d.h. seiner Auffassung nach das normativ anspruchsloseste Modell im Blick hätte, unter der Sonne sozialwissenschaftlicher Erkenntnisse dahin (vgl. FuG 399). Habermas zufolge entwickelten sich die ‚realistischen‘ Ansätze der Demokratie „einerseits zu einer ökonomischen Theorie der Demokratie, die uns über die instrumentellen Züge der demokratischen Willensbildung, andererseits zu einer Systemtheorie, die uns über deren Ohnmacht belehren will“ (ebd. 407). Diesen Demokratiemodellen stellt er seine Konzeption deliberativer Demokratie gegenüber, die in den Ausführungen zur ‚prozeduralen Demokratie‘ näher behandelt wird.

2.1.2.2 Pluralistische Interessenpolitik und systemische Selbststeuerung

In die ökonomische Theorie der Demokratie von Downs sind vor allem die Erfahrungen der modernen (Massen-)Demokratien nach US-amerikanischer Ausgestaltung eingegangen (vgl. dazu Schmidt 1997: 151), wie sie bereits in der Kontroverse zwischen Dewey und Lippmann im Kapitel über *moderne Öffentlichkeitstheorien* (II.) dargelegt wurden. Die Auffassung, dass die moderne Öffentlichkeit vorwiegend durch Komplexität und einen Massencharakter gekennzeichnet sei, den es institutionell zu organisieren gelte, teilt die ökonomische Theorie der Demokratie sowohl mit der pluralistischen Demokratietheorie als auch mit systemtheoretischen Ansätzen.²⁵⁷

Der Terminus Pluralismus wird in der modernen Demokratietheorie dabei gemeinhin anders verwendet, als dies in den Ausführungen zu partizipatorischen Öffentlich-

²⁵⁷ Die Pluralismustheorie wurde vor allem durch die Arbeiten von Ernst Fraenkel (1968) empirisch wie auch normativ weiterentwickelt. Bohman/Rehg verorten innerhalb der hier als entscheidungszentrierte zusammengefassten Demokratiemodelle auch den pluralismustheoretischen Ansatz von Robert Dahl (vgl. Dahl 1969). Der Pluralismus unterscheidet sich zwar von einer reinen elitistischen Politiktheorie, setze jedoch auf Prinzipien des Wettbewerbs, der Interessenabstimmung und des Wahlaktes

keitstheorien in Rekurs auf Arendts Pluralitätsbegriff der Fall war.²⁵⁸ Der Begriff des Pluralismus stehe im Wesentlichen für die Vielgliedrigkeit und „Struktur moderner Gesellschaften, in denen – auf der Basis hochgradiger sozialer Differenzierung, zahlreicher [...] Konflikte und vielfältiger Lebensstile – die Bürger ihre Interessen in einer Vielzahl autonomer Bewegungen, Vereine, Parteien und Verbände organisieren, die ihrerseits um Einfluss in Gesellschaft, Wirtschaft und Politik ringen“ (ebd. 152).²⁵⁹ Eine pluralistische Gesellschaft zeichne sich dadurch aus, dass sie sich gegenüber monistisch gefügten Ordnungen, wie sie in autoritären oder totalitären Herrschaftsformen auftreten, abgrenze (vgl. ebd.). VertreterInnen der Pluralismustheorie verorten sich jedoch nicht in der ‚klassischen‘ oder alt-liberalen Theorie mit ihrer Entgegensetzung von Staat und Gesellschaft, sondern sie betonen die intermediären – zwischen Staat und Gesellschaft vermittelnden Institutionen.

In den 1970er Jahren versuchte vor allem Fritz Scharpf mit seinem pluralismustheoretischen Demokratieansatz einer ‚komplexen Demokratie‘ (Scharpf 1975: 66ff.) zwischen den Antipoden der klassischen Demokratietheorien mit ihrem normativen Gehalt und den empiristischen Demokratiekonzeptionen mit ihrem verkündeten realistischen Anspruch zu vermitteln. Das dafür grundlegende Werk erhielt den Titel *Demokratietheorie – Zwischen Utopie und Anpassung* (Scharpf 1975), aus dem bereits der Anspruch der Vermittlungs- und Kompromissposition hervorgeht.²⁶⁰ Scharpfs Vermittlungsansatz besteht darin, dass er sowohl die Inputseite des politischen Prozesses, d.h. den Einfluss der sozialen, gesellschaftspolitischen Verbände auf den Gesetzgebungsprozess als auch gleichermaßen den Output-Prozess analysiert und gewichtet. Er stellt dabei heraus, auf welchen Widerstand das administrative politische System, d.h. der Staat und seine Institutionen, bei den Implementierungsprozessen trifft.

und nicht auf öffentliche Diskussion (vgl. dazu Bohman/Rehg 1997:xii).

²⁵⁸ Siehe dazu die Abschnitte ‚Öffentlichkeit als Zwischenraum‘ sowie ‚Öffentlichkeit als Prozess‘ im Kapitel über *moderne Öffentlichkeitstheorien* (II.).

²⁵⁹ Harold J Laski führte während des Ersten Weltkrieges den Begriff des Pluralismus in die Politikwissenschaft ein (vgl. Goldschmidt 1996: 136). In den 1950er und 60er Jahren griff Ernst Fraenkel den Pluralismusbegriff in Deutschland auf, lieferte jedoch – noch unter der kritischen Polemik von Schmitt gegen den englischen Pluralismus stehend – eine andere Konzeption pluralistischer Politiktheorie (vgl. ebd. 140f.). Für die US-amerikanische Pluralismustheorie sind insbesondere die Arbeiten von Robert A. Dahl begründend (vgl. Dahl 1969).

²⁶⁰ Scharpf entwickelte seine Theorie weiter und beschäftigt sich nunmehr mit politischen Verhandlungssystemen auf nationaler, internationaler oder supranationaler Ebene (vgl. Scharpf 1999). Zu neuen Formen des Korporatismus siehe den Aufsatz über *Postparlamentarische Demokratie und kooperativer Staat* von Arthur Benz (2001).

Habermas weist nun in kritischer Intention und in Abgrenzung zu dem von ihm konzipierten prozeduralen Ansatz deliberativer Demokratie darauf hin, dass der Bezugspunkt der Betrachtung des politischen Prozesses innerhalb der auch von Scharpf vertretenen Pluralismustheorie immer das „administrative Handlungssystem“ oder der „Staatsapparat“ darstelle, von dem die politische Öffentlichkeit oder das Parlament die Input-Seite bildet (vgl. FuG 399). Er beanstandet, dass sich die gängige Pluralismustheorie hauptsächlich auf einen empiristischen Machtbegriff und auf ein instrumentalistisches Verständnis von Politik stütze (vgl. ebd. 401).

In der Auffassung der Pluralismustheorie werde politische und administrative Macht nur durch eine andere Erscheinungsformen der sozialen Macht transformiert: „Soziale Macht gilt als Maß für die Durchsetzungsfähigkeit organisierter Interessen. Sie setzt sich in aufsteigender Linie über Parteienkonkurrenz und allgemeine Wahlen in politische, und zwar auf Regierung und Opposition verteilte Macht um“ (ebd.). Das Problematische daran sei, dass in diesem Machtkreislauf, der letzten Endes sowohl durch das administrative Machtkonzentrat als auch durch die soziale Macht politischer, gesellschaftlicher Interessengruppen bestimmt werde, ein Verständnis ‚kommunikativer Macht‘ vorherrsche, das Kommunikation lediglich im Sinne der Durchsetzung eigener Interessen begreife und nicht als Macht gemeinsamen Handelns.²⁶¹ So formuliert Habermas: „Insbesondere muss der Begriff ‚kommunikative Macht‘ als ein tendenziöses Konstrukt erscheinen, wenn ‚Macht‘ entweder handlungstheoretisch als die Durchsetzungsfähigkeit von Akteuren gegenüber dem widerstrebenden Willen anderer begriffen oder systemtheoretisch aufgespalten wird in den Machtcode eines bestimmten, nämlich des politischen Handlungssystems einerseits, in allgemeine Organisationsmacht oder besser: die autopoietische Selbstorganisationsfähigkeit von Systemen andererseits“ (FuG 400).

VertreterInnen einer pluralistischen Demokratietheorie intendieren, das gesellschaftliche Kräfteverhältnis – d.h. den Input- und Outputprozess des politischen Gegenkreislafes – auszubalancieren. Der Kreislauf der politischen respektiven sozialen Macht soll so in Gang gehalten werden, dass das politische System die eingegebenen Ansprüche der Inputseite des Machtkreislaufes möglichst effektiv verarbeite und damit die gesellschaftlichen Interessen möglichst gleichmäßig befriedige. Habermas zufolge gewinne die Pluralismustheorie somit durch eine einfache Substitution An-

²⁶¹ Habermas' Auffassung kommunikativer Macht wurde dagegen im Kapitel über *moderne Öffentlichkeitstheorien* (II.) dargelegt

schluss an das normative Modell des Liberalismus, indem sie nämlich die einzelnen StaatsbürgerInnen und deren individuelle Interessen durch Verbände und organisierte Interessen ersetze (vgl. ebd. 401f.).

Bei der pluralismustheoretischen Vorstellung und deren korporatistischer Umsetzung werde davon ausgegangen, dass allen kollektiven Akteuren ungefähr gleiche Chancen der Einflussnahme auf die für sie relevanten Entscheidungsprozesse offen stünden, dass die Politik der Verbände und Parteien durch die Organisationsmitglieder bestimmt würden, und dass diese wiederum über multiple Mitgliedschaften zu Kompromissbereitschaft und Interessenverflechtung veranlasst werden würden (vgl. ebd. 402). Diese fundamentale Annahme, dass die einzelnen Mitglieder Einfluss auf die Verbandspolitik hätten, sei jedoch, so bemerkt Habermas, im Zuge elitetheoretischer Auffassungen revidiert worden und es werde zunehmend davon ausgegangen, „dass der Machtkampf unter den Eliten ausgetragen wird“ (ebd.). Ebenfalls habe die Annahme, dass die pluralismustheoretische Konkurrenzdemokratie dann ein soziales Machtgleichgewicht bilde, wenn die staatliche Politik ein breites Interessenspektrum gleichmäßig berücksichtige, keine empirische Bestätigung gefunden, da sich die Mitgliedschaft der Interessengruppen sehr selektiv zusammensetze, weitgehend inaktiv sei und wenig auf die Verbandspolitik Einfluss nehme (vgl. ebd.). So bliebe in der realistischen Demokratielehre gerade noch „eine von pluralistischen Zusatzannahmen gereinigte *Elitetheorie* übrig, die die Rolle des demokratischen Prozesses im Wesentlichen auf die plebiszitäre Wahl zwischen konkurrierenden Führungsgarnituren, also auf Führungsauslese reduziert“ (ebd.).²⁶²

Aufgrund der normativen Erklärungsnot, wie eine grundsätzlich von Eliten initiierte Politik auch die Interessen der Nichteliten befriedigen könne, habe sich, so Habermas' Einschätzung, der Blick der Pluralismustheorie verstärkt auf die Output-Seite und somit auf die entscheidungszentrierte Seite des politisch-administrativen Systems verschoben (vgl. ebd.). Wenn der Machtkampf wesentlich unter den Führungseliten ausgetragen werde und diese konkurrierenden Führungsgruppen durch das unspezifische Verhalten der passiven Wählerschaft nicht mehr festgelegt seien, so könne lediglich die Rationalität der entscheidungsfähigen und innovationsbereiten Eliten selber für die gemeinwohlorientierte Erfüllung staatlicher Funktionen verbürgen (vgl. ebd. 403). Daraus entstehe das Bild „eines von der Gesellschaft relativ un-

²⁶² Zur Kritik an der pluralistischen Politik- respektive Demokratietheorie siehe auch Goldschmidt (1996: 141f.).

abhängig operierenden Verwaltungssystems, dass sich die erforderliche Massenloyalität *beschafft* und die politischen Zielfunktionen mehr oder weniger selber bestimmt“ (ebd.).

Habermas merkt dazu kritisch an, dass sich die Frage stelle, wie der Staatsapparat, wenn er schon nicht durch gesellschaftliche Interessen gesteuert wird, *für* diese wenigstens hinreichende Sensibilität entwickeln könne (vgl. ebd.). Es würden sich die Evidenzen häufen, dass der administrative Staat anstatt eine aktive Position einzunehmen, in einem reaktiven Bewegungsmodus einer weniger planenden als eher krisenvermeidenden Politik verharre (vgl. ebd.). In seiner Output-Seite stoße der Staat schnell an die Grenzen seiner Steuerungsfähigkeit, weil sich die gesellschaftlichen Großverbände und Organisationen rein den eigenen Interessen folgend direkter staatlicher Interventionen entziehen würden. Auf der Inputseite werde der Handlungsspielraum von Regierung und Parteien wiederum aufgrund der Unberechenbarkeit, sei es aufgeklärter oder populistisch mobilisierbarer Wechselwähler, deren Parteibindungen als Stammwähler sich immer weiter lockerten, eingeschränkt. Bei weitgehender ‚Politikverdrossenheit‘ müssten etablierte Parteien zunehmend mit Legitimationsentzug durch Protest- oder Nichtwähler rechnen (vgl. ebd.).

Habermas zufolge war mit diesem Dilemma des politischen Machtkreislaufes, d.h. dem Missverhältnis zwischen Input- und Outputseite, theoriegeschichtlich der Punkt erreicht, an dem sich die sogenannten realistischen Theorierichtungen aufspalteten. Die ökonomische Theorie der Demokratie beschränkte sich unter den Voraussetzungen eines methodologischen Individualismus hauptsächlich auf den Legitimationsprozess des Machtkreislaufes. Demgegenüber wandte man sich von Seiten der Systemtheorie vom normativen konkurrenzdemokratischen Ausgangsmodell ab und reduzierte sich im Wesentlichen „auf die Steuerungsprobleme eines für autonom erklärten politischen Systems“ (ebd.). Beide Theorieausrichtungen ließen dabei vom normativen Gehalt der Demokratie nicht mehr übrig, so Habermas, als die alternierende Machtverteilung auf Regierung und Opposition (vgl. ebd. 404).

Während die ökonomische Theorie der Demokratie versuche, „einige normative Intuitionen des Liberalismus mit dem Nachweis der Rationalität des Wähler- und Politikerverhaltens empirisch einzuholen“ (ebd.), verlasse die Systemtheorie die Ebene individueller und kollektiver Handlungssubjekte und ziehe aufgrund der Verdichtung organisatorischer Komplexe die Konsequenz, „die Gesellschaft als ein Netz von autonomen Teilsystemen, die sich mit eigenen Semantiken gegeneinander

abkapseln und Umwelten füreinander bilden, zu konzipieren“ (ebd. 405). Die Systemtheorie habe nicht nur aus ihren Grundbegriffen alles normative Gehaltvolle verbannt, so Habermas, sondern sie biete „keinen Rahmen für eine *eigene* Theorie der Demokratie, weil sie Politik und Recht auf verschiedene rekursiv geschlossene Funktionssysteme aufteilt und den politischen Prozess wesentlich unter Gesichtspunkten der Selbststeuerung administrativer Macht analysiert“ (ebd. 406f.). Dadurch, dass nach systemtheoretischer Ansicht alle Funktionssysteme eine eigene Autonomie besitzen, d.h. in sich abgeschlossene Systeme bilden, die über ihre eigenen Codes und füreinander nicht mehr übersetzbaren Semantiken verfügen, verlören diese autopoietischen Systeme die Fähigkeit, direkt miteinander zu kommunizieren, so dass sie sich nur noch beobachten können (vgl. ebd. 407).

Dieser Autismus treffe das politische System in besonderer Weise, kritisiert Habermas, da es sich selbstreferentiell gegenüber seinen Umwelten, d.h. auch gegenüber der Gesellschaft, abkapsele. Es bleibe fraglich, wie in dieser systemtheoretischen Betrachtung die Gesellschaft auf das politische System einwirken könne, oder umgekehrt, das politische System die Gesellschaft integrieren oder regulieren solle. Die auf Autopoiesis umgestellte Gesellschaft beherrsche keine gemeinsame Sprache mehr, „in der sich die Einheit der Gesellschaft für alle in *derselben* Weise repräsentieren ließe“ (ebd. 416). In der systemtheoretischen Betrachtung gibt es keinen Ort mehr, „wo die Probleme, die für die Reproduktion der Gesellschaft *im ganzen* relevant sind, wahrgenommen und bearbeitet werden können“ (ebd. 417).

Der Systemtheorie ermangele es Habermas zufolge vor allem daran, keine eigenständige Theorie der Demokratie entwickelt zu haben. Mit ihrem Anspruch, in ‚realistischer‘ Weise die Komplexität der modernen ausdifferenzierten Gesellschaft wiederzugeben, habe sie lediglich Beiträge zu einzelnen Demokratietheorien geliefert (vgl. ebd. 406). Demgegenüber kreise die andere ‚realistische Demokratievariante‘ der ökonomistischen Demokratietheorie nach wie vor um das Hobbessche Problem, nicht erklären zu können, wie strategisch handelnde Akteure allein aufgrund rationaler Entscheidungen ihre soziale Beziehungen zu stabilisieren vermögen (vgl. ebd. 408).

In seiner Kritik an beiden ‚realistischen‘ Demokratievarianten verweist Habermas allerdings auch auf neuere theoretische Ansätze, die versuchen, die jeweiligen Theorierichtungen in Bezug auf den demokratischen Willensbildungsprozesses der politischen Öffentlichkeit weiterzuentwickeln. Bei Helmut Wilke etwa finde sich eine

systemtheoretische Neuerung, die Staatstheorie in der Perspektive einer ethisch verantwortlichen und verantwortbaren Gesellschaft zu denken (vgl. ebd. 415; sowie Wilke 1992: 12). Für die Rational-Choice-Theorie zieht Habermas die Fortführungen von Jon Elster heran, der einen Perspektivenwechsel von der Theorie rationaler Wahl zur Diskurstheorie vollzogen habe respektive beanspruche, beide Theorien – Rational-Choice- und Diskurstheorie – konzeptionell miteinander in Verbindung zu setzen und dementsprechend zu einer Rehabilitierung eines Begriffes deliberativer Demokratie beitrage (vgl. FuG 407ff.).

Elster revidiert die Annahme der Rational-Choice-Theorien, dass soziales Handeln als strategisches Handeln und somit als Ergebnis rein egoistischer Nutzenkalküle konzipiert sei: „While there is always a risk of self-serving behaviour, the extent to which it is actually present varies widely. Much of the social choice and public choice literature, with its assumption of universally opportunistic behaviour, simply seems out of touch with the real world, in which there is a great deal of honesty and sense of duty. If people always engaged in opportunistic behaviour when they could get away with it, civilization as we know it would not exist” (Elster 1991: 120).²⁶³

Für Habermas wie auch für Elster sind die Bedingungen für eine vernünftige politische Willensbildung nicht nur auf der individuellen Ebene von Motivationen und Entscheidungsgrundlagen einzelner Akteure zu suchen, sondern ebenso auf der sozialen Ebene institutionalisierter Beratungs- und Entscheidungsprozesse (vgl. FuG 414).

Modellannahmen der ökonomischen Theorie der Demokratie, wonach Wahlmöglichkeiten und Präferenzen als etwas Vorgegebenes behandelt werden, seien nicht mehr haltbar, so Habermas, denn beides ändere sich im politischen Prozess: „Der politische Wandel von Werten und Einstellungen ist nämlich kein Prozess blinder Anpassung, sondern eher das Ergebnis einer konstruktiven Meinungs- und Willensbildung“ (ebd. 408). Habermas fokussiert in der von ihm favorisierten prozeduralen Demokratietheorie entgegen der entscheidungszentrierten Variante den politischen Deliberationsprozess, welcher der Entscheidungsfindung vorgelagert ist. Die Ergebnisse deliberativer Meinungs- und Willensbildungsprozesse lassen sich seiner Ansicht nach als kommunikativ erzeugte Macht verstehen, die der sozialen Macht der

²⁶³ Siehe dazu auch den Aufsatz *The Market and the Forum* von Elster (1997).

Interessenpolitik wie auch der politisch-administrativen Macht der Staatsapparate gegenüberstehe.

Auf die Ausrichtung einer prozeduralen Theorie deliberativer Demokratie wird noch weiter einzugehen sein. Im Anschluss an die Darlegung entscheidungszentrierter Demokratie werden vorerst demokratietheoretische Ansätze erörtert, die weniger auf den institutionellen Verfahrenscharakter des politischen Bereiches als vielmehr auf die konstitutiven Voraussetzungen einer Demokratie konzentriert sind. Mit ihrem partizipatorischen und kommunitären Ansatz stehen die ‚kontextbezogenen Demokratietheorien‘ den entscheidungszentrierten Ansätzen in ihrer elitetheoretischen Ausrichtung und der Betonung individualistischer Rationalität diametral entgegen.

2.2 Kontextbezogene Demokratietheorien

In der modernen Demokratietheorie finden sich als Gegenpol zu den entscheidungszentrierten Modellen *kontextbezogene Theorien*, die sich von anderen Demokratiekonzeptionen insofern abheben, als sie eine universalistische, abstrakte Betrachtungsweise des Politischen ablehnen und stattdessen von partikularen und kulturspezifischen Erfahrungen der Menschen ausgehen. Der kontextualistische Demokratieansatz stellt die vor-politischen Voraussetzungen als unverzichtbare Gelingensbedingungen tätiger demokratischer Selbstbestimmung heraus.

Den kontextbezogenen Demokratietheorien werden hier zwei neuere politiktheoretische Strömungen zugeordnet: Zum einen die US-amerikanische Diskussion des Kommunitarismus (2.2.1), dessen Positionen stellvertretend anhand des Demokratieverständnisses von Walzer (2.2.1.1) sowie seines Vorschlags einer Methode der Gesellschaftskritik als ‚dialogischer Praxis‘ herausgearbeitet werden (2.2.1.2). Daran anschließend wird mit der Forderung nach einer ‚starken Demokratie‘, wie sie von Barber formuliert wurde, eine weitere moderne Form partizipatorischer Demokratietheorie dargelegt (2.2.1.3). Zum anderen wird diesen partikularen und kontextbezogenen Demokratieauffassungen die postmoderne Variante radikaler und pluraler Demokratie von Laclau/Mouffe zugeordnet (2.2.2), da in diesem Ansatz strukturell gleiche Grundvoraussetzungen an den demokratischen Prozess anlegt werden, wie sie in der kommunitaristischen Strömung vorzufinden sind. Beiden Theorierichtungen – der kommunitaristischen wie auch der postmodernen Variante – ist gemeinsam, dass sie auf Defizite liberaler Politiktheorie verweisen.

Die BefürworterInnen kontextbezogener Demokratieansätze wenden sich entschieden gegen eine elitäre und ökonomistische Vereinseitigung der Demokratietheorie, wie sie von wirtschaftsliberaler Seite vertreten wird. Desgleichen kritisieren sie an den neuen Entwürfen eines politischen Liberalismus, etwa der ‚deliberativen‘ respektive ‚prozeduralen‘ Demokratievariante, sie würden in ihrer universellen Ausrichtung und philosophischen Abstraktheit den konkreten Lebens- und Problemkontexten der Menschen nicht gerecht werden.

Die Argumente, die gegen das neue demokratietheoretische Paradigma deliberativer Demokratie angeführt werden, sind insbesondere Gegenstand des Kapitels über *Deliberation und politische Partizipation* (IV.) in Anschluss an die Diskussion und Systematisierung moderner Demokratietheorien. Anhand der Einwände gegenüber den deliberativen Demokratievorstellungen, wie sie exemplarisch unter Bezugnahme der kritischen Stellungnahmen von Walzer und Mouffe erörtert werden, sollen Anhaltspunkte gefunden werden, welche Ansprüche eine partizipatorische Konzeption deliberativer Politik nicht erfüllen kann und auch nicht zu erfüllen beansprucht, worin jedoch ihre Stärken und Besonderheiten liegen.

Zunächst wird jedoch eine Auseinandersetzung mit den Prinzipien ‚kontextbezogener Demokratietheorien‘ im Fordergrund stehen, um aufzuzeigen, wie sich dieser Strang von anderen demokratietheoretischen Varianten unterscheidet. Der demokratische Prozess wird in den kontextualistischen Demokratieansätzen weder als reines Mittel der politischen Entscheidungssetzung oder Legitimationsbeschaffung noch als Verfahren der Wahrheitsfindung betrachtet, sondern speziell in der kommunitaristischen Variante als Form gemeinschaftlicher, allerdings pluralistisch differenzierter Selbstbestimmung und in Anlehnung an Deweys Öffentlichkeits- und Demokratietheorie als Lebensform verstanden.

2.2.1 Kommunitarismus und Demokratie

Die Kontroverse um Kommunitarismus und Liberalismus,²⁶⁴ wie sie seit Beginn der 1980er Jahre durch die Kritik an Rawls Gerechtigkeitstheorie ausgelöst wurde, bestand zunächst in einer fachphilosophischen Auseinandersetzung, die Michael Sandel

²⁶⁴ Zur Einführung in die deutsche Rezeption der Kommunitarismus-Liberalismus Debatte siehe u.a. Honneth (1993); Reese-Schäfer (1994); Zahlmann (1994) – dieser Band enthält die Beiträge der Artikelserie für die Seiten *Forum Humanwissenschaften* der *Frankfurter Rundschau* von 11/91-03/92, die den Auftakt für die deutschsprachige öffentlichkeitswirksame Rezeption des Kommunitarismus bildeten sowie eine umfangreiche Bibliographie zur Kommunitarismusdebatte.

mit seiner Kritik an den anthropologischen Prämissen der Vertragstheorie Rawls entfachte (vgl. Honneth 1993: 9ff.). Die Debatte fand allerdings ziemlich schnell öffentliche Verbreitung, da in ihr philosophische, politische und soziologische Motive gleichermaßen zum Tragen kamen. Ende der 1980er Jahre und im Vorfeld des US-amerikanischen Präsidentschaftswahlkampfes 1992 erreichten die kommunitaristischen Thesen und Themen eine breitere gesellschaftliche Öffentlichkeit und wurden als zeitgenössische Antwort betrachtet, die auf den „Liberalismus der Gier und rücksichtslosen Selbstbereicherung, wie er die Reagan-Jahre bestimmt hatte“ (Reese-Schäfer 1994: 9), folgte.²⁶⁵

In der deutschsprachigen Rezeption dieser ursprünglich US-amerikanischen Kontroverse ist man sich weitestgehend einig, Kommunitarismus als ein Label zu begreifen, unter dem die unterschiedlichsten Theoretiker firmieren. In einer Art „konstruierten Außenperspektive“ (Honneth 1993: 7) werden Theorien von Michael Sandel, Robert Bellah, Charles Taylor, Alasdair MacIntyre, Amitai Etzioni, Benjamin Barber und Michael Walzer, um nur die bekanntesten anzuführen, dem theoretischen Kreis der ‚Kommunitaristen‘ zugeordnet, und den liberalen Theoretikern, etwa Ronald Dworkin, Thomas Nagel, John Rawls oder Bruce Ackerman, gegenübergestellt.

Übereinstimmung besteht auch in der Auffassung, dass kaum einer der Kommunitaristen, mit Ausnahme der Gruppe um Etzioni, beabsichtigte, einen eigenen Theoriestrang, eine neue politische Philosophie, zu begründen. Die Kommunitarismus-Liberalismus Kontroverse ist ähnlich wie die vorherrschende Debatte um Zivilgesellschaft eine Auseinandersetzung innerhalb der liberalen politischen Theorie.²⁶⁶ Auch wenn Theorieelemente der politischen Theorie des Republikanismus, ebenso wie sozialistische oder auch konservative Ideen Einfluss gewinnen, geht es den Kritikern eines „neuen politischen Liberalismus“ (Rawls)²⁶⁷ lediglich um ein Korrektiv der

²⁶⁵ Die kommunitaristische Bewegung unterstützte nicht nur Clinton in seinem Präsidentschaftswahlkampf und seiner Präsentation als „New Democrat“, sondern auch die sozialdemokratischen Parteien Europas in ihrem Modernisierungskurs - siehe dazu die Publikationsreihe *Philosophie und Politik*, hrsg. von Nida-Rümelin/Thierse (1997). Bezüglich Barbers Rolle als Politikberater von Clinton siehe Buchstein/Schmalz-Bruns (1994: 322). Walzers Unterstützung der Clinton Regierung findet Ausdruck in einem Interview mit dem Titel *Abschied vom Egoismus*, dass im Manager-Magazin 5/1993 abgedruckt ist (vgl. Walzer 1993).

²⁶⁶ Buchstein/Schmalz-Bruns bemerken diesbezüglich, dass eine „interne Liberalisierung linker politischer Theorie“ zu beobachten sei (vgl. Buchstein/Schmalz-Bruns 1992: 375).

²⁶⁷ Rawls erhebt ausdrücklich den Anspruch, sein neuer theoretischer Ansatz eines politischen Liberalismus sei politisch, nicht metaphysisch (Rawls 1993: 36ff.).

liberalen Theorie, um ein Aufzeigen von Defiziten und Einseitigkeiten, die dem sozialen Leben der Menschen nicht entsprechen würden.²⁶⁸

Um nicht in einer Vereinfachung und Typisierung der Kommunitarismus-Liberalismusdebatte zu verharren, soll in den folgenden Abschnitten versucht werden, den demokratietheoretischen Gehalt dieses wissenschaftlichen Diskurses der praktischen Philosophie und politischen Theorie herauszuarbeiten. In der Kommunitarismus-Liberalismus Kontroverse ist bspw. die Frage der ‚Lebensfähigkeit‘ der liberaldemokratischen Gesellschaften zentral, d.h. bis zu welchem Maße liberaldemokratische Gesellschaften auf einen gemeinsamen Wertehorizont angewiesen sind. Umstritten ist innerhalb der jeweiligen Auffassungen, welche moralischen Ressourcen als notwendig angesehen werden müssen, um ein modernes, ausdifferenziertes Gemeinwesen am Leben zu erhalten (vgl. Honneth 1993: 15).²⁶⁹

Mit der Thematisierung der konstitutiven Voraussetzungen der Demokratie lassen sich die unterschiedlichen Themenschübe des Kommunitarismus-Liberalismus in ihrem Kern „als unterschiedliche Strategien der Artikulation und Thematisierung eines demokratischen Grundproblems lesen“ (Buchstein/Schmalz-Bruns 1992: 376). Das Spannungsverhältnis zwischen Liberalismus und Kommunitarismus findet innerhalb von zwei Vorrangthesen seinen Ausdruck: Während die liberale Vorrangthese auf die Priorität eines universalistisch begründeten Rechts setzt und die Autonomie des Individuums und die Sicherung der Freiheit fokussiert, behauptet die kommunitaristische Vorrangthese die Priorität der Gemeinschaft, des Gleichheitspostulates und des demokratischen Willensbildungsprozesses. Die Kommunitaristen kritisieren darüber hinaus den objektivistischen und elitären, paternalistischen Charakter, den ein universalistisches Recht gegenüber den Willensbildungsprozessen und den

²⁶⁸ So schreibt Walter Reese-Schäfer: „Dieses [kommunitaristische] Denken ist ja in erster Linie kritisch. Es stellt zentrale Prämissen der herrschenden Vertragstheorie in Zweifel, liefert aber kein ausgearbeitetes Gesellschaftskonzept. Viele europäische Linke, die nach dem Zusammenbruch des Staatssozialismus auch die letzten marxistischen Glaubensreste verloren haben, erhoffen sich von der kommunitaristischen Kritik neue Begründungen und neue Impulse einer nunmehr allerdings reformistischen Gesellschaftskritik“ (Reese-Schäfer 1994: 9). Das Gleiche lässt sich wohl auch für den theoretischen und gesellschaftspolitischen Anspruch der Zivilgesellschaftsdebatte sagen.

²⁶⁹ Diese Kontroverse wurde weitestgehend unter den aufgestellten Gegensätzen von ‚Individualismus und Gemeinschaft‘, das ‚Rechte versus das Gute‘, respektive ‚Gemeinschaft und Gerechtigkeit‘ geführt. Siehe dazu die Beiträge in dem Tagungsband *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, hrsg. von Brunklik/Brunkhorst (1995), der weitestgehend nicht nur die deutschsprachige Rezeption abbildet, sondern auch nachhaltig beeinflusste und determinierte. Darin findet sich auch der gehaltvolle Beitrag von Joas zur Differenzierung des deutschen (kontinental-europäischen) und US-amerikanischen Gemeinschafts- und Demokratieverständnisses. Als Aufsatzsammlung, die verstärkt das Verhältnis von Recht, Gerechtigkeit und Demokratie thematisiert, ist der Band *Bürgergesellschaft, Recht und Demokratie* von van den Brink/van Reijen (1995) anzuführen; Texte zur neuen Egalitarismuskritik versammelt der

Wertüberzeugungen der BürgerInnen annehme. Dahingehend wird bspw. gegenüber den ‚prozeduralistischen‘ Demokratieansätzen eingewendet, dass sie an der Unfähigkeit scheiterten, die kulturellen Bedingungen der Reproduktion einer gerechten Gesellschaft hinreichend zu berücksichtigen (vgl. dazu Honneth 1993: 15). Die universalistischen und prozeduralistischen Theorien des Liberalismus vernachlässigten den historischen Kontext und die partikularen Werte, in welche die Menschen in ihrer jeweiligen Gemeinschaft eingebunden sind. Die kommunitaristische Vorrangthese behauptet demgegenüber quasi den Vorrang der lebensweltlichen, kontextbezogenen Praxis vor einer abstrakten, universalistischen Theorie.²⁷⁰

Der demokratietheoretische Kern der Kommunitarismusdebatte wird nun anhand der gesellschaftstheoretischen Arbeiten von Walzer mit seiner Forderung nach komplexer Gleichheit und seiner Vorstellung von Gesellschaftskritik als dialogischer Praxis sowie Barbers Postulat einer ‚starken Demokratie‘ erörtert. Beide Theoretiker vertreten den Anspruch, eine kontextbezogene Theorie gesellschaftlicher Praxis darzulegen.

2.2.1.1 Demokratietheoretischer Partikularismus

Die Rezeption der Sozialphilosophie Walzers richtet sich überwiegend auf sein Hauptwerk *Sphären der Gerechtigkeit* (1998), welches er in Auseinandersetzung mit der Gerechtigkeitstheorie von Rawls verfasst hat (vgl. SG 24).²⁷¹ Es wird jedoch sei-

Band *Gleichheit oder Gerechtigkeit*, hrsg. von Krebs (2000).

²⁷⁰ Siehe dazu den Aufsatz *Philosophy and Democracy* (PhD) (1981), in dem Walzer begründet, warum er der Philosophie keine privilegierte Stellung gegenüber der Politik einräumt. Dazu weiterhin das aufschlussreiche Interview von Walzer *Ich will Politik nicht durch Philosophie ersetzen* (Althaus/Hartmann 1999: 139ff.). Neben Walzer behauptet insbesondere Rorty in Rekurs auf die politische Theorie Deweys den *Vorrang der Demokratie vor der Philosophie* (Rorty 2001) und stellt grundlegend infrage, „ob die liberale Demokratie überhaupt in irgendeinem Sinne eine philosophische Rechtfertigung ‚braucht‘“ (ebd. 87). Mit dem Spannungsverhältnis von philosophischer Wahrheitssuche und politischer Entscheidungsfindung beschäftigt sich bereits das Kapitel über *Philosophie und Politik* (I.).

²⁷¹ Es ist wohl der eher antagonistisch geführten und auf moralphilosophische Fragen reduzierte Kommunitarismus-Liberalismus Debatte zuzuschreiben, dass eine nachhaltige Diskussion der politischen Theorie Walzers im deutschsprachigen Raum bislang ausgeblieben ist. Originäre methodische und inhaltliche Ansätze wurden in der vorherrschenden politischen Theorie kaum herausgearbeitet. Während Walzer in den Vereinigten Staaten bereits seit den 1960er Jahren als intellektuelle Persönlichkeit bekannt ist, erhielt er in Deutschland erst im Zuge der Kommunitarismusdebatte Einzug in die wissenschaftliche Öffentlichkeit. Einzig seine Schrift *Gibt es den gerechten Krieg?* (1982) wurde bereits in den 1980er Jahren besprochen. Für die deutschsprachige Rezeption ist vor allem der Beitrag von Reese-Schäfer (1994) hervorzuheben; besondere Beachtung findet Walzers Theorie auch in den Kommentaren von Otto Kallscheuer (etwa 1992; 1996; 1998). Ausführlich widmen sich sowohl die einführende Monographie von Skadi Krause und Karsten Malowitz (1998) als auch die Dissertation zur politischen Philosophie Walzers von Michael Haus (2000) den einzelnen Themenkomplexen und einer Werkanalyse.

ner Theorie nicht gerecht, sie reduktionistisch auf die Debatte um distributive Gerechtigkeit zu betrachten (vgl. Krause/Malowitz 1998: 11f.), vielmehr kommt es darauf an, originäre Züge seines gesellschaftstheoretischen Anspruches herauszuarbeiten, weshalb sich hier hauptsächlich auf die demokratietheoretischen Aspekte bezogen wird.²⁷²

Die demokratietheoretischen Grundlagen der Gesellschaftstheorie Walzers lassen sich in den verschiedensten von ihm ausgearbeiteten Themenkomplexen wiederfinden. So erhält seine Theorie einer pluralen und demokratischen Gesellschaft etwa aufgrund seiner Forderung nach ‚komplexer Gleichheit‘ (SG 26ff.) mitsamt der von ihm anvisierten ‚Kunst der Trennung‘ (ZG 38ff.) entsprechende Konturen. Weiterhin liefert seine Auffassung der Gesellschaftskritik als dialogischer Praxis, wie sie im nächsten Abschnitt erläutert wird, einen entscheidenden Beitrag für sein Verständnis demokratischer Öffentlichkeit.²⁷³

Walzer bezeichnet seine Konzeption ‚komplexer Gleichheit‘ als den Kern und den interessantesten Leitgedanken seiner Gleichheits- und Gerechtigkeitstheorie (vgl. SG 11).²⁷⁴ Seine Gerechtigkeitseinstellung zeichnet sich vor allem durch den Anspruch sozialer Gleichheit aus, die er nicht in der ‚einfachen Gleichheit‘, sondern in der plural ausgestalteten Form ‚komplexer Gleichheit‘ verwirklicht sieht (vgl. ebd. 26ff.).²⁷⁵

²⁷² Mit der moralphilosophischen Eingrenzung der Kommunitarismusdebatte wurde Walzer eine Tendenz zur romantischen oder hegelianischen Restauration ‚einer dichten und intensiven Gemeinschaft‘ bzw. einer ‚nachegalitären, nationalstaatlich beschränkten Gerechtigkeitsauffassung‘ vorgeworfen (vgl. dazu Kallscheuer 1996: 215f.). Im Kontext der Frankfurter diskursethischen Schule wurde Walzers Werk unterschiedlich rezipiert, etwa im Sinne eines „kommunitären Liberalismus“ oder eines „kontextualistischen Universalismus“ bei Albrecht Wellmer oder Rainer Forst, dessen Dissertation in Anlehnung an Walzers Werk *Sphären der Gerechtigkeit* unter dem Titel *Kontexte der Gerechtigkeit* veröffentlicht wurde (vgl. Forst 1994).

²⁷³ Krause/Malowitz weisen darauf hin, dass es sich bei seinem als solchen bezeichneten Hauptwerk der *Sphären der Gerechtigkeit* (1998) um die kontinuierliche Fortsetzung schon frühzeitig entwickelter theoretischer Positionen handelt, deren wesentliche Elemente bereits in der Abhandlung über *Just and Unjust Wars* von 1977 angelegt sind (vgl. Krause/Malowitz 1998: 12). Selbst in methodischer Hinsicht ist Walzer um einen demokratischen Ansatz bemüht, was darin zum Ausdruck kommt, dass seine politiktheoretischen Erwägungen ihren Ausgangspunkt stets in bestimmten konkreten gesellschaftlichen Konflikten suchen und auf deren Bewältigung abzielen. Seine Arbeiten erwachsen aus einem situationsgebundenen Engagement und speisen sich aus einem kontextbezogenen politisch, kulturellen und ethnischen Traditionszusammenhang, dem er sich persönlich verpflichtet fühlt, wie etwa in den 1960er Jahren dem *Civil-Rights-Movement*, der Antikriegsbewegung zu Zeiten des US-amerikanischen Vietnamkrieges, seiner Analyse der jüdischen politischen Theorietradition oder der US-amerikanischen Politik der Gegenwart. Er erhebt den Anspruch, die gesellschaftlichen Konflikte aus der Sicht eines Beteiligten wiederzugeben und mit dem Mittel der Interpretation analysierend darzulegen. Er versucht damit, eine selbstkritische Reflexion über seinen eigenen Status in einer politischen Gemeinschaft beizubehalten, seiner Zugehörigkeit zu Gemeinschaften zu reflektieren, um durch kritische Artikulation verändernd einzugreifen. Siehe dazu auch das Interview mit Walzer von Krause/Malowitz (1998: 185 ff.).

²⁷⁴ Zur Darlegung der Theorie komplexer Gleichheit siehe auch Haus (2000: 227ff.).

²⁷⁵ Walzer geht es in seiner Konzeption komplexer Gleichheit nicht um eine strikt egalitäre Verteilung

Gerechtigkeit im Sinne ‚einfacher Gleichheit‘ war seit jeher der ultraliberalistischen Egalitarismuskritik ausgesetzt, die unterstellte, dass der Vorrang der Gleichheit vor der Freiheit totalitäre Tendenzen in sich berge und zur Homogenisierung der Gesellschaft führe. Dagegen zielt die Auffassung ‚komplexer Gleichheit‘, wie Walzer sie nun vor Augen hat, nicht auf die Beseitigung aller zwischen den Menschen existierenden physischen, psychischen und materiellen Unterschiede, sondern es gelte vielmehr zu verhindern, dass aus derartigen Differenzen ungerechtfertigte Privilegien für einige BürgerInnen resultieren: „Was die Norm der komplexen Gleichheit verlangt, ist eine Gesellschaft, in der diejenigen Menschen, die mehr Geld, mehr Macht oder mehr technisches Wissen haben (und solche Menschen wird es immer geben), daran gehindert sind, sich allein deswegen auch in den Besitz von jedem anderen sozialen Gut²⁷⁶ zu setzen“ (SG 12). Ungerechtfertigte Ungleichheit besteht Walzer zufolge bspw. dann, wenn jemand aufgrund seines finanziellen Reichtums auch noch politischen Einfluss gewinnen kann. In der Verquickung von Privatbesitz und politischer Macht sieht er deshalb die größte Gefahr für die liberale Demokratie.

Entscheidend für seine Konzeption der Güterverteilung ist weiterhin seine umfassend beschriebene Trennung der unterschiedlichen Distributionssphären. Die ‚Kunst der Trennung‘, wie Walzer sein Anliegen bezeichnet, zielt darauf ab, die Autonomie der Sphären und eine Verteilung der Güter infolge einer gemeinsamen Beurteilung und Bewertung der jeweiligen Güter zu gewährleisten. Komplexe Gleichheit ist in diesem Sinne nicht ohne die gesellschaftliche Praxis demokratischer Selbstbestimmung zu denken. Dementsprechend stellt insbesondere die ‚politische Gemeinschaft‘ den Rahmen der Konzeption distributiver Gerechtigkeit dar, denn obwohl die politische Gemeinschaft zwar nicht über die Vergabe aller Güter entscheidet, so bildet sie Walzer zufolge gewissermaßen eine letztinstanzlich beratende und entscheidungsbefugte Form der Gemeinschaft (vgl. ebd. 61ff.).

In den *Sphären der Gerechtigkeit* (1998) schreibt Walzer in Bezug auf die politische Gemeinschaft, die BürgerInnen müssten sich selbst regieren und ‚Demokratie‘ sei die

aller Güter, sondern vielmehr um die Anwendung sphärenspezifischer Verteilungskriterien und der Vermeidung von *trade-offs*, d.h. der monopolistischen Stellung und Ausbeutung eines über allen Sphären stehenden dominanten Gutes (vgl. Buchstein/Schmalz-Bruns 1992: 381).

²⁷⁶ Die sozialen Güter, von denen Walzer hier spricht, sind nicht zu verwechseln mit der Verteilung von Besitz in Form materieller Wert- oder Gebrauchsgegenstände. Zu den sozialen Gütern zählt Walzer u.a. politische Macht und bürgerliche Rechte, körperliche und seelische Gesundheit, öffentliche und private Anerkennung, der Zugang zu Arbeit und Ämtern, die Gewährleistung von Sicherheit, Wohlfahrt, Erziehung und Bildung, der Genuss von Liebe, göttlicher Gnade und Freizeit (vgl. SG 1998).

schlichte Bezeichnung für eine solche Regierungs- und Herrschaftsform. Doch Demokratie bedeute nicht einfach die Umsetzung einfacher Gleichheit. Stattdessen formuliert Walzer: „Tatsächlich kann Herrschaft niemals auf simple Weise egalitär sein; denn es geschieht andauernd, dass eine Einzelperson oder eine Gruppe in einer bestimmten Frage eine Entscheidung treffen oder durchsetzen müssen, die von anderen Personen oder Personengruppen hingenommen und in ihrer Auswirkung ertragen werden muss. Demokratie impliziert eine bestimmte Form sowohl der Zuweisung von Macht als auch der Legitimierung ihres Gebrauches“ (ebd. 430). Was in einer Demokratie tatsächlich zähle, sei die Diskussion unter den BürgerInnen: „De facto setzt die Demokratie einen Preis aus auf Sprachvermögen, Überzeugungskraft und rhetorisches Geschick“ (ebd.). „Im Idealfall ist es so,“ schreibt Walzer, „dass der Bürger, der das überzeugendste Argument vorträgt – d.h., der mit seiner Argumentation die meisten anderen Bürger überzeugt –, sich durchsetzt. Er kann dabei aber weder Gewalt anwenden noch seinen Rang ausspielen, noch Geld verteilen, sondern er muss über die anliegenden Probleme sprechen“ (ebd.).

Was sich zunächst wie die Beschreibung einer Theorie kommunikativen Handelns liest, erweist sich bei genauerem Hinsehen als Entgegensetzung zur Konzeption von Habermas.²⁷⁷ Denn Walzer grenzt sich in seiner demokratietheoretischen Grundlegung nicht nur von einer kontraktualistischen Theorie ab, wie Rawls sie in der Tradition der neuzeitlichen Vertragstheorien reformierend entwirft, sondern auch von der Theorie der idealen Kommunikation, wie sie von Habermas formuliert wurde.²⁷⁸

Die kommunitaristische Intention Walzers besteht entgegen den rationalistisch begründeten und abstrakten politischen Theorien von Rawls und Habermas darin, sich von den methodischen Grundzügen, d.h. von den Konstruktionsmerkmalen einer universalistisch gerichteten Theorie, abzusetzen und stattdessen eine kontextbezogene und den partikularen Gemeinschaftsvorstellungen und Wertüberzeugungen der

²⁷⁷ Walzer konzipiert in Absetzung zur Habermasschen Diskursethik seine Vorstellung der demokratischen Beratung als *Real Talk* (vgl. Walzer 1990: 182ff.). Unter ‚Real Talk‘ versteht Walzer, dass einmütiges Einverständnis und Konsens in Demokratien schwieriger zu erlangen sind, als in anderen politischen Systemen, dass die Resultate eines demokratischen Beratungsprozesses so unvorhersehbar wie widersprüchlich sein können sowie, dass rhetorische Kompetenzen eine entscheidende Bedeutung besitzen. Demokratische Debatten sind für Walzer nicht immer vernünftiges Abwägen, sondern meist chaotisch, ohne rechten Beginn und absehbares Ende, quasi eine unabgeschlossene und fallible Form der Kommunikation darstellen, die nicht selten ohne jeden sinnvollen Effekt betrieben würden. Real Talk sei „unstable and restless“ und letztlich „more radical than ideal speech“ (ebd.195).

²⁷⁸ Seine Abgrenzungen gegenüber den normativen und universalistischen Theorien von Rawls und Habermas durchziehen das gesamte Werk von Walzer. Explizit finden sich seine Distanzierungen in den beiden Aufsätzen *Philosophy and Democracy* (1981) sowie *A Critic of Philosophical Con-*

Menschen gerecht werdende Gesellschaftstheorie interpretatorisch darzulegen. In diesem Sinne verdeutlicht Walzer einleitend in seinem Gerechtigkeitsbuch seinen eigenen Standpunkt als Gesellschaftstheoretiker und -kritiker wie folgt²⁷⁹: „My argument is radically particularist. I don't claim to have achieved any great distance from the social world in which I live. One way to begin the philosophical enterprise – perhaps the original way – is to walk out of the cave, leave the city, claim the mountain, fashion [...] an objective and universal standpoint [...]. But I mean to stand in the cave, in the city, on the ground” (Walzer 1983: XIV).²⁸⁰ Gerechtigkeit und Gleichheit könnten zwar als philosophische Artefakte entworfen werden, so führt Walzer weiter aus, doch für eine gerechte oder eine egalitäre Gesellschaft gelte das nicht. Eine solche Gesellschaft ist vielmehr eine praktische Möglichkeit, die, wenn auch nicht immer offensichtlich, in unseren Konzepten und Kategorien bereits existiere. Wenn dies nicht der Fall wäre, so Walzer, dann könne eine gerechte und egalitäre Gesellschaft auch in Zukunft nicht konkret ausgeformt und verwirklicht werden (vgl. SG 20).

Walzer weist insofern Entwürfe einer utopischen Gesellschaft sowie die Hypothese einer vertragstheoretischen Urgesellschaft in der Tradition des Kontraktualismus oder einer idealen Sprechsituation in der Tradition der Diskurstheorie für seine eigene theoretische und methodische Vorgehensweise entschieden zurück. Es sei nicht seine Absicht, schreibt er, „einen im Niemandsland gelegenen Idealstaat oder ein allüberall anwendbares philosophisches Ideal zu konzipieren“ (ebd. 19). Außerdem entzündeten sich gesellschaftliche Konflikte weder an einem vorausgesetzten Nullpunkt oder Urzustand gesellschaftlicher Organisation und einem hier verhängten „Schleier des Nichtwissens“ (Rawls 1975) noch verliefen moralische oder politische Diskussionen nach widerspruchsfreien Argumentationsmustern theoretischer Modelle. Wenn Menschen als Angehörige einer politischen Gemeinschaft über gesellschaftliche Probleme streiten, dann tun sie dies, so Walzer nachdrücklich, vor dem

versation (1990).

²⁷⁹ In seiner Konzeption partikularistischer Einbettung der Demokratie nimmt die Rolle des Gesellschaftskritikers besonderen Stellenwert ein. Walzer entwarf zu seiner Vorstellung des Gesellschaftskritikers, diesmal weniger in moralphilosophischer Absicht, sondern scheinbar eher in eigener biographischer Aufarbeitung, eine Galerie der Persönlichkeiten in *Zweifel und Einmischung* (1997). Dort sind so unterschiedliche Persönlichkeiten versammelt wie Julien Benda, Randolph Bourne, Martin Buber, Antonio Gramsci, Ignazio Silone, George Orwell, Albert Camus, Simone de Beauvoir, Herbert Marcuse, Michel Foucault und Breyten Breytenbach.

²⁸⁰ Die deutsche Übersetzung aus *Sphären der Gerechtigkeit* (1998: 20) weicht stark vom Originaltext ab, weshalb hier die englischsprachige Ausgabe herangezogen wird.

Hintergrund ihrer gemeinsamen geteilten Überzeugungen, und dies sei bei der Konfliktlösung auch ihr einziger Bezugspunkt und nicht etwa eine spezifische theoretische Konzeption optimaler Gerechtigkeit. Walzer lehnt demgemäß die Unterscheidung zwischen Begründungs- und Anwendungsdiskursen ab und erhebt den Anspruch einer topischen, d.h. erörternden Praxis (vgl. Krause/Malowitz 1998: 72f.).

Statt auf universale Prinzipien setzt Walzer auf partikuläre Praktiken.²⁸¹ Er verschiebt mit seiner Konzeption einzelner gesellschaftlicher Handlungsbereiche und Verteilungssphären, die über ihre eigene Handlungs- und Verteilungslogik verfügen, den Fokus der Gerechtigkeitstheorien von der Ebene der Begründung universeller Gerechtigkeitsprinzipien („Eine Theorien der Gerechtigkeit“ – Rawls) auf die materielle Ebene kontextgebundener Anwendungsfragen. Damit löst er die Problematik distributiver Gerechtigkeit aus dem normativen Bezug auf das Individuum heraus und stellt sie in den Zusammenhang einem gemeinsamen Horizont der Selbstreproduktion einer politischen Gemeinschaft von StaatsbürgerInnen (vgl. Buchstein/Schmalz-Bruns 1992: 381).

Doch auch Walzers Gesellschaftstheorie kommt nicht gänzlich ohne normative Implikationen und universalistische Elemente aus.²⁸² Die Fragen nach dem normativen Maßstab seiner Theorie und die Kritiken, wie sie u.a. von Joshua Cohen in der griffigen Formel des „*simple communitarian dilemma*“ (Cohen 1993: 1015) formuliert

²⁸¹ Walzer reagiert jedoch u.a. in seinem Aufsatz *Zwei Arten von Universalismus* (in: Walzer 1996) auf die Kritik, dass er zugunsten relativistischer Positionen auf einen universalistischen Anspruch verzichte, mit der Unterscheidung zweier Arten des Universalismus. Die erste Variante, die er als den „Universalismus des allumfassenden Gesetzes“ bezeichnet, steht „für die übliche philosophische Bemühung, alle menschlichen Tätigkeiten, sämtliche gesellschaftliche Einrichtungen und alle politischen Verfahrensweisen unter ein einziges Prinzipienbündel oder eine einheitliche Auffassung des Richtigen oder des Guten zu bringen“ (Walzer 1996: 169). Walzers Alternative zu dieser latent autoritären Form eines Universalismus liegt im Modell eines „reiterativen“, d.h. wiederholenden Universalismus. Mit ihm möchte Walzer zugleich für eine „Politik der Differenz“ (ebd. 10) eintreten. Der Kern des wiederholenden Universalismus besteht darin, dass er auf den missionarischen Charakter eines umfassenden Universalismus verzichtet und stattdessen auf Selbstbestimmung setzt. Walzer setzt auf eine Praxis der Politik, die dem Prinzip der Nichteinmischung folgt: „Freilich ist diese Einstellung nicht allein der Unterlassung geschuldet; denn der wiederholende Universalismus entspringt zum Teil einer bestimmten Ansicht darüber, was es bedeutet, eine eigene Geschichte zu haben. Daher darf sich die Nicht-Einmischung auch auf ein positives Fundament berufen; der diesem zweiten Universalismus angemessenste Geistes- und Gefühlszustand ist eine Haltung der Toleranz und der gegenseitigen Achtung“ (ebd. 146f.). Worin die Nicht-Einmischung ihre Grenzen finden kann, verdeutlichte Walzer bereits in seiner Abhandlung über die Frage des gerechten Krieges (Walzer 1982).

²⁸² So weist etwa Georgia Warnke auf die universalistischen Motive der Theorie Walzers hin (vgl. Warnke 1990b: 204ff.). Während sich Honneth kritisch gegenüber den Ambivalenzen äußert, die seiner Ansicht nach Walzers Modell der Gesellschaftskritik und der Unterscheidung der zwei Arten des Universalismus mit sich bringt (vgl. Honneth 1991), verteidigt René Weiland die Konzeption eines reiterativen Universalismus (vgl. Weiland 1992).

wurden, das sich auf das Modell interpretativer Kritik bei Walzer bezieht, veranlassen Walzer zu einer Reihe von Ergänzungsarbeiten. Woher ergibt sich ein kritischer Maßstab der Verteilung sozialer Güter wie auch die Möglichkeit einer kritischen Gesellschaftsanalyse, wenn man die grundlegenden Werte einer Gemeinschaft von ihren Sozialpraktiken ablesen will? Das kommunitaristische Dilemma resultiert daraus, dass Walzer einerseits in seiner Gesellschaftstheorie an die gemeinsamen Grundüberzeugungen der Mitglieder einer politischen Gemeinschaft anschließen will, andererseits gleichzeitig eine kritische Beurteilung der in dieser Gemeinschaft vorherrschenden Praktiken und Institutionen gewährleisten soll. Diese Methode der ‚immanenten Kritik‘ birgt konservative Elemente, denn wie sollten die gemeinschaftlich geteilten Auffassungen von sozialen Gütern gleichzeitig einen kritischen Maßstab für die gerechte Verteilung dieser Güter liefern? Diese Fragen wurden von Walzer im Verlauf seiner weiteren Arbeiten aufgegriffen und konkretisiert. Seine Überlegungen zu den unterschiedlichen Methoden der Gesellschaftskritik werden deshalb eingängiger erläutert und die demokratietheoretischen Implikationen herausgestellt.

2.2.1.2 Gesellschaftskritik als soziale Praxis

Theoretische Ausarbeitungen und Gedankengänge, um seine Methode und seinen Anspruch einer demokratischen gesellschaftlichen Praxis ergänzend zu verdeutlichen, liefert Walzer in seinen Band über *Kritik und Gemeinsinn. Drei Wege der Gesellschaftskritik* (1993). In dieser Abhandlung beansprucht er „einen philosophischen Rahmen für das Verständnis von Gesellschaftskritik als einer gesellschaftlichen Praxis zu liefern“ (KuG 7). Er unterscheidet dabei drei von ihm als paradigmatisch betrachtete Methoden moralischer Argumentation und gängig vorgebrachter Gesellschaftskritik: die Methode der ‚Entdeckung‘, der ‚Erfindung‘ sowie der ‚Interpretation‘.

Aufgrund dessen, dass Walzer sich in seinen moraltheoretischen Vorstellungen so wenig auf politische Formen kapriziert, wirken seine erkenntnistheoretischen Fundierungen von Demokratie allerdings mehr als ein ‚by-product‘ seiner Überlegungen. Dabei ermöglicht gerade diese Herangehensweise, sich nicht auf formelle politische Institutionen und Verfahren zu versteifen, den Blick für eine handlungstheoretische Intuition freizulegen und die gesellschaftliche Praxis der handelnden Menschen zu fokussieren (vgl. dazu Buchstein/Schmalz-Bruns 1992: 382f.).

Mit den konkreten Fragen: „Was eigentlich tun Gesellschaftskritiker? Und wie gehen sie dabei vor? Woher kommen ihre Prinzipien? Und wie stellen Kritiker die Distanz her, die sie von den Menschen und Institutionen trennt, die sie kritisieren?“ (KuG 7) eröffnet Walzer seine Erörterung über die unterschiedlichen Herangehensweisen der Gesellschaftskritik. Die erste Antwort findet sich in der Methode, die Walzer als den „Pfad der Entdeckung“ beschreibt.

Der Pfad der Entdeckung erhalte seine eindrucksvollste Verkörperung im Modell der göttlichen Offenbarung: Der Prophet steigt auf einen Berg oder geht in die Wüste, empfängt dort die göttlichen Gesetze und kehrt zurück, um die Offenbarungen, die ihm zuteil wurden, den restlichen Menschen zu verkünden. Die säkulare Wendung dieser religiösen Moral der göttlichen Offenbarung findet sich laut Walzer in anderen Rechtfertigungsmodellen, wie etwa natürlichen Moralgesetzen, dem Naturrecht oder sonstigen objektiv moralischen Wahrheiten, wieder (vgl. ebd. 13). Dem Selbstverständnis des Entdeckers nach haben die Normen und Prinzipien, die er erfasst, objektiven Charakter: „Es gibt sie gewissermaßen *dort* – in der moralischen Welt – und sie warten darauf, in Kraft gesetzt zu werden“ (ebd. 15). Vertreter des moralphilosophischen Pfades der Entdeckung lokalisieren ihren Standort der Kritik jedoch außerhalb der von ihnen kritisierten Gesellschaft, was dazu führe, dass diese Entdeckungs- respektive anschließenden Implementierungsversuche von Wahrheit in die Gesellschaft, zumindest auf eine längere Sicht bezogen, zum Scheitern verurteilt sind. Gesellschaftstheoretiker, so schlussfolgert Walzer, sind niemals in der Lage, aus ihrer Lebenswelt vollständig auszusteigen, so dass sie die Gesellschaft von einem externen Punkt aus analysieren könnten (vgl. ebd.). Die offenkundige philosophische Parallele zum Pfad der Entdeckung liegt laut Walzer in Platons Philosophen-Königsatz begründet, aber auch die Theorie des Utilitarismus oder in starkem Kontrast dazu die des Marxismus gelten für ihn als Beispiele wissenschaftlicher Entdeckung (vgl. ebd. 28).

Als „Pfad der Erfindung“ bezeichnet Walzer einen weiteren Theorietypus, der in der gegenwärtigen Philosophie insbesondere von Habermas und Rawls vertreten werde (vgl. ebd. 18ff.). Anstatt auf göttliche Offenbarung zu rekurrieren oder die richtige Moral aus Naturgesetzmäßigkeiten abzuleiten, vertrauten Vertreter der Erfindung auf die Leistungsfähigkeit der menschlichen Vernunft. Der Pfad der Erfindung kann Walzer zufolge aus mehreren Gründen eingeschlagen werden: Entweder, weil die Auffassung vertreten werde, es gebe derzeit keine moralische Welt mehr – wie es

durch Aussagen wie „Gott ist tot“ oder der Mensch habe sich von der Natur entfremdet, zum Ausdruck kommt – oder, weil die tatsächliche moralische Welt als unzureichend erachtet werde (vgl. ebd. 17). Was auch immer der Grund für den Pfad der Erfindung sein mag und gleich, ob dieser eine universelle Geltung beanspruche oder nur die Mitglieder einer bestimmten Gesellschaft betreffe, der Pfad der Erfindung hebe immer darauf ab, ein Konstruktionsverfahren zu entwerfen, d.h. eine Methodologie der Moral zu erfinden, die eine Übereinstimmung der moralischen Werturteile aller Beteiligten garantiere. Die Vernunft liege in dieser Vorgehensweise nicht mehr außerhalb der Gesellschaft, sondern in den Verfahrensregeln begründet, auf die sich die Gesellschaftsmitglieder einigen sollten (vgl. ebd. 19). Die Menschen sind, so beanstandet Walzer, in dieser rationalistischen Vorstellung allen Kenntnissen ihrer eigenen Lebensweise beraubt, befinden sich entweder hinter einem ‚Schleier des Nichtwissens‘ oder in einer ideologisch unverzerrten Beratungssituation (vgl. ebd. 21). Diese konstruierte Welt gleiche mehr einer ‚Überlebensweise‘, in der ein *modus vivendi* aufgrund des Zusammenlebens und des sozialen Friedens der Menschen gefunden werden müsste, als einer demokratischen ‚Lebensweise‘, wie Walzer sie in Analogie zu Dewey vor Augen hat (vgl. ebd. 23).²⁸³

Walzers eigener moralphilosophischer und gesellschaftskritischer Ansatz sieht er in der dritten von ihm skizzierten Methode, dem „Pfad der Interpretation“, begründet. Innerhalb dieser Methode muss die moralische Welt weder entdeckt noch erfunden werden, „da wir immer schon in ihr gelebt haben“ (ebd. 29). Der Pfad der Interpretation betrachtet die moralische Welt als eine „dichte“ Welt, als ein über mehrere Generationen gesponnenes Bezugsgewebe, das aus den gesellschaftlichen Praktiken der Mitglieder einer Gemeinschaft gewoben ist. Moralisches Argumentieren bedeutet in dieser Methode eine Bestandsaufnahme der bereits existierenden Moralvorstellungen. Diese Moral, „die sich als Produkt von Zeit, von Zufällen, äußeren Einflüssen sowie als Ergebnis politischer Kompromisse, fehlbarer und partikularistischer Absichten herausgebildet hat“ (ebd. 30), ist bereits vorhanden und das gesamte vorhandene Gebäude der moralischen Welt bedarf Walzer zufolge der Interpretation.

Welche demokratietheoretischen Konsequenzen lassen sich nun aus Walzers Differenzierung der Gesellschaftskritiken treffen? Die drei Methoden der Gesellschaftskri-

²⁸³ Zum Rekurs auf Dewey siehe Walzers *kommunitaristische Kritik am Liberalismus* (1993: 175ff.).

tik verhalten sich Walzer zufolge nicht neutral zur politischen Verfasstheit einer Gesellschaft, d.h. die drei Varianten lassen sich durchaus als unterschiedliche Typen elitärer oder stärker partizipatorisch-demokratischer Lebensform lesen. Übersetzt man die Methoden der Entdeckung oder Erfindung in Sozialpraktiken, so weisen sie einen elitären Charakter aus. Eine neu entdeckte Wahrheit wird wohl eher in Opposition zu den üblichen Auffassungen der Mehrheit in einer Gesellschaft stehen, zumindest kann nur so eine Erkenntnis als wirkliche Neuentdeckung wahrgenommen werden. Der Modus der Entdeckung habe dementsprechend fast immer zur Konsequenz, „dass die im Namen der neuen Entdeckung vorangetriebene Aufklärung der anderen Gesellschaftsmitglieder auch nicht vor Gewalt und Brutalität einer Erziehungsdiktatur zurückschreckt“ (Buchstein/Schmalz-Bruns 1992: 384). Außerdem werden Entdeckungen meist exklusiv von Einzelnen oder einer kleinen Gruppe gemacht. Das bedeutet, um etwas entdecken zu können, muss sich der Gesellschaftskritiker in Isolation zur Gesellschaft begeben und so etwas wie einen Hang zum Philosophen-Königtum entwickeln. Aus der Hoffnung des Entdeckenden heraus, eine für immer gültige Wahrheit und Erkenntnis zu finden, kann eine ignorante Haltung gegenüber den Bedürfnissen der Gesellschaft entstehen. Entdeckte Wahrheiten und Erkenntnisse haben eine Tendenz zur Absolutheit und Unveränderlichkeit, ob eine Gesellschaft sie nun will oder benötigt, spielt innerhalb des Entdeckungsverlangens kaum eine Rolle mehr.

Auch für den Modus der Erfindung lassen sich elitäre Grundzüge erkennen. Erfinder leben in ihrem theoretischen Anspruch nicht in realen partikularistischen Welten, sondern auf universalistischen Kunstplaneten, so lässt sich die Argumentation von Walzer prägnant zusammenfassen (vgl. ebd.). Ebenso wie im Modus der Entdeckung müssen sich Erfinder damit beschäftigen, wie sie ihre Erkenntnisse den Mitmenschen bewusst machen können. Der Vorwurf, den Walzer den TheoretikerInnen dieser Methode macht, ergibt sich daraus, dass sie sich in der Regel nicht an den alltäglichen Kämpfen mit historisch gebundenen Kompromissen und Wertentscheidungen beteiligten, sondern diese nur als Ausgangspunkte ihres konstruierenden Denkens wählten (vgl. KuG 19). Statt nach einer situationsgebundenen Lösung suchten sie nach abstrakten Prinzipien. Ebenso wie Entdecker beharrten Erfinder auf ihre Außenseiterstellung in der Gesellschaft, wodurch sie sich berechtigt glaubten, bei der Verletzung ihrer aufgestellten Prinzipien und Normen in paternalistischer Weise eine Priorität

der Philosophie, hier verstanden als reine Wahrheitssuche, über die Demokratie anzumahnen (vgl. Buchstein/Schmalz-Bruns 1992: 384).

Gegenüber den Methoden der Entdeckung und der Erfindung erhält der von Walzer privilegierte Modus der Interpretation den Status einer „in kollektiven Interpretationen von Gerechtigkeit basierten praxistheoretischen Verankerung partizipatorischer Demokratie“ (ebd. 384). Ihren demokratischen Gehalt erlangt die Methode der Interpretation erstens durch ihre dialogische Praxis und zweitens durch ihren egalitären Anspruch. So zählt nach Walzer im tagtäglichen Meinungsstreit das Wort des politischen Philosophen nicht mehr und nicht weniger als das der anderen Diskussionsteilnehmer. Der Philosoph ist kein Platzhalter, sondern nur ein Interpret unter vielen: „Democracy has no claims in the philosophical realm, and philosophers have no special rights in the political community. In the world of opinion, truth is indeed another opinion, and the philosopher is only another opinion-maker“ (PhD 397).

Walzers kontextualistischer Ansatz findet darin seinen Ausdruck, „dass sich die Beratung in Wirklichkeit auf die Bedeutung desjenigen konkreten moralischen Lebens bezieht, an dem die Diskussionsteilnehmer bereits teilnehmen“ (KuG 33). Die Menschen beraten sich „mit anderen Gesellschaftsgenossen oder Mitgliedern im inneren oder sozialen Raum“ (ebd. 25), schreibt Walzer. Sie befragen ihr eigenes Moralverständnis und ihr eigenes reflektierendes Bewusstsein von moralischen Prinzipien. Die von Walzer favorisierte Methode der Gesellschaftskritik als ‚Interpretation‘ weist aufgrund ihrer dialogischen Form und dem Ansatzpunkt, bei den konkreten Problemen und partikularen Kontexten der Menschen zu beginnen, Ähnlichkeiten mit der sokratischen Beratungsmethode auf, wie sie idealtypisch im Kapitel über *Philosophie und Politik* (I.) dargelegt wurde. Außerdem versteht Walzer eine demokratische Öffentlichkeit nicht elitär, sondern stellt die partizipatorischen Bedingungen von Demokratie heraus. Mit Barbers Konzeption einer ‚starken Demokratie‘ wird nun ein weiterer kommunitaristischer Demokratieansatz dargelegt, der – ebenso wie Walzer und in Analogie zur Öffentlichkeits- und Demokratietheorie des US-amerikanischen Pragmatismus von Dewey – Demokratie nicht als Mittel zur Erreichung eines Zweckes versteht, sondern als Lebensform betrachtet.

2.2.1.3 Partizipation und starke Demokratie

Entgegen Konzeptionen von Demokratie, die den demokratischen Prozess als ein sozialtechnologisches, entscheidungszentriertes Verfahren konstruieren, setzen die

demokratischen Ansätze der kommunitaristischen Strömung stärker auf den partizipatorischen Gehalt der Demokratie. In Anlehnung an Carole Patemans Darlegung partizipatorischer Demokratie aus den 1970er Jahren formulierte denn auch Barber in der Hochzeit der Reagan Ära seine Vorstellung einer *Starken Demokratie* (1994).²⁸⁴ Starke Demokratie ist Barber zufolge eine entschieden moderne Form partizipatorischer Demokratie und beruhe auf dem Gedanken einer sich selbst regierenden Gemeinschaft von Bürgern: „Starke Demokratie ist durch eine Politik der Bürgerbeteiligung definiert: sie ist buchstäblich die Selbstregierung der Bürger, keine stellvertretende Regierung, die im Namen der Bürger handelt“ (Barber 1994: 146).

Mit den partizipatorischen Demokratieansätzen der 1970er Jahre hat Barbers Konzeption einer starken Demokratie gemeinsam, dass sie auf die Lernfähigkeit der Menschen und den politischen Bildungsprozesses im Verlauf der demokratischen Willens- und Meinungsbildung vertraut. Der moderne politische Mensch habe weder Ähnlichkeiten mit dem einsamen, fast gottgleichen Philosophen der Antike, so Barber, noch ist er der einsame, raubgierige Mensch, wie er in der neuzeitlichen Beschreibung seit Hobbes das Menschenbild prägte: Der ‚*homo politicus*‘, der die moderne demokratische Welt bewohne, ist dagegen, „abhängig, doch unter demokratischen Verhältnissen im Besitz der Selbstbestimmung; unzulänglich und unwissend, doch unter demokratischen Verhältnissen belehrbar; egoistisch, doch unter demokratischen Verhältnissen kooperativ; eigensinnig und solipsistisch, unter demokratischen Verhältnissen jedoch schöpferisch und zu echter Selbstveränderung fähig“ (ebd. 101f.).

Die Theorie starker Demokratie basiert, wie auch schon ihre Vorläufer partizipatorischer Demokratie, auf einem gesamtgesellschaftlichen Ansatz der Demokratisierung, distanziert sich jedoch von einem Politikverständnis, welches Politik als ‚die‘ Lebensform schlechthin versteht. Barber teilt, wie er ausdrücklich bemerkt, nicht den republikanischen Ansatz von Arendt, sondern rekurriert auf das Demokratieverständnis des US-amerikanischen Pragmatismus von Dewey und dessen Auffassung, dass Demokratie nicht eine Form des gemeinschaftlichen Lebens sei, sondern die „Idee des Gemeinschaftslebens selbst“ (ebd. 101).²⁸⁵ In seinem Verweis auf Dewey

²⁸⁴ Zu den partizipatorischen Demokratieansätzen der 1970er Jahre siehe vor allem Bachrach (1967); Pateman (1970) sowie Vilmar (1973).

²⁸⁵ Barber verweist an mehreren Stellen seines Demokratiebuches auf die Bezüge zu Deweys politischer Theorie und dessen Kritik an der liberalen Demokratie. Er macht insbesondere im Vorwort zu deutschen Ausgabe seiner *Starken Demokratie* auf die unterschiedlichen Theorietraditionen aufmerk-

verdeutlicht Barber auch die Abgrenzung starker Demokratie gegenüber einem diskursethisch fundierten prozeduralen Demokratieverständnis, wie es hierzulande von Habermas vorgeschlagen wird, und bemerkt in seinem Vorwort zur deutschen Ausgabe der *Strong Democracy* (1984), dass für einen amerikanischen Beobachter „Deutschland sich der Philosophie der Demokratie als Ausdruck übereinstimmender Rationalität ein wenig zu stark verpflichtet zu fühlen [scheint]“ und dabei die Vorstellung vernachlässige, „dass das tägliche Leben demokratisch sein solle“ (ebd. 24). Barber will damit hervorheben, dass in der Vorstellung einer starken Demokratie nicht die politischen Institutionen, sondern vielmehr der demokratische Meinungs- und Willensbildungsprozess das Herzstück der Demokratie darstellt. In ihm konstituierten sich die teilnehmenden Personen als BürgerInnen (*„citizen“*)²⁸⁶ und bildeten dadurch eine politische Gemeinschaft.

So heißt es bei Barber: „Bürger zu sein *heißt*, auf eine bestimmte, bewusste Weise an etwas teilzunehmen, auf eine Weise, die voraussetzt, dass man andere wahrnimmt und gemeinsam mit ihnen handelt“ (ebd. 152). Auf diese Weise gewinne Partizipation jenen Sinn von Gemeinschaft, der für eine starke Demokratie grundlegend sei. Und Barber führt weiter aus: „Teilzunehmen *heißt*, eine Gemeinschaft zu schaffen, die sich selbst regiert und eine sich selbst regierende Gemeinschaft zu schaffen, *heißt* teilzunehmen“ (ebd.). Vom Standpunkt starker Demokratie sind deshalb Partizipation und Gemeinschaft Aspekte ein und derselben sozialen Daseinsweise, nämlich der Bürgerschaft (*„citizenship“*) (vgl. ebd.). Eine Gemeinschaft ‚ohne‘ Partizipation sei lediglich Ausdruck unreflektierter Übereinstimmung und Gleichförmigkeit, die Konformität erzeuge und schließlich in einen Kollektivismus führe, der Bürgerschaft und jegliche Autonomie ersticke. Gleichermaßen rufe Partizipation ‚ohne‘ Gemeinschaft eine gedankenlose Geschäftigkeit und unbeherrschte, rivalisierende Lobbys hervor: „Gemeinschaft ohne Partizipation rationalisiert lediglich den Kollektivismus, verleiht

sam: „Die pragmatische Demokratie Amerikas und die Vernunftphilosophie Deutschlands gehen nicht ohne weiteres eine Verbindung ein. Wenn die deutsche Theorie dem weichen Fleisch des amerikanischen Pragmatismus ein philosophisches Rückgrat gab [hier spielt Barber vor allem auf die ExilantInnen an, die auch an der *New York School of Social Research* wirkten ...], so ist weniger deutlich, dass der amerikanische Pragmatismus oftmals dazu beitrug, das steife Rückgrat der deutschen Metaphysik geschmeidiger zu machen“ (Barber 1994: 24).

²⁸⁶ Barber differenziert sein Verständnis von Bürgerbeteiligung vom Begriff des Volkes oder gar der Massen: Weder bilde das ‚Volk‘ bereits eine Bürgerschaft, noch regierten sich die Massen wirklich selbst: „Massen machen Lärm, Bürger beratschlagen, Massen verhalten sich, Bürger handeln, Massen stoßen zusammen und überschneiden sich, Bürger engagieren sich, teilen etwas miteinander und leisten einen Beitrag. In dem Augenblick, wo ‚Massen‘ beginnen, sich zu beratschlagen, zu handeln und beizutragen, hören sie auf, Massen zu sein und werden zu Bürgern. Erst dann ‚nehmen sie teil‘“ (ebd. 152).

ihm die Aura der Legitimität. Partizipation ohne Gemeinschaft rationalisiert nur den Individualismus und verleiht ihm die Aura der Demokratie“ (ebd. 153). Demgegenüber komme es darauf an, die Dialektik von Partizipation und Gemeinschaft, von Individualismus und Kommunalismus zu denken.

Barber weist zwar die Politisierung des gesamten Lebens der Menschen, wie seiner Meinung nach von der republikanischen Politiklehre intendiert, zurück, seine Theorie starker Demokratie widmet sich jedoch in erster Linie den Abgrenzungen gegenüber Formen einer „mageren Demokratie“, wie sie die politischen Strömungen des Liberalismus unterschiedlich hervorgebracht hätten (vgl. ebd. 31ff.). Für eine Theorie der starken Demokratie sei weder eine totale Politisierung des Lebens noch eine totale Privatisierung des politisch-öffentlichen Bereiches akzeptabel (vgl. ebd. 100f.). Mit der Betonung des Individualismus und der starken Gewichtung privater Interessen könne die liberale Demokratie, so Barber, als eine ‚magere‘ Theorie der Demokratie gelten (vgl. ebd. 32). Die liberale Demokratie hebe darauf ab, alle Angriffe auf das Individuum, d.h. auf seine Privatsphäre, sein Eigentum, seine Interessen und seine Rechte – abzuwehren, erweise sich aber dann als wirkungslos, wenn es gelte, Angriffe auf die Gemeinschaft, die Gerechtigkeit, die Bürgerschaft oder Bürgerbeteiligung zu verhindern. Letztlich unterminierte gerade diese Schwäche das Eintreten für das Individuum, denn individuelle Freiheit sei keine Voraussetzung politischen Handelns, sondern gerade dessen Folge (vgl. ebd. 33).

In der mageren Theorie der Demokratie herrsche ein grundsätzliches Misstrauen gegenüber der Demokratie vor, so Barber, etwa „im Aufstand der Massen (Ortega y Gasset), im Despotismus der Mehrheit (Walter Lippmann), in der Herrschaft der Mittelmäßigkeit, der Gleichmacherei des Egalitarismus (Mill, Nietzsche und de Tocqueville), der Versklavung der Plangesellschaft (Friedrich Hayek), im Despotismus einer sich im allgemeinen Willen verkörpernden Idee (J. L. Talmon und B. Henri-Levy) oder dem Schreckgespenst der übermächtigen Regierung (Milton Friedmann)“ (ebd. 64f.). Eine vom Liberalismus ungebändigte Demokratie, so die Unterstellung vieler Theoretiker des Liberalismus, führe zu demokratischem Wildwuchs und ende in totalitärem Despotismus (vgl. ebd. 65). Für Barber krankt das liberalistische Modell der Demokratie hingegen daran, dass es zu sehr einem elitären Denken zuneige, den Gehalt partizipatorischer und direkter Demokratie verkenne und somit für die gesellschaftlichen Pathologien, wie sie das 20. Jahrhundert offenbarte, mitverantwortlich sei. Dieses elitäre Denken habe dazu beigetragen, Individuen entstehen zu lassen,

„die durch ihre Privatsphäre und ihren Besitz definiert, aber unfähig zur Selbstbestimmung sind, deren Emanzipation Rechten und Freiheiten geschuldet ist, und die dennoch nicht als moralisch autonome Personen handeln können“ und stattdessen „von Ehrgeiz und Gier getrieben sind“ (ebd. 70f.).

In Kontrast dazu ist für die Theorie starker Demokratie, wie in allen partizipatorischen Demokratietheorien, die BürgerInnenbeteiligung konstitutiv, welche wiederum die Selbstbestimmung der BürgerInnen zum Ziel hat. Die BürgerInnen sind in dieser Vorstellung nicht durch Blutsverwandtschaft oder aufgrund eines Vertrages miteinander verbunden, sondern sie sind BürgerInnen, weil sie nach gemeinsamen gesellschaftlichen Konfliktlösungen suchen, die für alle tragbar sind (vgl. ebd. 213). Das bedeutet, öffentliche Streitfragen werden in dieser Auffassung von Demokratie einem ständigen Prozess der öffentlichen Beratschlagung und des bürgerschaftlichen Handelns ausgesetzt: „Während schwach-demokratische Formen Uneinigkeit entweder auflösen (die anarchistische Disposition) oder unterdrücken (die realistische Disposition) bzw. tolerieren (die minimalistische Position), *transformiert* starke Demokratie *Uneinigkeit*. Sie macht aus Meinungsverschiedenheiten einen Anstoß zu Gegenseitigkeit und aus privaten Interessen ein erkenntnistheoretisches Werkzeug des öffentlichen Überlegens“ (ebd. 147).

Barber macht in diesem Zusammenhang allerdings auf den potentiellen Missbrauch der Bürgerschaft aufmerksam, der sich dann ergeben könne, wenn Partizipation auf Eigeninteressen reduziert, isoliert von gemeinschaftlichen politischen Zielen, d.h. von der politischen Öffentlichkeit²⁸⁷, gedacht werde: „Referenden und Volksabstimmungsverfahren, die von innovativen Programmen für öffentliches Sprechen und öffentliche Entscheidungsfindung abgekoppelt sind, fallen leicht dem plebiszitären Missbrauch und der Manipulation durch Geld und Eliten der Meinungsmacher zum Opfer“ (ebd. 236). Die Demokratie sei kein Automat und auch keine Form der zivilen Gesellschaft, die ohne politische und bürgerschaftliche Anstrengung weiterlebe. Das Gegenteil sei der Fall: Eine unausgereifte Zivilgesellschaft ist Barber zufolge „autoritär, hierarchisch und despotisch“ (ebd. 26). Demokratie könne nur „durch fortwährende menschliche Anstrengung funktionieren und aufrechterhalten werden“ (ebd.).

²⁸⁷ In Anlehnung an Dewey stellt für Barber eine funktionierende politische Öffentlichkeit eine Bedingung des demokratischen Prozesses dar. Gemeinschaft, öffentliche Güter und Bürgerschaft sind für Barber drei miteinander verwobene Teile eines einzigen demokratischen Kreises, dessen Umfang sich

Kommunitaristische Demokratieansätze, wie sie hier exemplarisch anhand der theoretischen Grundpositionen von Walzer und Barber erörtert wurden, gehen davon aus, dass der Bürgersinn weder in einer sittlich kompakten vor-politischen Gemeinsamkeit verankert noch prinzipienvermittelt ist, d.h. nicht aus einem einheitlichen Überzeugungssystem resultiert, sondern handlungsvermittelt ist. Um sowohl individualistischen Ansätzen zu begegnen, als auch die Motivations- und Integrationsprobleme der diskursethischen oder anderer universalistischer Theorieansätze zu überwinden, setzen kommunitaristische Theorieansätze auf handlungswirksame Motivation durch Praxisteilnahme, durch erlebte Mitwirkung und erheben gleichzeitig den Anspruch, mit diesem partizipatorischen Ansatz den Zusammenhalt moderner Gesellschaften gewährleisten zu können.

Eine weitere Konzeption kontextbezogener Demokratietheorie ist in der postmodernen Variante radikaler Demokratie zu finden, wie sie von Laclau/Mouffe vertreten wird. Ähnlich wie die kommunitaristische Strömung weisen sie auf Defizite liberaler Demokratie hin und kritisieren die verschiedenen liberalen theoretischen Demokratievarianten aufgrund ihrer individualistischen Ausrichtung und dem universalistischen Anspruch. Mouffe/Laclau antworten auf die Problematiken liberaler Demokratie allerdings nicht mit einem kommunitaristischen Gemeinschaftspostulat, sondern mit der Forderung nach pluraler Demokratie, und in Anlehnung an Gramsci motivieren sie den Hegemonieaspekt.

2.2.2 Postmoderne und radikale Demokratie

Laclau und Mouffe legten Mitte der 1980er Jahre mit dem Anspruch einer Dekonstruktion des Marxismus und der Reformulierung sozialistischer Ideale eine Konzeption ‚radikaler und pluraler Demokratie‘ vor, die in post-marxistischer sowie post-moderner Absicht formuliert ist (vgl. Laclau/Mouffe 2000).²⁸⁸ Analog zu den

ausweite, um eine echte Öffentlichkeit zu bezeichnen (vgl. Barber 1994: 123).

²⁸⁸ Der übersetzte Buchtitel *Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus* (2000) weicht vom Titel der englischen Originalausgabe *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*, die 1985 erschienen ist, insofern ab, da die sozialistische Dimension im deutschen Titel nicht mehr zum Ausdruck kommt, stattdessen die Dekonstruktion des Marxismus im Vordergrund steht.

Dem Zusammenhang von Dekonstruktion und Demokratisierung und einer Analyse des radikaldemokratischen Ansatzes von Laclau/Mouffe widmet sich insbesondere die Arbeit von Anja Rüdiger (1996). Rüdiger formuliert in Anlehnung an Laclau/Mouffe, die den Begriff des Postmarxismus eingeführt hätten: „Die Verbindung von Dekonstruktion und Demokratisierung soll mit dem Begriff des Postmarxismus benannt werden, wobei das Präfix ‚Post-‘ zunächst einmal die Dekonstruktion der Kette der Fundamentalismen und das Suffix ‚-marxismus‘ den emanzipatorisch-politischen Anspruch

kontextbezogenen kommunitaristischen Demokratieansätzen grenzen sie ihren radikaldemokratischen Ansatz entschieden von einem elitären und entscheidungszentrierten Demokratieverständnis ab (vgl. etwa Mouffe 2000: 81). Ebenso beanstanden sie die Abstraktheit und die universalistische Ausrichtung gängiger liberaler Theorien, unter die Mouffe auch das neue demokratietheoretische Paradigma ‚deliberativer Demokratie‘ fasst (vgl. ebd.).²⁸⁹

Mit ihrem Anspruch einer post-marxistischen Theorie radikaler und pluraler Demokratie gehen Laclau/Mouffe einer Neubestimmung des Politischen nach und formulieren, dass das Politische nicht mehr als ‚ein spezifischer Raum‘ gesellschaftlicher Verhältnisse lokalisierbar sei.²⁹⁰ Das Politische sei weder als Zentrum noch Knotenpunkt (der Staat), sondern als umfassender Horizont zu denken (vgl. dazu Hintz/Vorwallner 2000: 20). Um das Politische, bzw. das Verhältnis zwischen Staat und Gesellschaft neu auszuloten, wird sich dabei insbesondere auf die Staatstheorien von Gramsci und Poulantzas bezogen, die den Staat nicht als ökonomistisch determiniert betrachten, sondern Staat als Ausdruck sozialer Kräfteverhältnisse begreifen (vgl. Gramsci 1995; Poulantzas 2002). So schreiben Laclau/Mouffe: „Der Staat ist ferner kein homogenes von der civil society durch einen Graben getrenntes Medium, sondern eine ungleiche Anordnung von Abteilungen und Funktionen mit einer nur relativen Integrierbarkeit durch die in ihm stattfindenden hegemonialen Praxen“ (Laclau/Mouffe 2000: 223).

Die Konzeption radikaler Demokratie basiert auf einer entscheidenden Kategorie, nämlich dem Begriff der Hegemonie und der Analyse hegemonialer gesellschaftlicher Verhältnisse. Dadurch unterscheidet sich dieser demokratietheoretische Ansatz zum einen von kommunitaristischen Theorien, die zwar gesellschaftliche Konflikte fokussieren, so bemerkt Barber, „wo der Konsens aufhört, beginnt die Politik“ (Bar-

symbolisiert. Doch darüber hinaus verweist der zusammengesetzte Begriff Postmarxismus konkret auf zwei theoretische und politische Diskurse, die ihre eigenen Geschichten und Begriffssysteme haben: Poststrukturalismus einerseits, Marxismus andererseits“ (Rüdiger 1996: 16). Allerdings finde sich im angloamerikanischen wie im deutschen Sprachgebrauch auch eine rein temporale Verwendung des Wortes Postmarxismus, die in keiner Weise zu poststrukturalistischen Ansätzen stehe, sondern „nur einen Neo-, Anti- oder Ex-Marxismus bezeichnet“ (ebd. 18). Mit der Bezeichnung Postmarxismus wurden in diesem Sinne insbesondere VertreterInnen des Zivilgesellschaftsdiskurses kategorisiert (vgl. dazu Klein 2001).

²⁸⁹ Während die entscheidungszentrierten Demokratieansätze eher der Tradition des Wirtschaftsliberalismus zugeordnet und als „*aggregative model*“ bezeichnet werden, summiert Mouffe unter dem „*model of deliberative democracy*“ Ansätze des politischen Liberalismus, d.h. nicht nur die Habermassche Theorie deliberativer Demokratie, sondern auch die Theorie des öffentlichen Vernunftgebrauchs von Rawls (siehe Mouffe 2000).

²⁹⁰ Unter dem Titel *Return of the Political* (1993) veröffentlichte Mouffe ihre demokratietheoretischen

ber 1994: 117), aber Konflikte eher im Sinne einer pluralen Gesellschaft mit ihren unterschiedlichen nebeneinanderhergehenden Auffassungen begreifen, denn als widerstrebende soziale Kräfte. Zum anderen trennt diese Konstante gesellschaftlicher Hegemonie die Konzeption radikaler Demokratie von traditionellen marxistischen Ansätzen, die davon ausgingen, dass eine zukünftige emanzipierte Gesellschaft frei von Macht- und Herrschaftsverhältnissen sei.

Mit ihrem Verständnis gesellschaftlicher, kultureller Hegemonie betrachten Laclau/Mouffe Macht und Antagonismus als konstituierende bzw. strukturierende Elemente gesellschaftlicher Verhältnisse. Sie setzen in ihrem Handlungsverständnis dementsprechend nicht mehr auf eine radikale soziale Transformation gesellschaftlicher Verhältnisse, d.h. die einfache Ersetzung einer Gesellschaft durch eine ‚andere‘. Eine sozialistische Gesellschaft wird in der Konzeption radikaler Demokratie nicht mehr als ‚der‘ emanzipatorische Gegenentwurf gegenüber einer kapitalistischen Gesellschaft gedacht, der von einem eindeutigen Akteur der Transformation, etwa der Arbeiterklasse, durch eine Revolution errungen und durchgesetzt wird. Folgt man Laclau/Mouffe, so ist das sozialistische Projekt als globale Emanzipation der Menschheit und des einmaligen revolutionären Aktes der Institutionierung einer neuen Gesellschaft an sein Ende gekommen. Sozialismus werde nunmehr eher als eine umfassende demokratische Revolution gedacht, d.h. es wird eine radikale Demokratisierung sozialer Organisationen angestrebt.²⁹¹

Demzufolge kann es keine totale Emanzipation, sondern nur partielle Emanzipationen geben: „Die demokratische Gesellschaft kann nicht länger als eine Gesellschaft begriffen werden, die den Traum von einer perfekten Harmonie in den sozialen Beziehungen verwirklicht hätte“ (Laclau/Mouffe 2000: 25). Ihr demokratischer Charakter könne nur dadurch ausgedrückt werden, „dass kein begrenzter sozialer Akteur sich selbst die Repräsentation der Totalität zuschreiben und auf diese Weise von sich behaupten kann, über die ‚Macht der Gründung‘ zu verfügen“ (ebd.). Die wichtigste Frage der Demokratie laute daher nicht etwa, wie Machtverhältnisse zu eliminieren, sondern wie Machtformen zu konstituieren sind, die mit demokratischen Werten vereinbar sind: „Für eine traditionelle sozialistische Konzeption ist eine Gesellschaft um so demokratischer, je weniger Macht für soziale Verhältnisse konstitutiv ist. Wir

Aufsätze, in denen sie ihre Vorschläge einer Neubestimmung des Politischen darlegt.

²⁹¹ Im Sinne Poulantzas, „der Sozialismus wird demokratisch sein oder gar nicht“ (Poulantzas 2002: 294).

hätten hier eine Stufenleiter, worauf die Abwesenheit von Macht das Ausmaß erreichter Demokratie bestimmt. Wenn es aber keine umfassende Emanzipation gibt, dann werden Machtverhältnisse für das Soziale konstitutiv“ (ebd.).

Neben der Kategorie der Hegemonie, d.h. der gesellschaftlichen Macht und des Antagonismus, ist ein weiteres Moment für den radikaldemokratischen Ansatz bedeutend. Laclau/Mouffe bezeichnen es als die „Ent-Universalisierung politischer Subjekte“ (ebd.). Das Projekt einer radikalen und pluralen Demokratie kann sowohl als modern, aber auch als postmodern bezeichnet werden, da es sich bestimmte Momente der Kritik der Postmoderne zu eigen macht. Laclau/Mouffe vertreten einen strikt anti-essentialistischen Ansatz und postulieren, dass das Projekt der Aufklärung verteidigt werden könne, auch ohne in Rationalismus und Universalismus zu verfallen. Laclau/Mouffe zufolge ist das Auftauchen der Moderne eng verbunden mit dem Ereignis der „demokratischen Revolution“ (Lefort) (vgl. ebd. 192ff.).²⁹²

Unter der demokratischen Revolution verstehen sie jenen langwierigen Prozess, „der sich von den Arbeiterkämpfen des neunzehnten Jahrhunderts bis zum Kampf der Frauen, von diversen rassischen und sexuellen Minderheiten, verschiedenen Randgruppen und den neuen anti-institutionellen Kämpfen in diesem Jahrhundert [gemeint ist das 20. Jahrhundert, B.L.] erstreckt“ (ebd. 225). Die demokratische Revolution wird als neue Art und Weise der Instituierung des Sozialen begriffen, worin „Macht zu einer Leerstelle“ (Lefort) wird. Macht sei, indem sie nicht mehr durch einem Fürsten verkörpert oder an eine transzendente Autorität gebunden ist, zu einer unbestimmten Größe geworden. Diese radikale Unbestimmtheit sowie die Unmöglichkeit einer letzten Grundlage oder „Naht“ sei konstitutiv für die gegenwärtige demokratische Form der Gesellschaft.

Die radikale Indeterminiertheit ging jedoch im Verlauf der Geschichte immer wieder mit der Ersetzung der traditionellen Grundlagen durch neue Kollektivsubjekte einher. Immer wieder trat ein neues (Kollektiv-)Subjekt auf die politische Tagesordnung und verkündete, die objektiven Interessen der Menschheit universal artikulieren und vertreten zu können: „Vom platonischen Philosophenkönig bis hin zum Begriff des Proletariats als der ‚universellen Klasse‘ haben wir es mit einer ganzen Richtung in der politischen Theorie zu tun, die die Legitimität von Macht auf eine privilegierte epistemologische Stelle zu gründen versucht. Unserer Auffassung nach jedoch beginnt

²⁹² Zur Frage der Demokratie siehe Claude Lefort (1988 sowie 1990).

wirkliche Demokratie erst dann, wenn diese Verbindung aufgebrochen wird“ (ebd. 28).

Während andere Demokratietheorien ansatzweise auf einem Ausschluss bestimmter Gruppen und Subjekte basieren, vertreten Laclau/Mouffe den Anspruch einer partikularen Emanzipation, welche „die Vorstellung von als einheitliches Ganzes konstituierten Forderungen, die durch einen privilegierten Agenten der historischen Veränderungen in einem einzigen grundlegenden Akt der Transformation – die Revolution – verwirklicht werden“ (Hintz/Vorwallner 2000: 13), verwirft. Radikale Demokratie erfordere die Anerkennung der Differenz, des Besonderen, was durch den Begriff des Menschen im Abstrakten wie auch als Kollektivsubjekt ausgeschlossen worden sei.

Ähnlich wie in der kommunitaristischen Kritik am Universalismus der Moderne ginge es jedoch nicht darum, ein universalistisches Verständnis von Gesellschaft und Öffentlichkeit gänzlich zurückzuweisen. Radikale und plurale Demokratie bedeute lediglich die Preisgabe eines ‚Universalismus der Nicht-Differenzierung‘ und nicht seine einfache Abschaffung. Jeglicher Behauptung einer Universalität liege die Nicht-Anerkennung des Partikularen und des Spezifischen zugrunde sowie ein Mechanismus der Exklusion. Es bedürfe deshalb einer neuen Art und Weise der Artikulation zwischen dem Universalen und dem Partikularen, quasi einer Partikularisierung des Universalen (vgl. ebd. 14).

Mit ihrem anti-essentialistischen Anspruch verstehen Laclau/Mouffe ihren post-marxistischen Ansatz auch nicht als eine neue ‚Wahrheit‘ ‚der‘ Gesellschaft, sondern „als Ort einer die Befragung und Unterbrechung anderer Diskurse sowie die Konstitution neuer sozialer Subjekte ermöglichenden Sinnproduktion“ (ebd. 17). Ihr theoretischer Ansatz ist Bestandteil des politisch-diskursiven Kampfes „um die diskursive Konstruktion sozialer Realität“ (ebd.). In diesem Bestreben geht es um die Denkbare, um eine Antizipation, aber auch die Undenkbarkeit und Nicht-Vorhersehbarkeit, bestimmter sozialer Bedingungen. Gesellschaft kann in diesem Sinne nicht mehr als selbstverständliche Totalität und Objektivität des Sozialen verstanden werden. Eine konkrete historische Gesellschaftsformation werde als „ein komplexes Ganzes heterogener sozialer Verhältnisse verstanden – ihre Einheit, seine je spezifische Form, ist das komplexe Resultat vielfältiger politischer Artikulationen, die sich aus den widerstreitenden hegemonialen Praxen der verstreuten sozialen Kräfte ergeben“ (ebd.). Die Kategorie gesellschaftlicher Hegemonie impliziert also eine potentielle Veränderbarkeit. Die bürgerlich-kapitalistische Gesellschaftsformation wird als Resultat sozialer

und politischer Kämpfe denkbar und ein potentielles ‚Es kann auch anders sein‘ Denken eröffnet. Laclau/Mouffe formulieren in diesem Sinne, das Projekt der radikalen Demokratie beinhalte eine sozialistische Dimension, aber der Sozialismus sei ‚einer‘ der Bestandteile eines Projektes für radikale Demokratie, nicht umgekehrt (vgl. Laclau/Mouffe 2000: 221).

Der Diskurs radikaler Demokratie verabschiedet sich also von dem Anspruch des Universalen und von seiner impliziten Behauptung eines privilegierten Zugangspunktes ‚der‘ Wahrheit. Laclau/Mouffe betonen ausdrücklich, dass radikale Demokratie nicht ohne gesellschaftliche Pluralität denkbar sei. Undurchsichtigkeit und Nicht-Repräsentierbarkeit bilden die wirklichen Bedingungen einer demokratischen Gesellschaft, so die Auffassung, sowie ein Pluralismus, „der die fortwährende Existenz von Konflikt, Spaltung und Antagonismus impliziert“ (ebd. 23). Um sich allerdings von einem liberalen Pluralismusverständnis abzugrenzen, akzentuieren Laclau/Mouffe die entscheidende Rolle der Kategorie der Hegemonie.²⁹³ Im Gegensatz zu den traditionellen liberalen Pluralisten, die sich zwar bestenfalls über die Erfordernisse einig seien, die Sphäre der Rechte soweit auszuweiten, um bisher ausgeschlossene Gruppen einzuschließen, dies jedoch als einen reibungslosen Prozess fortschreitender Eingliederung in eine neutrale Konzeption des Bürgerrechts begreifen, heben Laclau/Mouffe die Zentralität von Machtverhältnissen hervor und verschweigen nicht die gesellschaftlichen Kämpfe, die zur Erweiterung der Rechte geführt haben.

Laclau/Mouffe haben entgegen solcher Öffentlichkeitstheorien, die einen Verfall der politischen Öffentlichkeit beklagen, einen eher zuversichtlichen Blick auf die Politisierung der post-modernen Gesellschaft. So schreiben sie: „Wir erleben [mit Anbeginn der demokratischen Revolution] eine Politisierung, die viel radikaler als jede uns bisher bekannte ist, weil sie dazu tendiert, die Unterscheidung zwischen dem Öffentlichen und dem Privaten aufzulösen – nicht im Sinne des Eingriffs in das Private durch einen einheitlichen öffentlichen Raum, sondern im Sinne einer Vermehrung radikaler neuer und verschiedener politischer Räume. Wir sind mit dem Auftauchen einer *Pluralität von Subjekten* konfrontiert, deren Formen von Konstitution und Verschiedenheit nur denkbar sind, wenn wir auf die Kategorie des Subjekts als einem einheitlichen und vereinheitlichenden Wesen verzichten“ (ebd. 225). Laclau/Mouffe

²⁹³ Zum Pluralismusverständnis des Liberalismus sowie zur ‚pluralistischen Theorie der Demokratie‘ siehe den Abschnitt über *entscheidungszentrierte Demokratietheorien* in diesem Kapitel.

geht es also nicht nur darum, das Verhältnis von Staat und Gesellschaft zu überdenken, sondern im Sinne einer postmodernen Intention gleichfalls die klassische Dichotomie zwischen Subjekt und Struktur aufzubrechen. Das Subjekt könne weder als passiver Effekt von Strukturen noch in Form von totaler Selbstbestimmung begriffen werden. Die entscheidende Frage sei nicht, wer oder was soziale Verhältnisse transformiert, als ginge die Identität eines Subjekts oder einer Gruppe der Transformation voraus. Die entscheidende Frage sei vielmehr, ‚wie‘ etwas durch hegemoniale Konstruktion zum Subjekt wird (vgl. Hintz/Vorwallner 2000: 19).

Den kontextbezogenen Demokratieansätzen ist gemeinsam, dass sie von pluralen Interessen der Gesellschaft ausgehen, allerdings nicht wie die liberalen Pluralismustheorien Interessenverbände oder Parteien in den Vordergrund stellen, sondern die mögliche politische Partizipation sowie die vor-politischen, sozialen Voraussetzungen der BürgerInnen in einer ‚starken‘ oder ‚radikalen‘ Demokratie gewichten. Obgleich politische Beteiligung und Selbstbestimmung zentrale Aspekte kontextualistischer Demokratietheorien darstellen, verhalten sich die VertreterInnen dieser Strömung skeptisch gegenüber dem neuen Demokratieparadigma deliberativer Politik. Konzeptionen ‚deliberativer‘ respektive ‚prozeduraler‘ Demokratie setzen nun dazu an, sowohl den entscheidungszentrierten Varianten, die eine gemeinsame beratende Öffentlichkeit nicht vorsehen, als auch den postmodernen und kommunitaristischen Positionen, die in Partikularismen verhaftet bleiben und mit ihrem Postulat einer unüberwindbaren Differenz kein gemeinsames Ganzes mehr denken können, eine dritte demokratietheoretische Variante des ‚gemeinsamen öffentlichen Beratens‘ gegenüberzustellen.

2.3 Prozedurale Demokratietheorien

Während entscheidungszentrierte Demokratiemodelle politische Deliberation meist nur auf einen elitären Kreis beschränken und kontextbezogene Varianten skeptisch gegenüber den Rationalitäts- und kommunikationstheoretischen Anforderungen deliberativer Theorien sind, stellt die dritte Variante *prozeduraler Demokratie* den demokratischen Beratungsprozess ins Zentrum der Betrachtung.

Die prozeduralen Demokratieansätze firmieren aufgrund der stärkeren Fokussierung des deliberativen Meinungs- und Willensbildungsprozesses vorwiegend unter der Bezeichnung ‚deliberative Demokratie‘, wobei darunter die unterschiedlichsten Auf-

fassungen zum demokratischen Prozedere vorzufinden sind. Die prozeduralen Demokratietheorien werden generell in Anschluss an Kants Theorie öffentlicher Vernunft entworfen und reichen von der diskursethischen Konzeption kommunikativer Vernunft von Habermas bis zur Auffassung eines ‚öffentlichen Vernunftgebrauchs‘ von Rawls.²⁹⁴

Um die verschiedenen Vorschläge ‚prozeduraler Demokratie‘, wie sie derzeit die deliberative Demokratietheorie (2.3.1) bestimmen, zu systematisieren, wird zunächst der Differenzierungsvorschlag von John Dryzek aufgegriffen, diese in liberale und diskurstheoretische Konzeptionen der Deliberation aufzugliedern. Dryzek favorisiert die letztere Variante, zu der auch die Öffentlichkeits- und Diskurstheorie von Habermas zählt, wenn auch vorzugsweise in seiner früheren, ursprünglichen Form (vgl. Dryzek 2000: 81).²⁹⁵ Der Unterscheidung Dryzeks folgend, wird sich in den weiteren Ausführungen auf die diskurstheoretische Konzeption deliberativer Demokratie (2.3.2) konzentriert, wie sie von Habermas begründet wurde.

Habermas widmet sich in seiner prozeduralen Theorie ‚deliberativer Demokratie‘ zuvorderst dem Verhältnis von liberaler Rechtsstaatlichkeit und dem demokratischen Prinzip der Volkssouveränität (2.3.2.1). Er stellt die beiden ideengeschichtlichen Quellen des modernen demokratischen Rechtsstaates – die politischen Theorien des Liberalismus und des Republikanismus – gegenüber, um ihnen schließlich mit seinem diskurstheoretischen Ansatz deliberativer Demokratie als vermittelndes Drittes zu begegnen. Der theoretische Entwurf von Habermas regte die US-amerikanische Debatte deliberativer Politik nachhaltig an und wird deshalb als Schlüsseltext herangezogen und in seiner Weiterentwicklung von Benhabib näher erläutert (2.3.2.2). Benhabib ist vor allem an der Verbesserung des Legitimationsaspektes politischer Entscheidungsverfahren interessiert und begründet dies in ihrem einschlägigen Aufsatz *Ein deliberatives Modell demokratischer Legitimität* (1995b).²⁹⁶ Im Anschluss

²⁹⁴ Zur Differenzierung der Rekurse auf Kants ‚öffentlichen Vernunftgebrauch‘ von Habermas und Rawls siehe die unterschiedlichen Stellungnahmen und Aufsätze in: Hinsch (1997).

²⁹⁵ Habermas grenzt seine Diskurstheorie von Foucaults Diskursbegriff ab: „Foucault begreift die Formationsregeln eines machthabenden Diskurses als Ausschlussmechanismen, die jeweils ihr ‚Anderes‘ konstituieren. [...] Hingegen artikuliert sich die bürgerliche Öffentlichkeit in Diskursen, an die sich nicht nur die Arbeiterbewegung, sondern auch das von ihr ausgeschlossene ‚Anderes‘, also die feministische Bewegung, anschließen konnte, um sie – die Strukturen der Öffentlichkeit selbst – von innen zu transformieren“ (Strw 20).

²⁹⁶ Aufgrund dessen, dass Benhabib selbst von einem ‚Modell‘ demokratischer Legitimität spricht und die kommunikationstheoretischen Verfahren und Ansprüche dieser Theorie einer modellhaften Anschauung entsprechen, wird in den folgenden Ausführungen auch von einem ‚Diskursmodell‘ oder ‚Demokratiemodell‘ gesprochen.

an die Erörterung der diskurstheoretischen Variante öffentlicher Vernunft und deliberativer Verfahrensrationalität, wie sie von Habermas und Benhabib vorgeschlagen wird, werden abschließend unterschiedliche Überlegungen zur institutionellen Ausgestaltung deliberativer Demokratie (2.3.3) skizziert.

2.3.1 Deliberation und Demokratietheorie

In der modernen Demokratietheorie erhielt der Begriff der *Deliberation* seit Anfang der 1990er Jahre besondere Beachtung. „Around 1990 the theory of democracy took a definite deliberative turn“ (Dryzek 2000: V), schreibt Dryzek als einer der derzeit prominentesten Vertreter deliberativer Politik. Ende der 1990er Jahre verkündet James Bohman dann „the coming of age of deliberative democracy“ (Bohman 1998: 400), wodurch eine Kehrtwende weg von elitistischen, ökonomischen oder pluralistischen Theorien der Demokratie vollzogen worden sei.²⁹⁷

Obwohl das Prinzip der Deliberation bereits den Öffentlichkeitstheorien von Arendt und Dewey zu Grunde liegt, wie im Kapitel über *moderne Öffentlichkeitstheorien* (II.) ausgeführt, und sogar noch weiter zurückverfolgt werden könnte, etwa bis hin zu den politischen Theorien von Rousseau oder Aristoteles (vgl. ebd.), war es wohl Joseph Bessette, der 1980 den Terminus ‚deliberative democracy‘ explizit in die US-amerikanische Diskussion einbrachte (vgl. Bessette 1980: 102ff.).²⁹⁸ Der Begriff der deliberativen Demokratie, wie er in der derzeitigen politischen Theorie an Bedeutung gewinnt, entstammt der US-amerikanischen Rechtstheorie und wurde in Opposition zu einer stärker elitistischen Interpretation der Amerikanischen Verfassung gebraucht (vgl. dazu Goldwin/Schambra 1980). Deliberative Demokratie wurde zunächst in der Tradition der partizipatorischen Demokratietheorie verortet, die u.a. durch Elemente der öffentlichen Diskussion, der Argumentation und des Urteilsvermögens gekennzeichnet ist (vgl. dazu Bohman 1998: 400). Das deliberative Ideal sollte als Gegenpol zu stärker elitistischen Politikauffassungen und den bislang in der politischen Theorie wie auch in ihrer institutionellen Umsetzung dominanten und tonangebenden entscheidungszentrierten ökonomischen Demokratiekonzeptionen fungieren, die in der

²⁹⁷ Von Seiten ‚entscheidungszentrierter Demokratietheorien‘, die seit den 1950er Jahren die politische Theorie bestimmten, wurden grundsätzlich Vorbehalte gegenüber Prinzipien öffentlicher Deliberation geäußert (vgl. dazu Bohman/Rehg 1997: X).

²⁹⁸ Der Verweis auf Bessette als Namensgeber der ‚deliberative democracy‘ stammt von Bohman (vgl. Bohman 1998: 400). Die US-amerikanische Deliberationsdebatte erhielt allerdings durch die Übersetzung und Veröffentlichung von Habermas’ *Strukturwandel der Öffentlichkeit* im Jahre 1989 und der Rezeption seiner Öffentlichkeitstheorie eine weitere Anregung, worauf zu schließen ist, dass die meis-

US-amerikanischen Debatte als ‚aggregative model of democracy‘ firmieren: „The superiority of deliberative democracy over competitive pluralism was established precisely by developing the distinctive rationality of ‚the forum‘ rather than ‚the market‘“ (ebd.). Entgegen einfacher Kompromissbildung oder Verhandlungsprozessen, die einem ökonomischen Gleichgewichtsmodell etwa in Form des Pareto-Optimums unterliegen, ist das ausgewiesene Ziel der BefürworterInnen der Deliberation, eine Abstimmung unterschiedlicher gesellschaftlicher Interessen und Meinungen über Beratungsprozesse und Konsensfindung zu erlangen.

Die Konzeptionen deliberativer Demokratie in der anglo-amerikanischen akademischen Debatte profilierten sich am stärksten in den zahlreichen Diskussionen Mitte der 1990er Jahre. Im Jahre 1996 erschienen gleich mehrere einschlägige wissenschaftliche Aufsatzsammlungen und Monographien, welche die Diskussion nachhaltig bestimmten. Benhabib gab den Sammelband *Democracy and Difference* (1996) heraus, in dem fast die gesamte Prominenz des deliberativen Diskurses mit Beiträgen zu finden ist, angefangen mit Habermas’ Unterscheidung der drei normativen Modelle der Demokratie. Gutmann/Thompson veröffentlichten ihren Entwurf einer deliberativen Politik unter dem Titel *Democracy and Disagreement*²⁹⁹ (1996) und auch die Rechtstheorie lieferte Beiträge, etwa die von Nino verfasste, posthum herausgegebene Abhandlung *The Constitution of Deliberative Democracy*³⁰⁰ (1996).³⁰¹

ten einschlägigen Werke zur deliberativen Demokratietheorie Mitte der 1990er Jahre erschienen sind.

²⁹⁹ Mit den Vorschlägen einer deliberativen Demokratie von Gutmann/Thompson setzen sich die Beiträge in: Macedo (1999) auseinander.

³⁰⁰ Nino verstarb im Jahre 1993 und sein Werk über die Konstitution der deliberativen Demokratie wurde 1996 von einem Kollegen posthum veröffentlicht. Mit den Überlegungen von Nino beschäftigt sich der Sammelband von Hongju Koh/Slye (1999).

³⁰¹ Bohman steuerte mit seinem Buch über *Public Deliberation* (1996) einen weiteren bedeutsamen Beitrag zur demokratietheoretischen Diskussion bei und edierte mit Rehg den Sammelband *Deliberative Democracy* (1997). Weiterhin erschien die Aufsatzsammlung mit dem gleichnamigen Titel, die von Elster (1998), einem Vertreter des Rational-Choice-Ansatzes herausgegeben wurde. Mit seinem Buch *Deliberative Democracy and Beyond* (2000) lieferte Dryzek dann eine eher kritische Abhandlung über die deliberativen Demokratietheorien. Des Weiteren siehe u.a. Saward (2000); d’Entrèves (2002); Christiano (2003). Mittlerweile ist in fast jeder sozial-, politikwissenschaftlichen und philosophischen Fachzeitschrift ein Sonderheft zur deliberativen Demokratie erschienen, etwa *The Journal of Political Philosophy* (vgl. Fishkin/Laslett 2002); oder *Social Research* (vgl. Arato/Mack 1999). Darüber hinaus existieren unzählige Zeitschriftenaufsätze wie Freeman (2000); Goodin (2000); Sanders (1997); Knight/Johnson (1994); sowie weitere spezialisierte Monographien, etwa die von Gundersen (1995), Misak (2000), Valadez (2001), Laden (2001), um nur ein paar ausgewählte zu nennen. Im deutschsprachigen Raum sind u.a. folgende Dissertationen zur Deliberation veröffentlicht worden: Am bekanntesten ist der Beitrag über *Bürgerrechte und deliberative Demokratie* von Oliver Gerstenberg (1997); Marco Saavedra publizierte über *die deliberative Rationalität des Politischen in der Urteilslehre bei Arendt* (2002) sowie Guido Palazzo (2000) und Martin Scheyli (2000) über die Theorie deliberativer Demokratie von Habermas.

Die Wiederbelebung deliberativer Prinzipien in der Demokratietheorie war auf der einen Seite motiviert „by profound currents of dissatisfaction with the dominant school of liberal political thought“ (Macedo 1999: 3). Gegenüber dieser eher radikal angelegten Kritik an den Grundannahmen liberaler Politikvorstellung etablierte sich noch ein weiterer Strang der Deliberation, bei dem es eher um eine theorieimmanente Kritik am Selbstverständnis des politischen Liberalismus geht (vgl. etwa Rawls 1997). So sehen die einen die Debatte um deliberative Demokratie als ein reformistisches Projekt, welches sich an den internen Problematiken des politischen Liberalismus und dessen institutioneller Ausgestaltung abarbeitet (vgl. etwa Fishkin 1991). Andere wiederum erkennen darin die Chance einer radikalen Politik, welche in der Lage sei, die Grundprämissen des politischen Liberalismus – etwa die prioritäre Setzung der Freiheit vor der Gleichheit, individualistischer vor kollektiver Prinzipien, der ‚Herrschaft des Rechts‘ vor der Volkssouveränität etc. – zu hinterfragen (vgl. Dryzek 2000). Dryzek unterscheidet insofern zwischen „liberal constitutionalist and discursive conceptions of deliberative democracy“ (ebd. 162), wobei er sich selbst der letzteren Ausrichtung zuordnet.³⁰²

Entgegen der Weiterentwicklung eines anspruchsvollen partizipatorischen Konzepts der Deliberation führten die Erklärungsversuche deliberativer Demokratie in der deutschsprachigen Rezeption meist zu vereinfachenden, verkürzenden Begriffsdefinitionen. So wurde beispielsweise der Aufsatz von Benhabib über ein *deliberatives Modell demokratischer Legitimität* (1995b) auf die Aussage verkürzt, Deliberation sei ein Verfahren, informiert zu sein (vgl. dazu Arenhövel 1998: 124). Für andere steht der Begriff der Deliberation für „Präferenz-Reinigung oder -Läuterung, das heißt die argumentative Problematisierung, Redefinition und Neuordnung der Präferenzen von Bürgern“ (Forst 1994: 188), oder wie Buchstein etwas weitergefasst, aber dennoch unspezifisch formuliert, für „öffentliche Kommunikation über politische Fragen“ (Buchstein 1996b: 315).

Zwar wird meist eingeräumt, dass die in der Demokratietheorie der 1970er Jahre geforderte Erweiterung der politischen Partizipationsmöglichkeiten der BürgerInnen innerhalb einer selbstorganisierten Öffentlichkeit in den Konzeptionen deliberativer Demokratie mit neuer Zielrichtung wieder aufgenommen werde. Jedoch scheint man

³⁰² Dryzek plädiert für den Sprachgebrauch einer ‚diskursiven Demokratie‘, da Deliberation an sich auch als persönlicher, d.h. individueller Abwägungsprozess verstanden werden kann, der nicht notwendigerweise in einen kollektiven Prozess eingebunden sein muss. Ein ‚Diskurs‘ hingegen sei im

in der Beurteilung und Einordnung der deliberativen Demokratiekonzeptionen innerhalb pluralistischer Denkmodelle der Demokratie verhaftet zu bleiben, welche schematisch die Input- und Output-Seite des politischen Prozedere im Blick haben und in der modernisierten Form entgegen entscheidungszentrierten Theorien der Demokratie nunmehr der Input-Seite mehr Beachtung schenken wollen.

Die Begründungen, die Input-Seite des politischen Machtkreislaufes zu stärken, sind dabei nicht etwa mit dem Postulat verbunden, die politische Partizipation und Selbstbestimmung der BürgerInnen stärken zu wollen. Es gelte vielmehr, durch ausgefeilte institutionelle Rahmenbedingungen eine Effizienzsteigerung gegenüber den staatlichen Strukturen und Institutionen, d.h. in der neueren Terminologie, eine ‚Verschlankung‘ des bürokratischen Apparates zu erreichen und damit gleichsam eine Verbesserung der Legitimation politischer Entscheidungsverfahren anzustreben.³⁰³

In dieser Vorstellung dient der Deliberationsprozess lediglich der effizienteren Zuarbeitung der BürgerInnen zum politischen Komplex, d.h. dem Staat und seinen Institutionen. Die politische Öffentlichkeit bleibt dabei nach wie vor auf die etablierten politischen Institutionen beschränkt. Der nicht-organisierten deliberierenden Öffentlichkeit wird quasi ein vor-politischer Status zugesprochen, dessen Verortung in einer Sphäre zwischen Staat und Ökonomie stattfindet, wie es in den vorherrschenden normativen Konzeptionen der zivilen Gesellschaft zum Ausdruck kommt. Deliberation wird in dieser Auffassung als Kommunikations- und Abstimmungsprozess betrachtet, der das Präferenzfindungsverfahren der Individuen verbessern sowie die Inputseite des politischen Prozesses effektivieren soll. Die deliberativen Demokratiekonzeptionen sind in dieser Hinsicht weniger beratungs- und überlegungszentriert, als vielmehr auf Verfahren der Entscheidungsfindung gerichtet und können dementsprechend als prozedurale Konzeptionen der Deliberation bezeichnet werden.

Um zu einem anderen, stärker partizipatorischen Verständnis deliberativer Politik zu gelangen, wird zunächst der Vorschlag von Dryzek aufgegriffen, die deliberativen Demokratiekonzeptionen in liberale und diskurstheoretische Varianten zu differenzieren, um sich daran anschließend dem Habermasschen Modell deliberativer Demo-

Kontrast zur Deliberation notwendigerweise sozial und intersubjektiv (vgl. Dryzek 2000: VI).

³⁰³ Siehe dazu exemplarisch das Modell der ‚Planungszellen‘ als institutioneller Vorschlag, die ausdrücklich gegen das „Dilemma der Bürokratie“ und die „Establishment-Demokratie“ entworfen wurden (vgl. Dienel 1992: 13ff.).

kratie exemplarisch für die prozeduralen Konzeptionen der Deliberation zuzuwenden.

2.3.2 Diskurstheoretische Konzeption deliberativer Demokratie

Dryzek liefert in seiner kritischen Abhandlung über den Diskurs der deliberativen Demokratie *Deliberative Democracy and Beyond* (2000) die eingängige Unterscheidung zwischen den ‚liberalen Konstitutionalisten‘ einerseits und den Vertretern der kritischen Theorie bzw. der Diskurstheorie andererseits, von denen beide Seiten beanspruchten, eine Theorie der Deliberation zu entfalten. Während vor allem Rawls Theorie des politischen Liberalismus für die Ausrichtung der ersten Variante stehe, bezeichnet Dryzek die Öffentlichkeits- und Diskurstheorie von Habermas als Anstoß für die Weiterentwicklung einer kritischen Theorie der Deliberation. Allerdings hätte Habermas im Zuge seiner theoretischen Ausarbeitung deliberativer Demokratie derartige Zugeständnisse an die liberale Politiktheorie gemacht, dass fraglich sei, ob in seinen späteren Arbeiten noch von einer wahren kritischen Theorie gesprochen werden könne (vgl. Dryzek 2000: 27).³⁰⁴

Der Liberalismus zeige sich immer wieder in neuen Varianten, so Dryzek, und die neueste Ausgestaltung bildeten die Entwürfe deliberativer Demokratie. Doch der Kern der liberalen Theorienbildung stelle eine einheitliche gemeinsame Doktrin dar, die auf der Annahme basiere, dass das individuelle Interesse dem Gemeinwohl vorausgehe und, dass die Individuen selbst am besten bestimmen könnten, was ihre Selbst-Interessen ausmachen. Immer dann, so führt Dryzek weiter aus, wenn ultraliberale, d.h. wirtschaftsliberale Theorieansätze zur Präferenz- und Interessenmaximierung der Individuen in Erklärungsdilemmata gerieten, würden neue politische Lösungsansätze auf den Plan treten: „Liberal politics is therefore mostly and properly about the reconciliation and aggregation of predetermined interests under the auspices of a neutral set of rules: that is, a constitution“ (ebd. 9).

Während sozial-historisch betrachtet Demokratie und Liberalismus Kontrahenten waren, kam es mit der Bezeichnung der ‚liberalen Demokratie‘ zu einer eigentümli-

³⁰⁴ Diese Differenzierung ist zunächst für eine Systematisierung der Primärtexte, d.h. etwa der Darlegung des öffentlichen Vernunftgebrauchs bei Rawls oder der Diskurstheorie bei Habermas, dienlich. Bei den weiterführenden Ausarbeitungen, stellvertretend seien etwa die Arbeiten von Benhabib zur Diskurstheorie (1995b) oder Cohens Weiterentwicklung des Rawlsschen Ansatzes (1997a und b) benannt, wird eine eindeutige Zuordnung schwierig.

chen Verknüpfung, die bis heute begründet und gerechtfertigt werden müsse.³⁰⁵ So führt Dryzek John Stuart Mill als den Gründungsvater der ‚liberal constitutionalists of deliberative democracy‘ an, denn obgleich Mill immerzu vor der ‚Tyrannei der Mehrheit‘ warnte und betonte, dass demgegenüber der Schutz des individuellen Rechts unabdingbar sei, antizipierte er bereits das spannungsgeladene Verhältnis zwischen Liberalismus und Demokratie: „He sought to promote more expanded and informed public debate, but at the same time wanted to contain it and prevent it from upsetting the rationality of government“ (ebd.).

Im 20. Jahrhundert wurde die liberale Demokratie zur herrschenden Staatsform westlicher Gesellschaften und was aus dem widersprüchlichen Verhältnis zwischen Liberalismus und Demokratie übrig blieb, war das ungelöste Zusammenspiel der jeweiligen vorherrschenden Prinzipien, ausgedrückt in der Privilegierung der ‚Herrschaft des Rechts‘, wie sie der Liberalismus betont, gegenüber der ‚Volkssouveränität‘ als dem demokratischen Prinzip. Die deliberative Demokratietheorie weist in zahlreichen Konzeptionen die Beschäftigung mit diesem paradoxalen Verhältnis aus, woraus zu entnehmen ist, dass es sich nach wie vor um eine ungelöste Problematik der Demokratietheorie handelt (vgl. etwa Nino 1996 sowie Habermas – DdR).

Dryzek bemerkt, dass es auf den ersten Blick so scheine, als ob deliberative Konzeptionen der Demokratie, ausgehend von ihrem Anspruch, die Beratungs- und Diskussionsprozesse der BürgerInnen stärker zu gewichten, nicht kompatibel sind mit liberalen Versionen der Demokratie: „For deliberative democracy by definition is open to preference transformation within political interaction, while liberal democracy by definition deals only in the reconciliation and aggregation of preferences defined prior to political interaction“ (Dryzek 2000: 10). Es gebe jedoch bereits konzeptionelle Weiterentwicklungen liberaler Theorie, die eine Assimilierung der deliberativen Demokratie an die liberalen Ideen und Prinzipien vorsehen würden.³⁰⁶

Dryzek führt hierfür drei verschiedene Erklärungsansätze an: Der erste argumentative Ansatz, der von den ‚liberalen Konstitutionalisten‘ ins Feld geführt werde, um deliberative Demokratieansätze und klassisch liberale Prinzipien anzunähern, basiere auf der Aussage, dass deliberative Prinzipien erst durch gewisse Grundrechte gewährleistet werden, und somit eine funktionierende deliberative Demokratie auf in-

³⁰⁵ Siehe dazu den Exkurs zur ‚bürgerlichen Gesellschaft und liberalen Demokratie‘ in diesem Kapitel.

³⁰⁶ Dryzek bezieht sich hier vorwiegend auf die Theorie des öffentlichen Vernunftgebrauchs von Rawls und bezeichnet ihn, ähnlich wie schon Barber zuvor, als „deliberative democrat in a very thin

dividuelle Grundrechte angewiesen sei (vgl. ebd.). Das zweite Basisargument von liberaler Seite sei, dass individuelle Grundrechte unabdingbar sind, um die Individuen in ihrem Privatleben von staatlichen Eingriffen zu schützen (vgl. ebd. 12). Diese Argumentation wird in Hinblick auf das deliberative Moment so weiterentwickelt, dass, um die Individuen vor Überpolitisierung und einer partizipatorischen Überforderung zu schützen, die Deliberation auf RepräsentantInnen und ExpertInnen, d.h. auf bestimmte politische und juristische Institutionen übertragen werden solle. Innerhalb der letzten und dritten Argumentation, dass die Verfassungsgebung selbst ein deliberativer Prozess sei, bestehe innerhalb der BefürworterInnen liberaler Theorie der Deliberation die meiste Uneinigkeit (vgl. ebd. 14).

Das grundsätzliche Versprechen der ‚liberalen Konstitutionalisten‘, die Demokratie innerhalb der bereits bestehenden Strukturen der liberalen Grundrechte zu verbessern, kann Dryzek zufolge kaum zurückgewiesen werden. Dennoch gäbe es zahlreiche kritische Einwände, die dieser Argumentationslogik widersprechen. Ein Hauptargument gegen die prioritäre Setzung der ‚*Constitution*‘, d.h. der individuellen Grundrechte vor der demokratischen Gleichheit, liege in der einfachen Tatsache begründet, dass Menschen, benachteiligte Gruppen und Minderheiten, die bislang aus dem öffentlichen Raum ausgeschlossen waren und für die bestimmte Grundrechte nicht galten, eben in der Regel nicht innerhalb der liberalen Grundrechte ihre Gleichheitsansprüche, ihre Grundrechte und politische Teilnahmerechte auf rechtllichem Wege gelten machen konnten. Derartigen Prozessen der Erweiterung der Verfassung um bestimmte Rechte und Personengruppen geht meist ein langer und harter gesellschaftlicher, politischer Kampf voraus, um jene Ungleichheiten und Ausschlusskriterien zu überwinden. Kämpfe, die nicht über deliberative Interpretationen der Verfassung, sondern meist mittels gewaltsamer Auseinandersetzungen geführt wurden.

Gegenüber den ‚mageren‘ Vorstellungen von deliberativer Demokratie der Vertreter der ‚*liberal Constitution*‘ verweist Dryzek auf die weitergefasste Ausarbeitung einer Konzeption deliberativer Demokratie, wie Gutmann und Thompson sie anvisieren (vgl. etwa Gutmann/Thompson 1996). Gutmann/Thompson verweisen bezüglich des ersten Argumentationspunktes der ‚liberalen Konstitutionalisten‘ darauf, dass nicht nur die liberalen individuellen Grundrechte Deliberation ermöglichten, sondern dass umgekehrt individuelle Freiheit erst aufgrund demokratischen Engagements und ge-

sense“ (Dryzek 2000: 16).

meinschaftlichen Beratens gewährleistet werde. Weiterhin argumentieren sie, dass sozialstaatliche Absicherungen unabdingbar sind, um politische Teilnahmerechte der BürgerInnen sicherzustellen.

Gutmann/Thompson fassen nicht nur die Vorstellung eines öffentlichen Vernunftgebrauchs weiter als andere liberale Theoretiker, etwa Rawls, sondern sie vertreten laut Dryzek „a particularly expansive view of deliberation’s liberal domain, believing that all political issues that feature deep moral disagreement should be treated through deliberation“ (Dryzek 2000: 17). Dryzek bemerkt anerkennend, dass „in the hands of Gutmann and Thompson, deliberative democracy begins to look like a complete political theory“ (ebd.).

Dieser starken Theorie deliberativer Politik wird sich deshalb im anschließenden Kapitel über *Deliberation und politische Partizipation* (IV.) ausführlich gewidmet und herausgestellt, worin die Unterschiede zu den rein prozeduralen Theorien der Deliberation zu finden sind. Zunächst wird jedoch die Grundlegung des diskurstheoretischen Modells deliberativer Demokratie von Habermas sowie die Abgrenzung gegenüber Rawls’ Vorstellung eines ‚öffentlichen Vernunftgebrauchs‘ näher zu erläutern sein.

2.3.2.1 Rechtsstaatlichkeit und Volkssouveränität

Habermas konzentriert sich in seinen neueren Schriften, wohl auch angeregt durch die US-amerikanische rechtsphilosophische Debatte um deliberative Politik, verstärkt auf die Problematik des Spannungsverhältnisses zwischen Rechtsstaat und Demokratie. Er berührt damit eine innerhalb der Demokratietheorie bislang ungelöste Thematik der Prioritätssetzung von politischer Freiheit oder Gleichheit als scheinbar widerstrebende Momente.³⁰⁷ Auf die Frage, ob der ‚demokratische Rechtsstaat‘ eine paradoxe Verbindung widersprüchlicher Prinzipien darstelle (vgl. DdR 133ff.), antwortet Habermas mit seiner diskurstheoretischen Erklärung der Gleichursprünglichkeit von Demokratie und Rechtsstaat, die er normativ in der Konzeption deliberativer Demokratie verwirklicht sieht.

³⁰⁷ Während Habermas in *Faktizität und Geltung* (1998) eine Diskurstheorie des Rechts begründet, geht er in seiner Schrift über *Die Einbeziehung des Anderen* (1997) explizit auf drei Modelle der Demokratie ein und entfaltet darin seine Konzeption einer ‚deliberativen Demokratie‘. Hier wird insbesondere auf seinen Aufsatz zum demokratischen Rechtsstaat (in: *Zeit der Übergänge* 2001) eingegangen.

Die wahrnehmbare Diskrepanz zwischen dem demokratischen Prinzip und der Rechtsstaatlichkeit resultiere daraus, so folgert Habermas, dass in der Geschichte politischer Philosophie zwei Legitimationsquellen des demokratischen Rechtsstaates zueinander in Konkurrenz getreten sind (vgl. ebd. 133). Während die liberale Theorie davon überzeugt sei, dass die private Autonomie der BürgerInnen in Grundrechten Gestalt annimmt, „die – in ihrem Wesensgehalt ‚unabänderlich‘ – die anonyme Herrschaft der Gesetze gewährleistet“ (ebd. 134), sehe die republikanische Theorie die öffentlich-politische Autonomie der BürgerInnen in der Selbstorganisation einer Gemeinschaft verkörpert, „die sich aus freien Stücken ihre eigenen Gesetze gibt“ (ebd.).³⁰⁸

Die moderne Deutung des demokratischen Rechtsstaates ist Habermas zufolge wesentlich dadurch charakterisiert, ein Konkurrenzverhältnis zwischen diesen beiden Legitimationsquellen – den liberalen Grund- respektive Menschenrechten und der republikanischen Volkssouveränität – festzusetzen (vgl. ebd. 133). Entweder ergebe sich ein Vorrang aus der Begründung liberaler Theorie, dass Gesetze einschließlich des Grundgesetzes nur dann legitim sind, „wenn sie mit den Menschenrechten übereinstimmen, gleichviel worauf sich deren Legitimität gründet“ (ebd. 134). Aus dieser Argumentation des Rechtsstaates folge, dass der demokratische Gesetzgeber nur innerhalb dieser Grenzen souverän entscheiden darf, wodurch wiederum das demokratische Prinzip der Volkssouveränität Schaden annehme (vgl. ebd.). Oder aber, der republikanischen Begründung folgend, gelten Gesetze einschließlich des Grundgesetzes dann als legitim, „wenn sie aus demokratischer Willensbildung hervorgehen“ (ebd.). Hieraus könne wiederum die Idee der Rechtsstaatlichkeit beeinträchtigt werden, da sich der demokratische Gesetzgeber eine beliebige Verfassung geben und gegebenenfalls auch gegen das eigene Grundgesetz verstoßen könne (vgl. ebd.). Aus dieser Konkurrenzsituation heraus ergebe sich die Frage der Prioritätssetzung von subjektiven Freiheitsrechten des/r Bürgers/in der modernen Wirtschaftsgesellschaft, d.h. des Bourgeois, oder von politischen Teilnahmerechten der demokratischen Staatsbürger, d.h. des Citoyen (vgl. ebd. 133).

Die starre Gegenüberstellung der Legitimationsquellen des demokratischen Rechtsstaates – ausgedrückt in der Idee der Menschenrechte einerseits sowie der Volkssouveränität andererseits – widerspricht Habermas zufolge einer „starken Intuition“

³⁰⁸ Zur Unterscheidung von Republikanismus und Prozeduralismus siehe auch den Exkurs im Kapitel über *moderne Öffentlichkeitstheorien* (II.).

(ebd. 134) der Gleichursprünglichkeit beider Prinzipien, die seiner Ansicht nach daraus resultiere, dass private und öffentliche Autonomie sich gegenseitig bedingen und erfordern (vgl. ebd.).³⁰⁹ Die StaatsbürgerInnen könnten von ihrer durch politische Rechte garantierten öffentlichen Autonomie nur dann Gebrauch machen, so die Argumentation, wenn sie in ihrer privat-autonomen Lebensführung geschützt und unabhängig sind (vgl. ebd.). Die GesellschaftsbürgerInnen kommen wiederum nur dann in den Genuss ihrer gleichmäßigen Privatautonomie, wenn sie als StaatsbürgerInnen von ihrer öffentlich-politischen Autonomie angemessen Gebrauch machten (vgl. ebd. 134f.). Demokratie und Rechtsstaat, öffentliche und private Autonomie, stehen Habermas zufolge somit in reziproker Beziehung materialer Implikation (vgl. ebd. 149), d.h. jede von beiden zehrt von den Ressourcen, die sie füreinander darstellen.

In diesem Sinne plädiert Habermas für eine dritte Antwort, die er als ‚deliberative Demokratietheorie‘ bezeichnet, wonach die republikanische Auffassung der Volkssouveränität eine prozeduralistische Gestalt annehmen soll, wie bereits im Kapitel über *moderne Öffentlichkeitstheorien* (II.) anhand der Vorstellung einer ‚Öffentlichkeit als Verfahren‘ bei Habermas dargelegt wurde. Anders als Neoaristoteliker, die in ihrem republikanischen Politikverständnis auf substantialistische Werte und Tugenden setzen,³¹⁰ versteht Habermas sich in der Tradition eines Kantischen Republikanismus, der davon ausgehe, dass die Idee der Menschenrechte dem Prozess einer vernünftigen Willensbildung selbst innewohne (vgl. ebd. 140). Die Grundrechte sind in dieser Auffassung „Antworten auf Anforderungen an eine politische Kommunikation unter Fremden, die die Vermutung auf rational akzeptable Ergebnisse begründet“ (ebd.).

Die Verfassung gewinnt laut Habermas dann einen prozeduralen Sinn, wenn sie ermögliche, Kommunikationsformen einzurichten, „die je nach Regelungsbedarf und kontextspezifischer Fragestellung für den öffentlichen Gebrauch der Vernunft und einen fairen Ausgleich von Interessen sorgen“ (ebd.).³¹¹ In einem prozeduralen Verständnis der Volkssouveränität und eines dynamischen Verfassungsprojektes sieht

³⁰⁹ Das Argument der „Intuition“ der Gleichursprünglichkeit von rechtsstaatlichen und demokratischen Prinzipien ist ein durchaus überraschender Begründungsversuch von Habermas.

³¹⁰ Exemplarisch für die neo-aristotelischen Ansätze siehe etwa Martha Nussbaum (1999).

³¹¹ In diesem Sinne plädiert Habermas bezugnehmend auf die Analysen des US-amerikanischen Staatsrechtstheoretikers Frank Michelman dafür, die Verfassung als ein Projekt zu begreifen, „das den Gründungsakt als einen über Generationen fortgeführten Prozess der Verfassungsgebung verstetigt“ (DdR 136). Dadurch werde sich das Spannungsverhältnis, d.h. die vermeintlich paradoxe Beziehung zwischen Demokratie und Rechtsstaat, in der Dimension der geschichtlichen Zeit auflösen.

Habermas alsdann das Spannungsverhältnis zwischen Demokratie und Rechtsstaat aufgelöst.

Eine ‚deliberative Demokratie‘, wie Habermas seine prozedurale Demokratiekonzeption bezeichnet, stützt sich im Gegensatz zu stärker elitistischen und entscheidungszentrierten Konzeptionen von Demokratie auf den demokratischen Beratungsprozess und die Zuarbeitungsfunktion der BürgerInnen zum politischen System. Allerdings setzt Habermas nicht auf eine gesellschaftliche Reorganisation des Staates, wie dies in der republikanischen Politiktheorie anvisiert ist, sondern behält in seiner demokratietheoretischen Betrachtungsweise die politische Elite als Spitze des demokratischen Machtkreislaufes bei. So bemerkt er: „Den ‚wilden‘ Kommunikationskreisläufen in den nicht-organisierten Öffentlichkeiten stehen die formell geregelten Beratungs- und Entscheidungsprozesse von Gerichten, Parlamenten, Behörden usw. gegenüber“ (ebd. 142). Außerdem seien für den Deliberationsprozess die Themen und Fragen der Beratung entscheidend – mal handele es sich um empirische Fragen, für die Expertenwissen mobilisiert werden müsse, mal um pragmatische Fragen, die einen liberalen Interessenausgleich, also eine faire Verhandlung erforderlich machten (vgl. ebd.). Habermas fokussiert in seiner Konzeption deliberativer Demokratie zwar in Anlehnung an republikanische Politiktheorien den demokratischen Meinungs- und Willensbildungsprozess, gewichtet jedoch stark liberale Prinzipien der rechtsstaatlichen Verfasstheit eines politischen Gemeinwesens. Er versteht die Prinzipien des Rechtsstaates als konsequente Antwort auf die Frage, „wie die anspruchsvollen Kommunikationsformen einer demokratischen Meinungs- und Willensbildung institutionalisiert werden können“ (FuG 361).

Die Diskurstheorie, die seine Theorie der Deliberation begründet, mache das Gedeihen deliberativer Politik eben nicht von einer kollektiv handlungsfähigen Bürgerschaft abhängig, sondern „von der Institutionalisierung entsprechender Verfahren und Kommunikationsvoraussetzungen, sowie vom Zusammenspiel der institutionalisierten Beratungen mit informell gebildeten öffentlichen Meinungen“ (ebd. 362). Anders als die republikanische Auffassung müsse die Demokratiekonzeption deliberativer Politik nicht mehr mit dem Begriff eines im Staat zentrierten gesellschaftlichen Ganzen operieren, sondern setze, so Habermas, auf die Prozeduralisierung der Volkssouveränität und die Rückbindung des politischen Systems an die peripheren Netzwerke der politischen Öffentlichkeit, was einhergehe mit dem Bild einer dezentrierten Gesellschaft (vgl. ebd.).

Die Diskurstheorie deliberativer Politik verabschiedet sich somit von Subjektkonstruktionen und Denkfiguren, welche die Selbstbestimmungspraxis der BürgerInnen entweder einem gesamtgesellschaftlichen Subjekt zuschreiben oder die anonyme Herrschaft der Gesetze auf konkurrierende Einzelsubjekte bezieht. Stattdessen rechnet die Diskurstheorie mit „der *höherstufigen Intersubjektivität* von Verständigungsprozessen, die sich über demokratische Verfahren oder im Kommunikationsnetz politischer Öffentlichkeiten vollziehen“ (ebd.). Diese, wie Habermas sie bezeichnet, „subjektlosen Kommunikationen“ finden innerhalb und außerhalb des parlamentarischen Komplexes statt.³¹² Sie bilden Arenen, „in denen eine mehr oder weniger rationale Meinungs- und Willensbildung über gesamtgesellschaftlich relevante und regelungsbedürftige Materien stattfinden kann“ (ebd.).

Im Gegensatz zur republikanischen Theorietradition behält Habermas in seiner deliberativen Demokratiekonzeption die Trennung zwischen ‚Staat‘ und ‚Gesellschaft‘ bei und weist sie somit – obgleich seines Anspruches, eine neues Politikverständnis begründen zu wollen – als Beitrag innerhalb der liberalen Politiktheorie aus.³¹³ Habermas bemerkt jedoch, dass sich die Konzeption deliberativer Demokratie von liberalen Politikkonzeptionen, und hier hat er wohl wirtschaftsliberale Demokratiekonzeptionen im Blick, in der Hervorhebung der Handlungsmöglichkeiten der Zivilgesellschaft als der sozialen Grundlage autonomer Öffentlichkeiten absetze (vgl. ebd. 363). Die ‚Zivilgesellschaft‘, wie Habermas sie bestimmt, unterscheidet sich einerseits von einer Vorstellung der Öffentlichkeit als rein ökonomischer Handlungssphäre, aber auch von der Öffentlichkeit reduziert auf das politische System, d.h. den Staat. In dieser Öffentlichkeitssphäre zwischen Wirtschaft und Staat verortet Habermas die Handlungspotentiale der Zivilgesellschaft, die den beiden anderen Bereichen mit ihren Ressourcen von Geld und administrativer Macht eine dritte Ressource gegenüberstelle, nämlich die sozialintegrative Kraft der Solidarität (vgl. ebd.). Die de-

³¹² Damit verschwinden die konkret handelnden Subjekte bei Habermas zunehmend hinter den Verfahren von Rechtsstaat und Demokratie.

³¹³ Tomberg schreibt dazu: „Es genügt daher nicht ein Rechtsstaat, der irgendwelche Rechte festsetzt, sondern es muss ein demokratischer, ein radikaldemokratischer Rechtsstaat sein. In dieser Hinsicht unterscheiden sich seit je in der Moderne die Rechtstheorien, die ihre Polarität im Gegensatz von Republikanismus und Liberalismus haben. Mit der Forderung der Radikaldemokratie steht Habermas auf Seiten des Republikanismus. Aber dieser ist angesichts der unaufhebbaren Existenz der Subsysteme Geld und Macht nicht rein zu verwirklichen. Es sind daher Anleihen beim Liberalismus nötig, der die Wahrnehmung der subjektiven Rechte der Erfolgsorientierten einfordert. Aus der Synthese beider entwickelt Habermas das Konzept einer ‚deliberativen Politik‘“ (Tomberg 2003: 353). Es ist jedoch in Frage zu stellen, ob von einer Synthese gesprochen werden kann, wenn Habermas radikaldemokratische Prinzipien längst aufgeben hat, wie dem Vorwort seiner Öffentlichkeitsschrift zu entnehmen ist

liberierende Öffentlichkeit der ‚Zivilgesellschaft‘ bildet das besondere Potential, und hier liegt auch der normative Anspruch von Habermas’ Theorie gegenüber anderen liberalen Politiktheorien begründet.

Wie bereits im Kapitel über *moderne Öffentlichkeitstheorien* (II.) zu Habermas’ Konzeption einer ‚Öffentlichkeit als Verfahren‘ kritisch angemerkt, findet Habermas mit seinem prozeduralen Öffentlichkeitsverständnis möglicherweise Anschluss an den derzeitigen Strukturwandel von Öffentlichkeit, insbesondere die Öffentlichkeitsform des *Worldwide Web*, allerdings verliert seine Öffentlichkeits- und Demokratietheorie an partizipatorischem Gehalt. Die politische Beteiligung der BürgerInnen wird auf den zivilgesellschaftlichen Bereich reduziert, die Sphären der Wirtschaft und des Staates bleiben dem Zugriff und der direkten politischen Beteiligung entzogen. Nicht konkret handelnde Subjekte, sondern die Legitimität und Rationalität von politischen Verfahren sind für Habermas’ Konzeption deliberativer Demokratie zentral.

Habermas’ Konzeption einer deliberativen Demokratie liest sich eher als Rechtfertigung dessen, was faktisch in einer liberalen Demokratie bereits der Fall sein sollte. Denn, so fragt sich, wie wurde eine repräsentativ-parlamentarische Demokratie bislang legitimiert, wenn nicht über die Zuarbeitungsfunktion der BürgerInnen zu den politischen Institutionen und den politischen RepräsentantInnen, die genau daraus ihren Repräsentationsanspruch ziehen, dass sie gegenüber den Meinungs- und Willensbildungsprozessen der BürgerInnen aufgeschlossen sind und ihrer verantwortungsvollen Vertretungspflichten nachgehen. Habermas’ deliberative Demokratiekonzeption verbleibt in der Problematik des Spannungsverhältnisses von Verfassungsnorm und Verfassungswirklichkeit, vermag jedoch trotz der „Intuition einer Gleichursprünglichkeit“ (DdR 134) von rechtsstaatlichen und demokratischen Prinzipien diesen Hiatus nicht zu überwinden.³¹⁴

(vgl. Strw 35f.).

³¹⁴ Habermas’ Überlegungen sind zwar an die Abendrothsche These der Weiterentwicklung eines demokratischen zum sozialen Rechtsstaat angelehnt, allerdings bringt er mit seiner Konzeption von Öffentlichkeit als Verfahren eine neue Kategorie in die Diskussion. Abendroths Ansatz bestand darin, „dass er den souveränen Willen des Volkes in staatlichen Formen Gestalt annehmen ließ, die – in zunehmenden Maße mit jenem identisch – ihn verfahrensmäßig moderieren und damit vielfältige Interessen berücksichtigen konnten“ (Demirovic 1997: 28). Mit dem Eingriff des Sozialstaates in die Gesellschaft wäre die liberale Unterscheidung von Staat und Gesellschaft hinfällig und es käme zu einer Politisierung der Gesellschaft. Habermas übte jedoch Kritik an der gleichzeitig zunehmenden Bürokratisierung der Gesellschaft und der Herausbildung des Arkanums, in dem Verbände mit Parteien und Verwaltung Interessenkompromisse aushandelten. „Während das Parlament als Sphäre öffentlicher Auseinandersetzung an Bedeutung verlor und die Gesellschaft entpolitisiert wurde“ (ebd. 29),

Die Besonderheit der Habermasschen Konzeption deliberativer Demokratie ist somit nicht in seiner Ausweitung politischer Beteiligungsmöglichkeiten der BürgerInnen zu sehen, sondern in der Abgrenzung gegenüber entscheidungszentrierten Demokratiekonzeptionen einerseits, sowie dem Entwurf eines politischen Liberalismus von Rawls andererseits, wie nun anhand der Weiterentwicklung und Differenzierung der Diskurstheorie der Deliberation von Benhabib dargelegt werden soll.

2.3.2.2 Eine deliberative Konzeption demokratischer Legitimität

In Weiterführung der Habermasschen Diskurstheorie der Demokratie skizziert Benhabib *ein deliberatives Modell demokratischer Legitimität* (Benhabib 1995b). Sie sieht die modernen komplexen Gesellschaften mit der Aufgabe konfrontiert, drei öffentliche Güter zu sichern: demokratische Legitimität, ökonomische Wohlfahrt und gelungene kollektive Identität (vgl. ebd. 3). Ähnlich wie die makroökonomischen Stabilitätskriterien – (Voll-)beschäftigung, Preisstabilität, Geldwertstabilität und Außenhandelsgleichgewicht – können diese ‚politischen‘ Kriterien, wie Benhabib sie bemisst, in Konflikt zueinander geraten, bspw. wenn eine Überbetonung kollektiver Identität auf Kosten von Minoritäten und DissidentInnen zustande kommt. In gut funktionierenden demokratischen Gesellschaften befinden sich insofern idealerweise alle drei öffentlichen Güter im Gleichgewicht.

Benhabib konzentriert sich in ihrem Modell deliberativer Demokratie speziell auf das Gut der Legitimität und sieht darin die normative Grundlage der Demokratie begründet. Sie vertritt die Auffassung, dass „Legitimität in komplexen modernen demokratischen Gesellschaften als Ergebnis einer freien und öffentlichen deliberativen Meinungs- und Willensbildung aller über Fragen des öffentlichen Interesses gedacht werden muss“ (ebd. 1f.).³¹⁵ Das bedeutet, dass für die Legitimität demokratischer

versuchte Habermas im Verlauf seiner Arbeiten dieser Entwicklung der bürgerlichen Gesellschaft, d.h. dem Entstehen des Arkanbereichs korporativer Interessenaushandlung, mit einer Theorie gegenüberzutreten, die auf die deliberative Rationalität und Legitimität von demokratischen Verfahren Wert legt. Habermas geht es dabei vor allem um die Maßgabe der Verallgemeinerbarkeit partikularer Interessen sowie einer Bewahrheitung der Vernunft in der öffentlichen Diskussion. Doch der Preis für Habermas' Bindung der Volkssouveränität an Verfahren ist hoch: „Denn der Volkssouverän nimmt nun eine merkwürdige Gestalt an, die sich an Verfahren bindet, die sie gleichzeitig kommunikativ belagert. So bleibt er insofern subaltern, wie er die politischen Institutionen und Verfahren selbst nur zu belagern, nicht aber grundlegend zu ändern befugt ist“ (ebd. 30).

³¹⁵ Der Legitimitätsbegriff bei Habermas und Benhabib ist nicht zu verwechseln mit Schmitts Differenzierung von *Legalität* und *Legitimität* (Schmitt 1932).

Institutionen eine öffentliche Sphäre der Deliberation über gemeinsame politische und soziale Belange eine notwendige Voraussetzung darstellt.³¹⁶

Demokratie ist laut Benhabib am besten „als eine Organisationsform kollektiver und öffentlicher Machtausübung in den wichtigsten Institutionen einer Gesellschaft zu verstehen, und zwar auf der Grundlage des Prinzips, dass Entscheidungen, die das Wohlergehen einer Gemeinschaft betreffen, als das Ergebnis einer freien und vernünftigen Abwägung unter Individuen gesehen werden können, die als moralisch und politisch Gleiche betrachtet werden“ (ebd. 4). Diese von ihr aufgestellte Definition der Demokratie sei ebenso wie andere umstrittene politisch-philosophische Begriffe, wie etwa Freiheit oder Gerechtigkeit, niemals nur eine Definition, sondern impliziere einen normativen Anspruch. Benhabib vertritt die Überzeugung, „dass die Institutionen liberaler Demokratien den idealisierten Gehalt einer Form praktischer Vernunft verkörpern“ (ebd.) und sieht dementsprechend die Aufgabe der Demokratietheorie darin, die Beziehung zwischen normativen Voraussetzungen demokratischer Deliberation und dem idealisierten Gehalt praktischer Rationalität zu untersuchen, d.h. „die Form praktischer Rationalität, die in der demokratischen Organisation der Macht verkörpert ist, zu klären und zu formulieren“ (ebd.). Die prozedurale Demokratiekonzeption, wie sie von Habermas in seinem Modell deliberativer Demokratie dargelegt wurde, gewährleistet ihrer Auffassung nach am ehesten den normativen Anspruch, die Legitimität des demokratischen Prozesses zu sichern.

Das diskursive Modell der Deliberation würde zwar der kontraktualistischen Theorie, in deren Tradition Rawls neuer politischer Liberalismus verortet ist, durchaus nahe stehen, bemerkt Benhabib, denn beiden Theorierichtungen sei gemeinsam, dass sie auf die praktische Rationalität demokratischer Verfahren setzen (vgl. dazu Hirsch 1997). Aber anstatt herauszufiltern, „worin der Gehalt einer hypothetischen Übereinkunft zwischen freien und vernünftigen moralische Handelnden bestehen könnte“, betrachte das diskursive Modell demokratische Institutionen als das, „was idealerweise die Bedingungen für die fortlaufenden Prozesse solcher Übereinkunft und Deliberation spezifiziert“ (Benhabib 1995b: 5). Benhabib gibt deshalb dem diskursiven Modell deliberativer Demokratie den Vorzug gegenüber anderen normativen Betrachtungsweisen von Demokratie und grenzt sie gegenüber Rawls' Verständnis eines öffentlichen Vernunftgebrauchs ab. Die grundlegende Differenz der diskursethi-

³¹⁶ Zum Verhältnis von Deliberation und demokratischer Legitimität siehe insbesondere Cohen (1997a).

schen Konzeption von Demokratie gegenüber anderen Demokratievarianten zeigt sich vor allem an der Auffassung *deliberativer Verfahrensrationalität* sowie der Vorstellung *prozeduraler Öffentlichkeit*.

Deliberative Verfahrensrationalität

Im Gegensatz zu radikaldemokratischen Theorien, die in der Tradition der Rousseauschen Demokratielehre der Volkssouveränität starkes Gewicht verleihen, wird in der diskursethischen Konzeption deliberativer respektive prozeduraler Demokratie dazu angesetzt, den Hiatus zwischen Rationalität und Legitimität neu zu fassen. Rousseau habe mit seiner Unterscheidung des Gemeinwillens und des Gesamtwillens bereits auf das Paradoxon demokratischer Legitimität aufmerksam gemacht. Sein Verständnis demokratischer Herrschaft, welches auf der Souveränität des Volkes basiert, beruhe allerdings auf einer regulativen Fiktion, schreibt Benhabib (vgl. ebd. 7). Die Ausübung dieser Volksherrschaft könne nämlich nur dann als legitim angesehen werden, „insofern solche Machtausübung ebenfalls den ‚Gemeinwillen‘ ausdrückt, d.h. das gemeinsame Gut, von dem gesagt wird, dass es gleichermaßen im Interesse aller sei“ (ebd.).

Der Gemeinwille zielen immer auf das Gemeinwohl ab, schreibt Rousseau in seiner Abhandlung *Vom Gesellschaftsvertrag* (1986), doch die Fragen, wie der Gemeinwille ermittelt werden kann oder wie man wissen könne, ‚was‘ das Gemeinwohl sei, beschäftigen nach wie vor die Demokratietheorie. Benhabib antwortet auf das Rousseausche Dilemma, dass Legitimität und Rationalität in einem Gemeinwesen nur dann erreicht werden können, „wenn die Institutionen dieses Gemeinwesens und ihre ineinandergreifenden Beziehungen so angeordnet sind, dass das, was als Gemeinwohl [...] aufgefasst wird, sich aus einem rational und fair geführten Prozess der kollektiven Deliberation unter freien und gleichen Individuen ergibt“ (Benhabib 1995b: 9).³¹⁷ Die Diskurstheorie der Ethik und Politik stelle solch ein Modell praktischer Rationalität und deliberativer Legitimität dar und formuliere grundsätzlich „die all-

³¹⁷ Rousseau hingegen lehnte in seiner radikalen Demokratievorstellung institutionelle und repräsentative Mechanismen ab. Die Souveränität könne nicht übertragen und nicht veräußert werden, denn sie bestehe im Wesentlichen aus dem Gemeinwillen und der Wille lasse sich nicht vertreten (vgl. Rousseau 1986).

gemeinsten Prinzipien und moralischen Intuitionen hinter den Geltungsansprüchen eines deliberativen Demokratiemodells“ (ebd. 10).³¹⁸

Die Grundidee und der Anspruch dieses Deliberationsmodelles sei es, „dass nur diejenigen Normen, d.h. die allgemeinen Handlungsregeln und institutionellen Regelungen, gültig genannt werden, denen alle von ihren Konsequenzen Betroffenen zustimmen können“ (ebd. 9f). Eine weitere Voraussetzung sei, dass die Zustimmung aufgrund eines Abwägungsprozesses erzielt wurde, der nach Benhabib folgende drei Merkmale aufweisen soll: Die Teilnahme an diesem Deliberationsprozess soll durch Normen der Gleichheit und Symmetrie bestimmt sein. Das bedeutet, allen soll gleichermaßen die Möglichkeit zustehen, Sprechhandlungen zu beginnen, eine Debatte zu eröffnen, zu fragen und zu befragen (1); alle sollen das Recht haben, die festgesetzten Diskussionsregeln in Frage zu stellen (2); alle sollen das Recht haben, eine reflexive Diskussion über die Regeln des Diskursverfahrens selbst und die Art und Weise der Anwendung und Ausführung zu eröffnen (3) (vgl. ebd. 10). Innerhalb des Deliberationsverfahrens soll es weiterhin keine *prima facie*-Regeln geben, welche die Tagesordnung einschränken oder den Ausschluss bestimmter TeilnehmerInnen vorsehen, solange diese von der zur Diskussion stehenden Regelungen betroffen sind.

Das Abwägungsverfahren eines deliberativen Demokratiemodells erzeuge nicht nur demokratische Legitimität, so Benhabib, sondern gewährleiste auch einen gewissen Grad praktischer Rationalität (vgl. ebd. 11). Die Begründungen, warum deliberative Verfahren für die Vernünftigkeit kollektiver Entscheidungsfindung wesentlich sind, fallen dabei folgendermaßen aus: *Erstens* dienen Benhabib zufolge deliberative Verfahren der Informationsbildung, der Informationsübermittlung und dem Informationsaustausch. Eine einzelne Person könne niemals alle Informationen und somit Entscheidungsperspektiven besitzen oder im vornherein wahrnehmen, die für eine bestimmte Entscheidung, die alle betrifft, relevant sind. Insofern ist „Deliberation [...] ein Verfahren, informiert zu sein“ (ebd.). *Zweitens* bestreite das deliberative Demo-

³¹⁸ Benhabib erläutert ihren eigenen Theorieansatz ausführlich und verdeutlicht die Nähe und Abgrenzung zur Habermasschen und Apelschen Diskursethik in ihrem Buch *Selbst im Kontext* (1995c). Weiterhin macht Benhabib darauf aufmerksam, dass es Theorien demokratischer Deliberation gibt, die nicht auf einer ethischen Diskurstheorie basieren und nicht auf so enge Weise den moralischen Standpunkt mit demokratischen Institutionen verbinden. Als alternative deliberative Modelle nennt Benhabib zum einen die Theorie der Öffentlichkeit von Arendt, aber auch die Konzeption starker Demokratie von Barber. Zum anderen setzt sie sich gegenüber postmodernen Demokratietheorien etwa von Mouffe/Laclau ab, die normatives Theoretisieren als eine Form des essentialistischen Denkens generell ablehnen (vgl. Benhabib 1995b: 10).

kratiemodell die methodologische Fiktion des Menschen als *homo oeconomicus*, der in einem transparenten Entscheidungsverfahren bereits im voraus über eine geordnete Menge kohärenter Präferenzen verfüge, die individual-rationalistischer Art sind (vgl. ebd. 12). Individuen verfügten zwar meist über Ansichten und Wünsche über komplexe soziale und politische Probleme, argumentiert Benhabib, diese seien jedoch nicht derart geordnet, wie das wirtschaftswissenschaftliche Denkmodell unterstellt, denn das würde bedeuten, dass die Individuen auch über Konsequenzen und relative Vorzüge der von ihnen im voraus bevorzugten Alternativen aufgeklärt sind. Erst der deliberative Prozess führe zu einem derartigen Ergebnis, des Sortierens von Präferenzen im Entscheidungsprozess, so Benhabib weiter, denn er rege die einzelnen TeilnehmerInnen zur kritischen Reflexion über ihre bisherigen Ansichten und Meinungen an (vgl. ebd.).

Die ökonomische Theorie der Demokratie unterstellt generell, dass es so etwas wie den Rousseauschen Gemeinwillen nicht geben kann, da die Subjekte nur von privaten, individualistischen Interessen geleitet werden würden. Auch wenn die Interessen und Meinungen einzelner meist mit den Vorstellungen anderer im Konflikt stehen, soll das Deliberationsverfahren durch den diskursiven Austausch von Meinungen ermöglichen, die eigenen Ansichten kritisch zu hinterfragen, konfliktbewusster zu werden und sich einem Gemeinwillen anzunähern, der mehr ist, als die bloße Aggregation privater und individualistischer Meinungen. Aus diesem Anspruch resultiere *drittens*, dass der Prozess der öffentlichen Meinungsäußerung bestenfalls zu einer gewissen Reflexivität über die individuellen Präferenzen und Meinungen führt (vgl. ebd.). Ein Diskussionsprozess bringe mit sich, dass man seine eigenen Sichtweisen und Positionen gegenüber anderen Mitdiskutierenden plausibel begründen und sich dementsprechend über die guten Gründe selbst bewusst sein sollte. Das bedeutet, Deliberation wird als Verfahren betrachtet, gute Gründe öffentlich vorzubringen. Eine Diskussion rege dazu an, so Benhabib, vom Standpunkt aller Beteiligten aus zu denken, d.h. eine Position einzunehmen, die bereits Arendt in Bezug auf Kant als ‚erweiterte Denkungsart‘ bezeichnet hat.³¹⁹

Wie jedes andere Verfahren unterliegt auch das deliberative Verfahren dem Umstand, missverstanden, falsch angewendet oder missbraucht zu werden. Benhabib verweist allerdings darauf, dass das Diskursmodell bestimmte Vorkehrungen vor-

³¹⁹ Zur ‚erweiterten Denkungsart‘ bei Kant siehe den Abschnitt ‚Befähigung zur politischen Urteilskraft‘ im Kapitel über *Philosophie und Politik* (I.).

sieht, die zu einer optimalen Annäherung praktischer Rationalität führen sollen. Das Diskursmodell der Deliberation erkenne bspw. eine Metaebene des Diskurses an, auf der ein Missbrauch oder eine Falschanwendung des diskursiven Verfahrens reklamiert und angefochten werden könne (vgl. ebd. 13). Aufgrund dessen, dass das Deliberationsverfahren allen Betroffenen gleichermaßen offen stehe und Ergebnisse nicht *prima facie* feststehen, werde außerdem ermöglicht, getroffene Entscheidungen zu revidieren oder sie einer erneuten Prüfung zu unterziehen. Darüber hinaus habe das Ergebnis eines Deliberationsprozesses so lange einen mutmaßlichen Anspruch darauf, rational zu sein, bis nicht das Gegenteil bewiesen worden sei (vgl. ebd.).³²⁰

Prozedurale Öffentlichkeit

Das Diskursmodell deliberativer Demokratie ist dadurch gekennzeichnet, dass es auf die Rationalität von Verfahren setzt. Prozeduralismus sei, so Benhabib, „die rationale Antwort auf andauernde substantielle Wertkonflikte“ (ebd. 14).³²¹ Das deliberative Modell beziehe sich jedoch nicht nur auf kulturelle Wertekonflikte, sondern gehe auch von Interessenkonflikten im sozialen Leben aus. Deliberative Verfahren könnten dementsprechend auch als Methode betrachtet werden, konfligierende Interessen zu artikulieren, zu filtern und zu gewichten (vgl. ebd. 16). So schreibt Benhabib: „Prozedurale Demokratiemodelle erlauben die Artikulation von Interessenkonflikten unter Bedingungen der sozialen Kooperation, die wechselseitig für alle akzeptabel sind“ (ebd.).

Ein weiterer Vorteil des prozeduralen Demokratiemodells der Deliberation sei, dass es einer Pluralität von Vereinigungsformen den Vorrang geben und nicht „mit der Fiktion einer beratenden Vollversammlung“ (ebd.) operieren müsse. Die Vorstellung einer abwägenden Vollversammlung gehöre zur frühen Geschichte der Demokratietheorie, heutzutage müsse dagegen das Leitmodell der Öffentlichkeit „das eines lo-

³²⁰ In der Praxis der Regierungs- und Oppositionspartei ist laut Benhabib dieses Prinzip bereits faktisch enthalten: „Parlamentarische Verfahren der Opposition, der Debatte, der Befragung und sogar Verfahren wegen Amtsvergehen sowie Untersuchungsausschüsse verkörpern dieses Prinzip deliberativer Rationalität, dass Mehrheitsergebnisse Ergebnisse auf Zeit sind, deren Anspruch auf Rationalität und Gültigkeit öffentlich überprüfbar ist“ (Benhabib 1995b: 13).

³²¹ Benhabib geht vom Wertepluralismus moderner Gesellschaften aus. Die Uneinigkeit der Menschen über die höchsten Güter menschlicher Existenz und über die richtige Lebensführung sei ein Hauptmerkmal unseres modernen Wertesystems, das nicht mehr an Naturrechtsauffassungen oder religiöse Glaubenssätze gebunden ist. Anders als BefürworterInnen essentialistischer Theorien vom ‚guten Leben‘ (etwa Nussbaum 1999) vertritt Benhabib die Argumentation, dass Übereinkünfte in Gesellschaften mit Wertepluralismus nicht auf der Ebene von Grundüberzeugungen, sondern auf der Ebene von Prozeduren, Prozessen und Praktiken gefunden werden (vgl. Benhabib 1995b: 14).

cker verbundenen und viele Zentren der Meinungsbildung und -verbreitung umfassenden Mediums sein, in dem alle in freien und spontanen Kommunikationsprozessen aufeinander treffen“ (ebd.). In Anlehnung an eine Umformung des Öffentlichkeitsbegriffes von einem zentralistischen zu einem dezentralistischen Modell prozeduraler Öffentlichkeit bei Habermas setzt das deliberative Demokratiemodell auf eine Pluralität von Vereinigungsformen und Assoziationen, die „von politischen Parteien, über Bürgerinitiativen, bis hin zu sozialen Bewegungen, Freiwilligenverbänden, bewusstseinsbildenden Gruppen und ähnlichem reichen“ (ebd.).³²² Benhabib spricht sich dem gemäß für ein ineinandergreifendes Netz vielfältiger Formen von Vereinigungen, Netzwerken und Organisationen aus, in denen ein „anonymes öffentliches Gespräch“ entstehen kann: „Es ist für das deliberative Demokratiemodell zentral, dass es diese Öffentlichkeit eines gegenseitig ineinander- und übergreifenden Netzwerkes und Verbände der Beratung, des Streites und der Auseinandersetzung privilegiert“ (ebd.).

Das diskursive Demokratiemodell der Deliberation wird in Hinblick auf die Rationalität von Verfahren und die Auffassung einer prozeduralen Öffentlichkeit häufig mit der Idee des ‚öffentlichen Vernunftgebrauchs‘, wie sie Rawls in seinem Buch über den *Politischen Liberalismus* (1998) formulierte, verglichen und beide als paradigmatische Konzeptionen prozeduraler Demokratie angeführt (vgl. Mouffe 2000: 84). Beide Theorien setzen auf die prozedurale Rationalität der Demokratie, sie verstehen die Legitimität politischer Macht und die Kontrolle von politischen Institutionen als einen öffentlichen Prozess, an dem teilzunehmen den BürgerInnen offen stehe (vgl. Benhabib 1995b: 18). Die Legitimität und Gerechtigkeit der etablierten politischen Institutionen und Verfahren liegt demzufolge darin begründet, dass die nicht-institutionalisierte Öffentlichkeit über sie wachen, sie überprüfen und über sie nachdenken kann, was jedoch gleichzeitig mit der Einschränkung verbunden ist, dass die kritische Öffentlichkeit sie nicht grundsätzlich in Frage stellen kann.³²³

In drei wesentlichen Aspekten stimmen allerdings, darauf macht Benhabib aufmerksam, die prozeduralen Öffentlichkeitskonzeptionen von Habermas und Rawls nicht überein, nämlich bezüglich der Offenheit der Tagesordnung (1), der Rahmenbedin-

³²² Zur Umformung des Öffentlichkeitsbegriffes bei Habermas siehe sein Beitrag zu *Volkssouveränität als Verfahren* (1989).

³²³ Auf dieses Dilemma normativer Demokratietheorie hat vor allem Agnoli (1990) nachdrücklich aufmerksam gemacht.

gungen und Regeln der Öffentlichkeit (2) sowie der Räume, die als öffentlich anerkannt werden (3) (vgl. ebd.).

Der öffentliche Vernunftgebrauch ist bei Rawls in einer demokratischen Gesellschaft „der Vernunftgebrauch gleicher Bürger [...], die als ein Kollektiv in letzter Instanz politische Zwangsgewalt übereinander ausüben, indem sie Gesetze erlassen und Verfassungsänderungen vornehmen“ (Rawls 1998: 314). Die durch den öffentlichen Vernunftgebrauch auferlegten Begrenzungen gelten Rawls zufolge nicht für alle politische Fragen, sondern beziehen sich auf das, „was wir ‚wesentliche Verfassungsinhalte‘ nennen können, und auf Fragen elementarer Gerechtigkeit“ (ebd.). Das bedeutet, dass solche Fragen wie: Wer besitzt das Wahlrecht, welche Religionen sollen toleriert werden oder wem sollen faire Chancengleichheit oder wem das Eigentumsrecht gewährleistet werden, für Rawls wesentliche Fragen des öffentlichen Vernunftgebrauchs darstellen (vgl. ebd.).³²⁴

Rawls reduziert in seiner Auffassung des ‚öffentlichen Vernunftgebrauchs‘ die öffentliche Beratung also auf besondere Inhalte, im Speziellen Verfassungsinhalte und Gerechtigkeitsfragen. Das deliberative Demokratiemodell schränke dagegen die Tagesordnung politischer Auseinandersetzung nicht ein, so argumentiert Benhabib, sondern soll geradewegs dazu ermutigen, eine Diskussion darüber zu führen, wo die Trennlinien zwischen dem Öffentlichen und dem Privaten verlaufen (vgl. Benhabib 1995b: 19), d.h. welche Themen auf die öffentliche Agenda gehören. Gegenüber dem deliberativen Modell gebe Rawls außerdem in seiner Konzeption des ‚öffentlichen Vernunftgebrauchs‘ klare Rahmenbedingungen der öffentlichen Diskussion und Beratung vor und schränke so die Diskussion unter den BürgerInnen ein, kritisiert Benhabib (vgl. ebd. 18).

Für die Unterscheidung der beiden prozeduralen Demokratieansätze ist weiterhin bedeutend, wo die Grenzziehung zwischen dem Öffentlichen und dem Privaten bezogen auf die räumliche Vorstellung der Öffentlichkeit besteht. Während das diskurstheoretische deliberative Modell den öffentlichen Bereich in den pluralen Netzwerken und Assoziationen der Zivilgesellschaft ansiedelt, grenzt Rawls den ‚öffentlichen Vernunftgebrauch‘ gerade hiervon ab: „Nicht-öffentliche Formen finden wir in allen Arten von Vereinigungen: in Kirchen und Universitäten, wissenschaftlichen Gesellschaften und Berufsvereinigungen. [...] Die nicht-öffentliche Vernunft umfasst

³²⁴ Zu den Grenzen des öffentlichen Vernunftgebrauchs bei Rawls siehe insbesondere den kritischen Einwand von Gutmann (etwa in Rawls 1998: 354).

die verschiedenen Formen des Vernunftgebrauchs in der bürgerlichen Gesellschaft und ist ein Teil dessen, was ich in Gegenüberstellung zur öffentlichen politischen Kultur die ‚Hintergrundkultur‘ genannt habe“ (Rawls 1998: 321). Für Rawls liegt die politische Öffentlichkeit, so auch der Einwand von Benhabib, „nicht in der bürgerlichen Gesellschaft, sondern im Staat und seinen Organisationen, vor allem im Bereich des Rechts und dessen Institutionen“ (Benhabib 1995b: 19) begründet.

Der Konzeption des ‚öffentlichen Vernunftgebrauchs‘ von Rawls, fehlten sämtliche kämpferischen, rhetorischen, affektiven, leidenschaftlichen Elemente der öffentlichen Diskussion, beklagt Benhabib (vgl. ebd. 20). Damit benennt sie allerdings einen der wesentlichen Kritikpunkte, die von Seiten der hier als ‚kontextbezogenen Demokratietheorien‘ zusammengefassten Demokratietheorien gleichermaßen gegen das von ihr favorisierte diskurstheoretische Modell der deliberativen Demokratie vorgebracht werden (vgl. etwa Walzer 1990: 182ff.; Walzer 1999: 66ff.).³²⁵

Das diskurstheoretische Modell deliberativer Demokratie muss sich gegenüber unterschiedlichen Arten von Kritik und Gegenentwürfen behaupten. Die deliberative Demokratiekonzeption ist der Kritik von liberalen TheoretikerInnen ausgesetzt, die den Einspruch erheben, dass dieses Modell deliberativer Demokratie zur Zerstörung individueller Freiheit führe und sogar die Rechtsstaatlichkeit angreifen könne.³²⁶ Kritik von ganz anderer Seite kommt von feministischen Theoretikerinnen, die das deliberative Modell mit Skepsis betrachten, da es in seiner rationalistischen und abstrakten Ausrichtung der Diskurstheorie eine bestimmte Diskursform privilegiere, indem es andere mundtot mache: nämlich den „rationalistischen, männlichen, einstimmigen, hegemonialen Diskurs eines transparenten Gemeinwesens, das Gefühle, Mehrstimmigkeiten, Vielfalt und Unterschiede im Gemeinwesen gering schätzt“ (Benhabib 1995b: 17).³²⁷

³²⁵ Der wesentliche Unterschied in der Zügelung und Grenzsetzung der öffentlichen Diskussion ist wohl eher darin zu sehen, dass Rawls als Paradebeispiel der Ausübung der öffentlichen Vernunft in der Regel den *Supreme Court* heranzieht. So schreibt Rawls: „Die öffentliche Vernunft harmoniert gut mit der Vernunft des Verfassungsgerichts, wenn dieses seine Aufgabe als höchste richterliche Instanz, aber nicht als letzte Interpretationsinstanz des höheren Rechts [...] wahrnimmt“ (Rawls 1998: 333). Außerdem ist das Verfassungsgericht für Rawls „derjenige Zweig der Staatsgewalt, der als exemplarische Instanz des öffentlichen Vernunftgebrauchs dient“ (ebd.).

³²⁶ Die kritischen Einwände gegenüber den Theorien deliberativer Demokratie finden sich etwa in den Aufsatzsammlungen von Bohman/Rehg (1997) sowie Macedo (1999), die jeweils BefürworterInnen sowie GegnerInnen deliberativer Demokratie zur Sprache kommen lassen.

³²⁷ Zur feministischen Demokratietheorie und -kritik siehe Phillips (1995); Young (1996; 1997) Holland-Cunz (1998).

Generell müssen sich normative Demokratietheorien meist der Unterstellung erwehren, sie seien kontrafaktische Gedankenexperimente oder von utopischer Irrelevanz. Moderne komplexe Gesellschaften, so der gängige Einwand, mit ihren ausdifferenzierten kulturellen, wirtschaftlichen und sozialen Lebensbereichen seien nicht nach Maßgabe einer partizipatorischen oder deliberativen Demokratie organisierbar.³²⁸

Obgleich in der Konzeption des deliberativen Demokratiemodells von Habermas und Benhabib einige Aspekte und Prinzipien herausgestellt werden, die für demokratische Beratung unabdingbar sind, handelt es sich hierbei – so wird hier die These vertreten – hinsichtlich der Stärkung politischer Partizipation lediglich um eine eingeschränkte Konzeption deliberativer Politik. Um zu einem positiven Verständnis von Deliberation und Partizipation zu gelangen, das über einen rein prozeduralen Ansatz von Öffentlichkeit und Volkssouveränität hinausweist, wird deshalb im anschließenden Kapitel auf die Konzeption deliberativer Demokratie von Gutmann/Thompson zurückgegriffen und damit eine stark partizipatorische Theorie deliberativer Politik verteidigt.

Zur abschließenden Betrachtung der prozeduralen Ansätze werden allerdings noch zwei institutionelle Ausgestaltungen deliberativer Demokratie skizziert, wie sie derzeit in der demokratietheoretischen Diskussion herausragen. Ein institutioneller Vorschlag greift dabei explizit auf das Habermasssche Diskursmodell zurück und setzt dazu an, die Bedingungen einer idealen Sprech- und Beratungssituation auf den Prozess der politischen Meinungsbildung zu übertragen.

2.3.3 Institutionelle Ausgestaltungen deliberativer Demokratie

Die institutionellen Möglichkeiten, wie sie in der Demokratiedebatte für die prozeduralen Demokratietheorien, insbesondere für die deliberativen Demokratiekonzeptionen

³²⁸ Für die diskursethisch ausgerichtete deliberative Demokratietheorie, wie sie von Habermas und in Weiterführung von Benhabib angedacht ist, stellt sich allerdings nicht so sehr die Frage, ob eine deliberative Demokratie zur Praxis demokratischer Gesellschaften werden könne, schreibt Benhabib, sondern vielmehr, ob komplexe Gesellschaften überhaupt noch demokratisch regiert werden könnten (vgl. Benhabib 1995b: 26). Benhabib wendet angesichts systemtheoretischer Betrachtungsweisen von Demokratie und deren Behauptung der Komplexität und Kontingenz gesellschaftlicher Verhältnisse ein, ob „gesellschaftliche Komplexität einen wirklich dazu zwingen [sollte], diese erstaunliche Science-fiction-Sprache von der Beobachtung des Beobachteten zu übernehmen, statt von demokratischer Bürgerschaft und Partizipation zu sprechen, dann allerdings“, so Benhabib, „sind Komplexität und Demokratie wirklich unvereinbar“ (ebd.). Das deliberative Demokratiemodell sei stattdessen nicht eine Theorie auf der Suche nach einer Praxis, sondern diene dazu, „einige Aspekte der Logik bestehender demokratischer Praktiken besser zu erhellen als andere“ (ebd.).

nen, von unterschiedlichster Seite aus vorgeschlagen werden, sind in ihrer Reichweite und Vielfalt kaum noch zu überblicken. In der deutschsprachigen Rezeption werden insbesondere zwei Akzentuierungen deliberativer Institutionsarrangements unterschieden: das ‚Jury-System‘, das auch unter dem Stichwort ‚advokatorische Deliberation‘ geläufig ist sowie die Vorschläge zur ‚assoziativen Demokratie‘, die auch unter dem Titel ‚Sekundärbürgerschaften‘ firmieren.

Außerdem gibt es Überlegungen, wie Wahlen und andere Abstimmungsprozesse, d.h. die primären Einflusskanäle moderner Demokratie, durch deliberative Momente erweitert werden können (vgl. dazu Leggewie 1998). Diese Debatte fokussiert vor allem die modernen Kommunikationstechnologien. Während man von Vorstellungen einer Teledemokratie der 1980er Jahre weitestgehend abgerückt ist, wird derzeit verstärkt über die Funktion des Internets diskutiert. Innerhalb der Debatte um neue Informations- und Kommunikationstechnologien kommt es zur Ablösung klassischer politischer Terminologien und es werden neue Begriffe wie ‚*Cybercitizens*‘ oder ‚Knopfdruckdemokratie‘ konstruiert (vgl. dazu Buchstein 1996a).

Während die moderne Technologieentwicklung rasant voranschreitet, sind die politiktheoretischen Vorschläge eher unausgereift oder demokratietheoretisch wenig überzeugend. So wird zwar versucht, zur Überbrückung der Raum- und Zeitprobleme in einer sich globalisierenden Gesellschaft elektronische Medien einzusetzen und manche BefürworterInnen der ‚*E(lectronic)-Democracy*‘ verorten sich sogar in der Tradition direkter Demokratie. Dennoch offenbart sich spätestens bei der Anwendung eine mangelnde Qualität der politischen Diskussionsformen, der Meinungs- und Willensbildung über virtuelle Kanäle. Die experimentellen neuen Diskussionsformen und -foren regen bezüglich der Frage der Legitimation, der politischen Aufklärung und Bildung sowie hinsichtlich der Bedeutung von Lernprozessen mittels sinnlichem Erfahrens eher zur Skepsis denn zur Fortschrittseuphorie an. Die Möglichkeiten des Internets bestehen vor allem in seiner Funktion als Informationsquelle und als effektives Transportmittel von Informationen. Angesichts der Informationsüberflutung kann allerdings auch von einer Informationstransparenz kaum noch die Rede sein. Diese Debatte um Formen der ‚elektronischen Demokratie‘ wird die Demokratiediskussion sicherlich noch weiterhin beschäftigen. Hier werden allerdings vornehmlich die beiden institutionellen Vorschläge des Jury-Systems und der assoziativen Demokratie behandelt, die sich aufgrund ihrer Deliberations- und Verfahrensvorstellungen unter die prozeduralen Demokratietheorien zuordnen lassen.

2.3.3.1 Advokatorische Deliberation

Die institutionellen Vorschläge ‚advokatorischer Deliberation‘, etwa in Form des Jury-Prinzips, resultieren aus der amerikanischen Tradition des gerichtlichen Geschworenensystems.³²⁹ Verglichen mit anderen politischen Institutionen findet sich dort ein außergewöhnliches Vertrauen in die Sach- und Entscheidungskompetenz einfacher BürgerInnen. Dies veranlasste BefürworterInnen der Deliberation, dieses System der Beratung und der Urteilsfindung auf andere gesellschaftliche und politische Bereiche zu übertragen.

Als einer der vehementesten Befürworter deliberativer Politik und Vertreter des Jury-Systems kann James S. Fishkin genannt werden. Fishkins Anliegen besteht in der Übertragung des Habermasschen Diskursprinzips in die Praxis.³³⁰ In seinem Buch *The Voice of the People* (1995)³³¹ geht er theoretisch zunächst der Tradition direkter Demokratie, der *face-to-face*-Beratung, nach und überträgt das Höhlengleichnis Platons auf die moderne Demokratie: „In the modern age, our citizens live in a high-tech version of Plato’s cave“ (Fishkin 1995: 13f.). Heutzutage müsste Platons Gleichnis dessen LeserInnen wenig in Erstaunen versetzen, so vermutet Fishkin, denn genau wie die Einwohner in Platons Höhle erreichten uns, d.h. die Menschen der heutigen modernen Welt, die Abbilder, insbesondere der etablierten politischen Sphäre, über reflektierte Bilder, Eindrücke und widerhallende Stimmen. Anstatt durch Schatten an der Wand werde unsere Wahrnehmung, und somit auch unsere politische Meinung, durch Fernsehbilder, Radiosendungen und Werbeanzeigen geprägt.

Fishkin liefert eine Zustandsbeschreibung und Verfallsdiagnose der demokratischen Öffentlichkeit der USA, wie sie bereits in den 1920er Jahren in der Lippmann-Dewey Debatte zum Ausdruck kam.³³² In seinem Buch über die Stimme des Volkes skizziert Fishkin seinen institutionellen Verbesserungsvorschlag, wie den Problemen der demokratischen Öffentlichkeit entgegengesteuert werden könne. Bereits 1994

³²⁹ Der Vorschlag eines Jury-Modells wurde auch von einem führenden Vertreter des neoliberalen Paradigmas in ganz anderer Intention in die Diskussion gebracht. Friedrich von Hayek schlug mit einer Kritik am Parlamentarismus eine elitäre neue gesetzgebende Versammlung, eine Art Jury oder Rat der Weisen vor, damit Probleme nicht länger von den schwankenden Moden und Leidenschaften einer wandelnden Masse abhängig seien (vgl. Hayek 1977). Zur Kritik am Neoliberalismus und Hayeks Vorschlag eines ‚Rat der Weisen‘ siehe Schui/Blankenburg (2002: 136ff.)

³³⁰ Zur Kritik an Fishkins Vorschlag einer *Citizen-Jury* (Geschworenerversammlung) als bloßes Abbild einer ‚hypothetical society‘ siehe Walzer in einem Interview (Althaus/Hartmann 1999: 144).

³³¹ Siehe dazu auch Fishkins früheres Buch *Democracy and Deliberation. New Directions for a Democratic Reform* (1991).

³³² Zur Debatte zwischen Dewey und Lippmann siehe den Abschnitt über ‚Öffentlichkeit als Prozess‘ im Kapitel über *moderne Öffentlichkeitstheorien* (II.).

führte er zusammen mit MitarbeiterInnen einen ‚*deliberative opinion poll*‘ in Großbritannien durch. Für dieses Experiment wurden 300 BürgerInnen per Losverfahren ausgewählt und dazu eingeladen, für mehrere Tage mit ExpertInnen über die Problematik ansteigender gesellschaftlicher Kriminalität in Großbritannien zu diskutieren. Der Beratungs- und Diskussionsrunde ging eine konventionelle isolierte Befragung der DiskutantInnen voraus, die nach der mehrtägigen intensiven Gruppendiskussion und -beratung wiederholt wurde. Es stellte sich heraus, dass sich bei der Hälfte der Themen Änderungen gegenüber der ursprünglichen Meinung ergeben hatten, was für Fishkin bedeutete, dass die Veranstaltung insbesondere in Hinblick der Präferenzgenese ein voller Erfolg war: „The voters who came to Manchester changed in dramatic and coherent ways. They remained tough on crime, [...] but they offered, by the end, a much more complex appreciation of the problem. [...] They became, at least on this one issue, more thoughtful and engaged citizens“ (168). Der Zweck des ‚*deliberative polls*‘ war allerdings nicht darauf angelegt, dass sich die BürgerInnen innerhalb der Diskussion politisch bildeten und zu gänzlich neuen Erkenntnissen und Einsichten gelangten. Fishkin musste einräumen, dass Nachfolge-Untersuchungen zeigten, dass bis zu einem Viertel der Befragten wieder auf die weniger reflektierten Einstellungen zurückfielen, die sie vor der Beratung geäußert hatten (vgl. dazu Becker 2000: 217).³³³

Mit einem ‚*deliberative poll*‘ sollten vor allem die Schwächen konventioneller Meinungsumfragen vermieden werden, denn mittels einer isolierten Befragung von Individuen kommt in der Regel eine Aggregation geläufiger Meinungen zustande, d.h. es werden Meinungen geäußert, die lediglich das vorherrschende öffentliche Meinungsspektrum widerspiegeln. Fishkins Intention liegt nun darin, dieses Repräsentationsdilemma zu lösen und einen Mittelweg zwischen den etablierten institutionellen Repräsentativkörperschaften einerseits und der populistischen Stimmungsmache traditioneller Meinungsumfragen andererseits zu finden. Damit hat Fishkin zwar der These, dass intersubjektive Beratungen individuelle Einstellungen beeinflussen und verbessern können, Vorschub geleistet. Dennoch visieren die institutionellen Arrangements, wie sie von VertreterInnen deliberativen Demokratie vorgeschlagen werden, haupt-

³³³ Die Beteiligten wussten allerdings, dass ihre Debatten und Ergebnisse durch eine Fernsehübertragung eine besondere Bedeutung und eine außerordentliche Reichweite erhielten. Es kann spekuliert werden, ob nicht nur die gruppeninternen Beratungen, wie man idealistischer Weise vermuten würde, sondern auch der Fernsehauftritt sie zu einer gemäßigten und reflektierten politischen Haltung bewogen hat, die allerdings nicht nachhaltig aufrechterhalten wurde.

sächlich eine qualitative Verbesserung des Deliberationsprozesses an, um den Input und Output des politischen Prozesses zu verbessern und nicht etwa, wie noch von den partizipatorischen Demokratietheorien der 1970er Jahre angestrebt, den politischen Bildungsprozess der BürgerInnen zu forcieren und sie dadurch zu selbstbestimmten Bürgern zu befähigen.

Eine andere Variante institutioneller Ausgestaltung deliberativer respektive prozeduraler Demokratie findet sich in den Vorschlägen einer assoziativen Demokratie. Befürworter einer assoziativen Demokratie sehen eine institutionelle Erweiterung des demokratischen Beratungsprozesses vor, indem sie entgegen gängiger pluralismustheoretischer, korporatistischer Varianten nicht nur interessenpolitische Verbände, sondern auch zahlreiche weitere Assoziationsverhältnisse in den politischen Beratungsprozess einbeziehen.

2.3.3.2 Assoziative Demokratie

Innerhalb der Demokratietheorie lassen sich derzeit unterschiedliche Konzeptionen einer Form ‚assoziativer Demokratie‘ auffinden. Am prominentesten sind dabei die Vorschläge, wie sie von Joshua Cohen und Joel Rogers in die Diskussion eingebracht wurden (vgl. Cohen/Rogers 1995).³³⁴

Die assoziative Demokratie wird theoriegeschichtlich der Idee der sozialen Demokratie zugerechnet. Es handelt sich hierbei meist um die Weiterführung älterer Genossenschafts- und Selbstverwaltungslehren, d.h. um eine Demokratisierung der mittleren Ebene zwischen Staat und Gesellschaft, wie etwa den Ausbau von Selbstverwaltungsstrukturen, der Dezentralisierung und Demokratisierung der regionalen Wirtschaftspolitik sowie den Aufbau und die Erweiterung betrieblicher und überbetrieblicher Mitbestimmung (vgl. Schmidt 1997: 162). Die assoziative Demokratie als Form der sozialen Demokratie enthält trotz ihres dezentralistischen Anspruches und der Kritik an der vorherrschenden formalen Demokratie nicht nur beteiligungsorien-

³³⁴ Der Assoziationalismus, gegenüber dem Sozialismus und dem Liberalismus eine eher vernachlässigte Soziallehre des 19. Jahrhunderts, kann ideengeschichtlich auf äußerst unterschiedliche Wurzeln zurückgeführt werden: den dezentralistisch gedachten utopischen Sozialismus Pierre-Joseph Proudhons, den englischen kooperativen Sozialismus von Robert Owen sowie die britische Pluralismustheorie von John Neville Figgis und Harold Laski sowie den englischen *Guild Socialism* (vgl. Reese-Schäfer 2000: 87). In der deutschen Debatte hat vor allem Claus Offe auf die Relevanz zivilgesellschaftlicher Assoziationen aufmerksam gemacht (vgl. Offe/Preuss 1991; Offe 2003). Weiterhin sind die Ansätze von Hirst (1994); Hirst/Bader (2001) wie auch der Anspruch einer ‚Cosmopolitan Democracy‘ von Archibugi/Held (1995) zu nennen. Einen Vorschlag für eine institutionelle Variante prozeduraler Demokratie lieferte hierzulande außerdem Schmalz-Bruns (1995) mit seiner Konzeption einer ‚reflexiven Demokratie‘.

tierte, sondern auch etatistische Komponenten. Der Staat wird in den Vorstellungen assoziativer Demokratie in der Regel als Kooperationspartner betrachtet.³³⁵

Cohen/Rogers haben im Kontext der Debatte um assoziative Demokratie ein Konzept für die staatliche Förderung des Ausbaus zivilgesellschaftlicher Assoziationen unterbreitet (vgl. Cohen/Rogers 1995: 236ff.) Eine Wirtschaftsdemokratie sei heute nicht mehr auf der Basis der Demokratisierung des Arbeitsplatzes realisierbar, so wird argumentiert, auch wenn dies ein weiter zu verfolgendes Ziel sei. Im Hinblick weltwirtschaftlicher Verflechtungen habe das einzelne Unternehmen als Ort der Aggregation von Interessen und der Ausbildung von Solidarität an Bedeutung verloren. Cohen/Rogers plädieren dagegen für eine Ausdifferenzierung der Demokratisierungsbestrebungen auf diverse miteinander verflochtene Gesellschaftsgebiete. Wirtschaftsdemokratie müsse jenseits der Ebene des Einzelunternehmens ansetzen und Fragen von Lohnpolitik, Erziehung, Ausbildung, Ökologie, Gesundheit und Sicherheit in differenzierter Weise thematisieren. „We need, in short, more broadly defined deliberative arenas than those suggested by workplace democracy“ (ebd. 252).

Cohen/Rogers schlagen deshalb eine staatliche Förderung beim Auf- und Umbau des gesellschaftlichen Verbändesystems vor. Die „sekundären Assoziationen“³³⁶ sollen mit staatlicher Unterstützung sowohl gegründet als auch unterhalten werden und bislang unterrepräsentierte gesellschaftliche Interessen vertreten. Der Staat solle durch Organisations- und Verfahrensregeln, eine Vielzahl von Verhandlungs- und Diskussionsarenen einrichten und möglichst viele gesellschaftliche Akteure und Gruppen gleichberechtigt in Verhandlungs- und Konsensfindungsprozessen einbeziehen. Als beispielhaft werden Regionalkonferenzen (bspw. Lokale Agenda Prozesse) und Runde Tische als erste Ansätze einer Verwirklichung einer assoziativen Demokratie betrachtet. Auf transnationaler Ebene gelten die Einbeziehung von Umwelt- oder Menschenrechtsorganisationen bei den internationalen Verhandlungen als Protagonisten dieses Demokratiemodells. Die positiven Erfahrungen mit der Delegation von Entscheidungen an die Tarifparteien könnten dabei als Vorbild dienen.

BefürworterInnen einer assoziativen Demokratie gehen davon aus, dass wichtige Informationen und Detailkenntnisse sowie Sach- und Kontextwissen bei den gesell-

³³⁵ Zu neuen kooperativen Arrangements siehe insbesondere den Beitrag zur postparlamentarischen Demokratie und des kooperativen Staates von Benz (2001) sowie den Vorschlag einer kooperativen Demokratie in Anlehnung an Rational-Choice-Theorien von Nida-Rümelin (1999).

³³⁶ Sekundäre Assoziationen unterscheiden sich von den primären Organisationen wie Familie, Einzelunternehmen, politischen Parteien oder des Staates (vgl. Cohen/Rogers 1995: 7ff.).

schaftlichen Akteuren oftmals in weit größerem Umfang vorhanden ist, als dies für den Staat und seine etablierten Institutionen der Fall sei (vgl. Klein 2001: 127). In den Konzeptionen assoziativer Demokratie wird von klassischen korporatistischen Arrangements, d.h. der Fixierung auf ‚pressure groups‘ samt deren Funktion der Organisation privater Interessen Abstand genommen und somit auch anderen Formen sekundärer Assoziation politische Handlungs- und Gestaltungsmacht zugesprochen (vgl. Schuppert 1997: 125ff.).

Allerdings verbleiben auch die Vorschläge assoziativer Demokratie, ähnlich wie die gängigen Zivilgesellschaftskonzeptionen in der Gegenüberstellung von Staat und gesellschaftlichen Assoziationen. Den sekundären Assoziationen wird ein Mitsprache- oder Beratungsrecht eingeräumt, von wichtigen politischen Entscheidungen bleiben die handelnden Akteure ausgeschlossen.

3. Zwischenresümee

Die Zustandsbeschreibungen moderner Demokratie in ihrer liberalen Verfasstheit schwanken zwischen Triumph und Krise. In der neueren Demokratiedebatte dient vor allem der Zivilgesellschaftsdiskurs dazu, das Verhältnis zwischen Staat, Gesellschaft und Demokratie zu bestimmen. Die unterschiedlichsten politischen Strömungen bedienen sich des Begriffes der Zivilgesellschaft und verorteten diese lebensweltliche, soziale Sphäre zwischen Staat und Ökonomie. In der politiktheoretischen Diskussion unterlag der Zivilgesellschaftsbegriff in seiner anti-staatlichen und anti-ökonomistischen Ausrichtung einer scharfen Kritik. Die gängigen Konzeptionen ziviler Gesellschaft wurden aufgrund ihres normativen Anspruchs dafür kritisiert, mit der Betonung der Zivilität eine subtile Aufwertung moderner westlicher Gesellschaften vorzunehmen und die Sphäre der zivilen Gesellschaft frei von antagonistischen Verhältnissen zu denken.

Unter Beachtung dieser Kritik wurden drei Konzeptionen ziviler Gesellschaft voneinander differenziert und hinsichtlich ihrer Auffassung von politischer Öffentlichkeit betrachtet. In der kritisch-materialistischen Auffassung einer *società civile* von Gramsci wird das Verhältnis von ziviler und politischer Gesellschaft analysiert und der hegemoniale Charakter der zivilen Gesellschaft betont. Bei Gramsci ist das Herrschaftsverhältnis zwischen Staat und Gesellschaft – das bereits im Kapitel über *mo-*

derne Öffentlichkeitstheorien (II.) thematisiert wurde – nicht mehr allein als dominantes Zwangs- oder Gewaltverhältnis zu begreifen, sondern die Vermittlung herrschaftlicher Mechanismen findet über einen gesellschaftlichen Konsens statt, den Gramsci in der Bestimmung der Kategorie gesellschaftlicher Hegemonie zum Ausdruck bringt.

Die stärker linksliberalen und postmodernen Varianten einer pluralen Zivilgesellschaft, wie anhand der Konzeptionen von Walzer oder Rödel u.a. dargelegt, heben zwar die Pluralität moderner Öffentlichkeit hervor, richten ihre Analyse jedoch nicht auf das hegemoniale soziale Kräfteverhältnis, sondern stellen die Komplexität, die Kontingenz und Unbestimmtheit der modernen Gesellschaft heraus. Aufgrund des pluralen Charakters moderner Gesellschaften wird in diesen Konzeptionen zivile Gesellschaft entweder als soziales Projekt, als ein „Handlungsraum von Handlungsräumen“ (Walzer) gedacht oder in Anlehnung an Habermas auf die kommunikationstheoretischen Möglichkeiten und gewaltlosen Konfliktlösungspotentiale einer zivilen Gesellschaft verwiesen.

Zu unterscheiden ist deshalb zwischen normativen Theorien und historisch-materialistischen Bestimmungen einer zivilen Gesellschaft. In der letzteren Variante wird stärker der Konflikttypus gesellschaftlicher Auseinandersetzungen thematisiert, d.h. es werden die Kämpfe benannt, die es bedarf, um als Minderheit oder marginalisierte Gruppe in die ‚offizielle Öffentlichkeit‘ einzudringen. Die Problematik von gesellschaftlichen Konflikten und Antagonismen wird in den Ausführungen zu *Deliberation und politische Partizipation* (IV.) weiter behandelt.

Basierend auf seinem Verständnis ziviler Gesellschaft und einer ‚Öffentlichkeit als Verfahren‘ entwickelte Habermas seine Theorie deliberativer Demokratie, die er explizit den sozialtechnologischen, ökonomistischen Theorien der Demokratie gegenüberstellt. Die modernen demokratietheoretischen Ansätze wurden in eigener systematischer Absicht in *entscheidungszentrierte*, *kontextbezogene* und *prozedurale* Demokratietheorien unterteilt und hinsichtlich ihres handlungstheoretischen Verständnisses und ihrem Verhältnis zu politischer Deliberation differenziert.

Entscheidungszentrierte Demokratietheorien – etwa elitistische oder ökonomische Theorien der Demokratie, aber auch pluralismus- und systemtheoretische Ansätze – verfehlen unter dem Aspekt ökonomischer Zweckrationalität oder unter der Perspektive systemischer Selbstregulierung die Sphäre einer politischen Öffentlichkeit als partizipatorischen demokratischen Prozess sowie gemeinsamer politischer Beratung.

Ausschlaggebend für die negative Sichtweise hinsichtlich der politischen Partizipationsmöglichkeiten der BürgerInnen war der Elite- und Massendiskurs, der sich mit der Herausbildung moderner Demokratien etablierte. Aufgrund der Unberechenbarkeit und der unterstellten Unfähigkeit von Massen angesichts politisch-öffentlicher Problemlösung, sollten Eliten die Geschicke der Gesellschaft bestimmen. Basierend auf diesem elitistischen Verständnis wurden konkurrenzdemokratische Ansätze einer ökonomischen Theorie der Demokratie entworfen, die das Politische als Markt begreifen, auf dem Anbieter und Nachfrager agieren und Politik als Ware handeln. An diese ökonomische Betrachtungsweise von Demokratie schließen gegenwärtig institutionsökonomische Theorieansätze an, die allerdings Politik nicht mehr als Markt begreifen, sondern politische Institutionen vollständig durch Marktmechanismen ersetzen wollen.

Entscheidungszentrierte Demokratiemodelle gewichten gemeinhin den Abstimmungs- und Entscheidungsprozess stärker als deliberative Verfahren der politischen Meinungs- und Willensbildung. Politische Beratung wird auf Eliten und Experten übertragen, wie dies in den etablierten Politikberatungsinstitutionen – etwa Sachverständigenräten, Enquete-Kommissionen, wissenschaftlichen Beiräten sowie der zur Zeit sich häufenden Einberufung von Regierungskommissionen – der Fall ist. Diese Auffassung von Politik als Eliten- und Expertentum befördert eine Neo-Arkanpolitik und führt zur Einschränkung und Exklusivität politischer Öffentlichkeit sowie einer Intransparenz von Entscheidungsfindungen. Eine weitere entscheidungszentrierte Variante stellt die pluralistische Theorie der Demokratie dar, die zwar die Inputseite des politischen Prozesses gewichtet, allerdings politisches Handeln den Großorganisationen, etwa Parteien und Verbänden, vorbehält. Gegenüber einer partizipatorischen Konzeption deliberativer Politik stellen die entscheidungszentrierten Modelle einen starken Kontrastpunkt dar. In den institutionenökonomischen Konzeptionen treten an die Stelle kollektiver Beratung individualisierte Verhandlungsmechanismen, die auf privaten Vertragsakten und Tauschhandel basieren. Die Folge dieser neoliberalen Variante der Demokratietheorie ist eine Privatisierung und Individualisierung des politisch-öffentlichen Bereiches und die Umgehung kollektiver politischer Beratungs- und Verhandlungsstrukturen.

Die entscheidungszentrierten Demokratietheorien verstehen sich gemeinhin in Tradition der ‚realpolitischen Lehre‘ als ‚realistische Theorien der Demokratie‘. Das heißt, sie deuten die Fehlentwicklung und Mängel moderner liberaler Demokratie nicht als

Abweichung von der eigentlichen Norm oder einem Ideal, etwa von dem Ziel demokratischer Gleichheit oder von der Gemeinwohlthese. Ihre Kritik richtet sich gegen das demokratische Prinzip der Volkssouveränität. Damit tragen sie – gewollt oder ungewollt – zur Auflösung der Demokratie, des demokratischen Ideals bei, sei es durch Privatisierung des Politisch-Öffentlichen oder dadurch, dass sie den Menschen absprechen, zum politischen Handeln oder Urteilen befähigt zu sein. Den BürgerInnen werden allenfalls Akklamationsrechte eingeräumt, um politische Führungseliten zu legitimieren oder Sachentscheidungen in einem Entweder-Oder-Modus ohne gemeinsame Beratung über die gesellschaftlichen Problematiken und Konflikte zu treffen. Eine ökonomisch orientierte Theorie der rationalen Wahl, wie sie den entscheidungszentrierten Modellen größtenteils zugrunde liegt, übersieht darüber hinaus, dass die Präferenzen von Individuen in ‚Kontexte‘ eingebunden sind, die sich mit den Kontextbedingungen wandeln.

Die unter *kontextbezogene Demokratietheorien* versammelten Ansätze setzen dem entscheidungszentrierten Verständnis von Demokratie als formales Mittel zur Erreichung eines Zweckes ihre Auffassung einer Demokratie als Lebensform gegenüber. VertreterInnen des Kommunitarismus beanstanden, dass der bloß institutionelle Aufbau und die verrechtlichten Strukturen demokratischer Verfahren nicht dafür bürgen können, dass Demokratien auch lebendige politische Gemeinwesen sind. Unter den kontextbezogenen Demokratietheorien sind Forderungen einer ‚starken‘ oder ‚radikalen‘ Demokratie zu finden, in denen davon ausgegangen wird, dass eine funktionierende politische Öffentlichkeit auf politischer Beteiligung basiert *et vice versa*.

Die BefürworterInnen kontextbezogener Demokratie wenden sich entschieden gegen wirtschaftsliberale Politikkonzeptionen samt deren elitistischer und ökonomistischer Reduzierung von Demokratie. Sie kritisieren jedoch ebenso die neuen Entwürfe eines politischen Liberalismus, etwa das neue Paradigma deliberativer Demokratie, aufgrund der universellen Ausrichtung und philosophischen Abstraktheit. Der demokratische Prozess wird in den kontextbezogenen Demokratietheorien weder als reines Verfahren der Entscheidungsfindung noch als Verfahren der Wahrheitsfindung oder Legitimationsbeschaffung betrachtet, sondern in Anschluss an die partizipatorischen Demokratietheorien der 1970er Jahre als Form gemeinschaftlicher Selbstbestimmung.

Den kontextbezogenen Demokratietheorien wurde, neben der kommunitaristischen Variante, die den Gemeinschaftsaspekt – allerdings im US-amerikanischen Sinne der

„*local communities*“ – den Individualisierungstendenzen liberaler Demokratie gegenüberstellt, ein weiterer Ansatz kritisch hinzugefügt, der in postmoderner Ausrichtung stärker den pluralen Charakter moderner Gesellschaften betont. Wie bereits in den unterschiedlichen Konzeptionen ziviler Gesellschaft zum Ausdruck kommt, wird auch in den postmodernen Demokratieansätzen sowohl die Pluralität, Unbestimmtheit und Kontingenz moderner Gesellschaft herausgestellt, aber auch die Bedingung gesellschaftlicher Hegemonie beachtet, um einerseits auf die erkämpften und neu eröffneten politischen Handlungsmöglichkeiten im Zuge der „demokratischen Revolution“ (Lefort), aber auch gleichzeitig auf den vorherrschenden gesellschaftlichen Antagonismus zu verweisen.

Während kontextbezogene Demokratiemodelle sich mit der Zurückweisung eines handelnden Kollektivsubjekts oder eines gemeinsamen Ganzen auf die Betonung von Partikularinteressen beschränken und dementsprechend den Blick für eine gemeinsame Öffentlichkeit und somit auch ansatzweise für kollektive politische Beratungsformen verlieren, fehlt der prozeduralen Demokratievariante, die eine dritte Alternative demokratietheoretischer Betrachtung bietet, ein Verständnis konkreter, kontextspezifischer Beratung.

Prozedurale Demokratietheorien rücken zwar den deliberativen Prozess politischer Meinungs- und Willensbildung in den Vordergrund der Betrachtung, erheben jedoch einen hohen Anspruch an die Rationalität politischer Verfahren und die kommunikativen Fähigkeiten der beratenden Subjekte. Obgleich diese demokratietheoretischen Ansätze meist unter der Bezeichnung „deliberative Demokratie“ firmieren, werden sie hier aufgrund der Verlagerung der politischen Öffentlichkeit auf anonymisierte Verfahren den prozeduralen Demokratietheorien zugeordnet und im Speziellen die diskursethische Konzeption von Habermas als exemplarisches Demokratiemodell fokussiert.

In den rein prozeduralen Konzeptionen deliberativer Demokratie werden trotz der Suche nach der Gleichursprünglichkeit rechtsstaatlicher und demokratischer Prinzipien politische Verfahren in den Vordergrund gestellt. Die deliberierende Öffentlichkeit der zivilen Gesellschaft, in der sich die Rationalität von Argumenten bewahrheiten soll, bleibt auf die staatlichen Entscheidungsinstanzen hin zentriert, auch wenn sie die staatliche Entscheidungskompetenz ergänzen und zeitweise auch unter Druck zu setzen vermag. Habermas geht es in seiner Theorie deliberativer Demokratie vornehmlich um eine Versöhnung von demokratischem Mehrheitswillen, der Rationali-

tät von Verfahren und staatlicher Effizienz, d.h. dem Abbau von Bürokratie. Er versucht dabei, das klassische demokratietheoretische Dilemma der Volkssouveränität kommunikationstheoretisch zu überwinden. Der Volkssouverän soll weder seinen Willen an politische Institutionen und RepräsentantInnen vollkommen veräußern noch unmittelbar autoritär auftreten, sondern sich – ähnlich wie in den pluralismustheoretischen Demokratievarianten – im Gegenkreislauf von Macht und Kommunikation zwischen staatlichen Institutionen und der zivilen Gesellschaft als nicht-organisierter Öffentlichkeit entfalten.

Die ‚nicht-organisierte Öffentlichkeit‘, wie die Sphäre der Zivilgesellschaft auch genannt wird, ist – entgegen einer elitären Auffassung von Politikberatung – in dieser Betrachtung prozeduraler Demokratie zwar in den demokratischen Beratungsprozess eingebunden, bleibt jedoch auf eine Zuliefererfunktion zu den etablierten politischen Institutionen beschränkt. Die deliberierende Öffentlichkeit der zivilen Gesellschaft stellt eine vor-politische Sphäre dar, die nicht als Ort widerstreitender gesellschaftlicher Kräfte verstanden wird, sondern idealerweise ein Bereich unversehrter Intersubjektivität und herrschaftsfreier Kommunikation darstelle, der dem Zugriff der Steuerungsmechanismen von Staat, d.h. Macht, und Wirtschaft, d.h. Geld, entzogen sein soll. Abgesehen davon, dass es sich hier um eine von der gesellschaftlichen Wirklichkeit noch zu erreichende Norm handelt, bleibt ungeklärt, welchen Einfluss die beratende Meinungs- und Willensbildung auf die etablierten politischen Institutionen hat, oder ob dieser Prozess lediglich der Legitimationsbeschaffung und Herrschaftsabsicherung dient.

In Anschluss an die Systematisierung moderner Demokratietheorien wird nun eine Version deliberativer Politik verteidigt, die bei den konkreten Konflikten zwischen den Menschen ansetzt und auf politische Beteiligung abzielt. Die rein entscheidungszentrierte Variante von Demokratie bleibt für eine partizipatorische Konzeption deliberativer Politik unzureichend, weshalb in den Ausführungen zu *Deliberation und politischer Partizipation* (IV.) die beiden anderen Demokratievarianten von Kontext und Beratung weiter verfolgt werden. Es werden die kritischen Entgegnungen, wie sie von VertreterInnen kontextbezogener Demokratieansätze gegen das neue demokratietheoretische Paradigma deliberativer Demokratie geäußert werden, aufgegriffen, um daran anschließend zu einer Begründung und einem partizipatorischen Verständnis deliberativer Politik zu gelangen.

IV. Deliberation und politische Partizipation

Im Kontrast zu den prozeduralen Konzeptionen von Deliberation kann ein weiterer Ansatz deliberativer Politik benannt werden, der explizit auf eine Problematik eingeht, der bislang noch zu wenig Aufmerksamkeit innerhalb der Demokratietheorie geschenkt wurde. Gutmann und Thompson beanspruchen in ihrer theoretischen Analyse und ihrem Entwurf einer ‚*deliberative democracy*‘ dort zu beginnen, wo ‚konkrete Beratung‘³³⁷ unter den Menschen ihren Ausgang nimmt und liefern in dieser Hinsicht einen wichtigen Beitrag für eine partizipatorische Theorie demokratischer Beratung (vgl. Gutmann/Thompson 1996).

Das neue demokratietheoretische Paradigma deliberativer Demokratie findet allerdings nicht nur BefürworterInnen, die in der neuen Demokratievariante eine notwendige Alternative zu den vorherrschenden entscheidungszentrierten und ökonomistischen Demokratiekonzeptionen sehen. Die Theorie der Deliberation ist vielfältigen Kritiken ausgesetzt, die – bezogen auf die Möglichkeiten politischer Beteiligung – überwiegend aus post-marxistischer und linksliberaler Sicht, d.h. von VertreterInnen *kontextbezogener Demokratie*, geäußert werden. Diese Einwände gegenüber den Theorien deliberativer Demokratie (1.) werden hier insofern aufgegriffen, um zum einen Kritikpunkte gegenüber den prozeduralen Theorien deliberativer Demokratie zu erörtern und zum anderen zu einer Weiterentwicklung einer partizipatorischen Konzeption deliberativer Politik zu gelangen. Mouffe kritisiert etwa, dass die prozeduralen Theorien der Deliberation die Problematik von Hegemonie und gesellschaftlichem Antagonismus (1.1) nicht berücksichtigen würden. Diese Kritik wird mit den Einwänden von Walzer ergänzt, der neben demokratischer Beratung weitere, nicht-deliberative Aktivitäten politischer Praxis anführt und eine Privilegierung der Deliberation zurückweist. Seiner Auffassung nach würde Deliberation nicht dazu beitragen, soziale Ungleichheit zu beseitigen (1.2) und stelle deshalb kein zu bevorzugender politischer oder demokratietheoretischer Ansatz dar.

Um zu einem positiven Verständnis von Deliberation und politischer Partizipation zu gelangen, wird auf die kritischen Einwände mit einer Begründung deliberativer Politik (2.) geantwortet, die auf die Theorie demokratischer Beratung von Gutmann/Thompson rekurriert. Anhand dieser deliberativen Demokratiekonzeption wird

³³⁷ Unter Deliberation verstehen Gutmann/Thompson ‚konkrete Beratung‘ (vgl. Gutmann 1995: 296).

der Ansatz ‚konkreter Beratung‘ als Möglichkeit demokratischer Konfliktlösung (2.1) verteidigt und demokratietheoretische Prinzipien der Deliberation (2.2) dargelegt. Mit dem Zugeständnis, dass die Prinzipien deliberativer Demokratie grundsätzlich hinterfragbar sind, rufen Gutmann/Thompson zur ‚konkreten Beratung‘ auf und eröffnen die Perspektive eines partizipatorischen demokratischen Beratungsprozesses. In einer Zwischenbetrachtung (3.) wird abschließend danach gefragt, welche Kriterien an eine partizipatorische Konzeption demokratischer Beratung angelegt werden können, d.h. was deliberative Politik angesichts gesellschaftlicher Konflikte und sozialer Ungleichheit zu leisten vermag und was nicht.

1. Einwände gegenüber Theorien deliberativer Demokratie

Kritische Stimmen gegenüber den Theorien deliberativer Demokratie sind – bezogen auf den Anspruch einer partizipatorischen Konzeption von Demokratie – vor allem von BefürworterInnen kommunitaristischer und post-marxistischer Auffassungen zu vernehmen, die zuvor als *kontextbezogene Demokratieansätze* zusammengefasst und erörtert wurden. Während im Kapitel über *moderne Demokratietheorien* (III.) die Darlegung der Prinzipien dieser Demokratievariante und die Abgrenzung gegenüber entscheidungszentrierten und prozeduralen Demokratietheorien im Vordergrund stand, kommt es nun darauf an, die Entgegnungen gegenüber den Theorien deliberativer Demokratie herauszuarbeiten.

VertreterInnen kontextbezogener Demokratie beanstanden vor allem die Defizite liberaler Demokratieauffassung, sei es in der wirtschaftliberalen Variante oder der Neuformulierung eines politischen Liberalismus. Stellvertretend für die post-moderne und post-marxistische Position³³⁸ bringt Mouffe den grundsätzlichen Einwand vor, dass BefürworterInnen einer liberalen, kapitalistisch strukturierten Demokratie diese als die einzig rationale Lösung stilisierten, wie man komplexe Gesellschaften heute noch organisieren könne: „Liberal-democratic capitalism has imposed itself as the only rational solution to the problem of organizing modern societies“ (Mouffe 1999c: 3). Der einzig gangbare Weg sei eine ‚Dritte-Wegs-Konzeption‘ „beyond Right and Left, where consensual politics at the centre will replace outdated

³³⁸ Zur Erläuterung der Begriffe ‚Post-Moderne‘ und ‚Post-Marxismus‘ siehe Rüdiger (1996: 16ff.) sowie den Abschnitt zur ‚radikalen und pluralen Demokratie‘

confrontations“ (ebd.).³³⁹

In der gegenwärtigen politischen Situation seien antagonistische Auffassungen von Politik obsolet, wie sie bspw. in der Freund-Feind-Unterscheidung von Schmitt zum Ausdruck kämen (vgl. ebd.). Stattdessen hätten solche Konzeptionen von Politik Konjunktur, welche anstatt auf Konflikt und Konfrontation auf Ausgleich und Konsensfindung setzten. Eine derartige Auffassung von Politik stellt Mouffe zufolge auch das neue Paradigma der liberalen politischen Theorie dar, welches unter dem Titel *‘deliberative democracy’* firmiere (vgl. ebd.). Den unterschiedlichen Entwürfen einer deliberativen Demokratie sei zwar zu Gute zu halten, bemerkt Mouffe anerkennend, dass sie die wirtschaftsliberalen Ansätze des *‘aggregative model of democracy as negotiation of interests’* zurückweisen würden (vgl. ebd.).³⁴⁰ Problematisch sei jedoch, dass das neue Paradigma liberaler Demokratietheorie strukturell auf ähnlichen Grundannahmen basiere, wie die wirtschaftsliberale Variante.

Eine vergleichbare, doch in manchen Punkten anders ausgerichtete Kritik an deliberativen Demokratieformen wird von Walzer in kommunitaristischer Intention erhoben.³⁴¹ In seinen Ausführungen zu den Defiziten liberaler Theorie³⁴² hebt Walzer drei Schwerpunkte hervor, die bislang innerhalb der liberalen Politiktheorie unterbelichtet, wenn nicht gar ausgeschlossen waren: Liberale Politikauffassungen zeigten sich hinsichtlich sozialer Bedingungen und Gegebenheiten wie menschlichen Assoziationsverhältnissen (1), gesellschaftlichen Konflikten (2) sowie des leidenschaftlichen Engagements der Menschen (3) als unzureichend (vgl. Walzer 1999: 8). Walzer stellt in seiner kommunitaristischen Auffassung heraus, dass das Leben der Menschen in Assoziationen mit anderen Menschen stattfinde und diese Assoziationen freiwilliger wie auch unfreiwilliger Art sein könnten. Das Leben sei nicht das Werk

³³⁹ Zu denken ist hier vor allem an die normativen Konzeptionen von Öffentlichkeit und ziviler Gesellschaft (vgl. etwa FuG 443ff.; Rödel u.a. 1989).

³⁴⁰ Exemplarisch für das *‘aggregative model of democracy’* führt Mouffe die ökonomischen Theorien der Demokratie von Schumpeter und Downs an (vgl. Mouffe 2000: 81f.).

³⁴¹ In seinem Aufsatz über *die kommunitaristische Kritik am Liberalismus* (Walzer 1993) vertritt Walzer den Standpunkt, dass der Kommunitarismus nicht als eigenständige Lehre oder als substantielles politisches Programm anzusehen sei, sondern besser als ein Korrektiv liberaler Theorie und Praxis verstanden werden solle (vgl. ebd. 157ff.). Sein Korrekturprogramm formuliert er dann in seinen späteren Schriften weiter aus (etwa Walzer 1999). Walzers Theorieprogramm verwandelt sich, wie er selbst schreibt, von dem Ausgangspunkt einer kommunitaristischen Kritik immer mehr zu einem Programm sozialer Demokratie in linksliberaler Intention, die eine egalitäre Anverwandlung des Liberalismus erleichtern soll (vgl. ebd. 7f.). Walzer beabsichtigt explizit, ein theoretisches Programm zu liefern, das imstande ist, demokratische Mobilisierung und Solidarität zu erfassen, zu erklären und zu unterstützen (vgl. ebd. 9).

³⁴² Hierbei handelt es sich um eine Sammlung von Aufsätzen, die Walzer im Rahmen der Max Horkheimer Vorlesungen gehalten hat und unter dem Titel *Vernunft, Politik und Leidenschaft. Defizite*

des liberalen Helden, d.h. des autonomen Individuums, sondern die meisten Menschen würden ihr Leben vielmehr in Gruppenzusammenhängen verbringen, in die sie hineingeboren werden oder die sie sich im Laufe ihres Lebens freiwillig suchten (vgl. ebd. 7). Darüber hinaus, so wendet Walzer gegenüber den Theorien deliberativer Demokratie ein, stelle die rational geführte Deliberation autonomer Individuen nur einen kleinen Teil demokratischer Politik dar und der soziale Konflikt nehme den größeren Raum des politischen Alltags ein (vgl. ebd. 8).

Liberalen Theorien der Deliberation abstrahierten in ihrer Betrachtung des Politischen von den konkreten Umständen der Menschen, die sie zur Meinungs- und Entscheidungsfindung sowie zum politischen Handeln bewegten. Walzer kommt es deshalb darauf an zu betonen, dass Politik noch weitere Werte außer Vernunft kenne, wie etwa Leidenschaft, Engagement, Solidarität, Courage und Konkurrenzverhalten (vgl. ebd. 41). Diese Werte zeigten sich in einem breiten Spektrum politischer Aktivitäten, die Walzer im Detail auflistet und damit aufzuzeigen versucht, dass ‚gemeinsames vernünftiges Argumentieren‘³⁴³ nur eine politische Tätigkeit unter vielfältigen anderen darstelle und dementsprechend nicht derart privilegiert werden könne, wie TheoretikerInnen der Deliberation dies intendierten.

1.1 Hegemonie und gesellschaftlicher Antagonismus

Mouffe macht ihre Kritik an den prozeduralen Theorien deliberativer Politik an den Gemeinsamkeiten und grundlegenden Annahmen des ‚*aggregative model*‘, d.h. der wirtschaftsliberalen Variante, und des ‚*deliberative model of democracy*‘ fest: Zum einen beanstandet sie – ähnlich wie Walzer – die Privilegierung von Rationalität und das Außerachtlassen von menschlichen Leidenschaften und Affekten, die beide Theorierichtungen charakterisierten (vgl. Mouffe 2000: 94).³⁴⁴ Während die entscheidungszentrierten, wirtschaftsliberalen Theorien der Demokratie noch das Eigeninte-

liberaler Theorie (Walzer 1999) erschienen sind.

³⁴³ So gingen etwa Gutmann/Thompson von dem Wert des ‚gemeinsamen vernünftigen Argumentierens‘ aus (vgl. Walzer 1999: 41). Zu beachten ist jedoch, dass Gutmann/Thompson Vernunft als fehlbare und nicht-endgültige, absolute begreifen sowie auf die Grenzen der Vernunft verweisen (vgl. Gutmann/Thompson 1996).

³⁴⁴ Mouffe bezieht sich, wenn sie von Leidenschaften und Affekten spricht, auf die Kritik an der individualistischen Auffassung von Vernunft in der liberalen politischen Theorie. Sie kritisiert am liberalen Vernunftbegriff, dass er mit einer Konzeption des Subjektes arbeite, welches die Individuen der Gesellschaft gegenüberstelle und von gesellschaftlichen Machtrelationen, von Sprache und Kultur etc. abstrahiere (vgl. Mouffe 2000: 95). Der Verlust der Identifikation der Subjekte mit einem demokratischen Gemeinwesen führe zunehmend dazu, so Mouffes Auffassung, dass dieses demokratische Defizit mit einem neu aufkommenden moralischen und religiösen Fundamentalismus innerhalb liberaler

resse der Subjekte und somit ein instrumentelles Vernunftverständnis in den Vordergrund stellten, insistieren VertreterInnen einer prozeduralen Konzeption deliberativer Demokratie allerdings auf einen anderen Typus von Rationalität, nämlich ‚kommunikativer Vernunft‘ (vgl. ebd.). Das bedeutet, die prozeduralen Theorien deliberativer Demokratie machen einen zentralen Schritt auf die kommunikativen Handlungsmöglichkeiten der BürgerInnen zu und vertreten die Ansicht, dass die liberale Demokratie eine stärker bürgerschaftliche Verankerung benötige. Dieses Zugeständnis sei zwar begrüßenswert, so Mouffe, doch bleibt die tatsächliche demokratische Partizipation der BürgerInnen eine Schimäre, wenn den BürgerInnen lediglich eine Zuarbeitungsfunktion zu den etablierten politischen Institutionen gewährt werde und sie nicht als *citizens*, d.h. als Bürger und Bürgerinnen einer *res publica* anerkannt würden (vgl. ebd. 95).

Mouffe beanstandet deshalb zum anderen, dass die Form der rationalen Konsensfindung, wie sie innerhalb deliberativer Demokratiekonzeptionen impliziert sei, den gesellschaftlichen Antagonismus verschleierte. Sie argumentiert: „We have to accept that every consensus exists as a temporary result of a provisional hegemony, as a stabilization of power, and that it always entails some form of exclusion“ (ebd. 104). Die Einbeziehung der BürgerInnen in den demokratischen Beratungsprozess bei Verleugnung bestehender gesellschaftlicher Hegemonie kann bedeuten, so kann Mouffes Kritik gelesen werden, dass der demokratische Deliberationsprozess lediglich der Legitimation von Herrschaft und somit der Herrschaftsabsicherung dienen soll.

Entgegen der Vorstellungen eines politischen Liberalismus, wie sie in den gängigen Konzeptionen deliberativer Demokratie zu finden sind, plädiert Mouffe für eine andere Auffassung von Liberalismus, „a liberalism that comes to terms with ‚the political‘ in its dimension of conflict/antagonism, and acknowledges that the social is always instituted politically through hegemonic configurations“ (Mouffe 1999c: 4). Für sie bedeutet eine demokratische Debatte nicht „a deliberation aimed at reaching *the one* rational solution to be accepted by all“, stattdessen sei eine demokratische Auseinandersetzung vielmehr „a confrontation among adversaries“ (ebd.). Es geht ihr insbesondere darum, die antagonistische Dimension des Politischen wieder denkbar zu machen, anstatt politische Fragen durch moraltheoretische zu ersetzen und ökonomische Kräfteverhältnisse aus der politischen Analyse ausgespart zu lassen.

Demokratien einhergehe (vgl. ebd. 96).

Mouffes Kritik an den prozeduralen Konzeptionen deliberativer Demokratie und der mangelnden Konturiertheit gegenwärtiger politischer Theorie wird hier insoweit geteilt, als die neueren demokratietheoretischen Ansätze die hegemonialen gesellschaftlichen Verhältnisse sowie die Möglichkeitsbedingungen politischer Partizipation in ihrer Fokussierung deliberativer Verfahrensrationalität außer Acht lassen. In einem wesentlichen Aspekt wird Mouffes Liberalismuskritik allerdings nicht gefolgt, sondern grundsätzlich abgelehnt: In ihrem Anspruch einer Neudefinition liberaler Demokratie formuliert Mouffe nicht nur Einwände gegenüber den vorherrschenden Konzeptionen deliberativer Demokratie, sondern sie ist gleichzeitig bestrebt, den dezisionistischen Theorieansatz Schmitts in der gegenwärtigen politischen Debatte wieder in Erinnerung zu rufen, um hier Anhaltspunkte für eine Kritik am Liberalismus mitsamt seiner Akzentuierung des Konsenses bei gleichzeitiger Verhüllung des Konflikts zu erlangen.³⁴⁵

Obgleich Mouffe die Freund-Feind-Theorie von Schmitt konflikttheoretisch als Herausforderung begreift, intendiert sie allerdings, eine abgemilderte Form ‚agonistischer‘ Politikauffassung zu liefern.³⁴⁶ Sie sieht ihr Vorhaben darin begründet, „with Schmitt against Schmitt“ zu lesen: „What is at stake in answering Schmitt’s challenge, therefore, is devising ways in which *antagonism* can be transformed into *agonism*“ (ebd. 5).³⁴⁷

BefürworterInnen deliberativer Demokratie versuchten, so Mouffe, einen Ausgleich zwischen privater und öffentlicher Autonomie anzustreben.³⁴⁸ Was sie dabei nicht beachteten, sei die Problematik der inneren Paradoxie zwischen den Prinzipien der Demokratie und des Liberalismus: „What they want to deny is the paradoxical nature

³⁴⁵ In der Einleitung zu dem von Mouffe herausgegebenen Band *The Challenge of Carl Schmitt* formuliert sie ihr Interesse an der Politiktheorie Schmitts folgendermaßen: „No doubt Schmitt is an adversary, but an adversary of remarkable intellectual quality, and one from commerce with whom we could benefit“ (Mouffe 1999c: 1). Zur Rezeption von Schmitts *Begriff des Politischen* im angelsächsischen Bereich siehe Habermas (1987).

³⁴⁶ Um die Konflikthaftigkeit gesellschaftlicher und politischer Verhältnisse gegenüber stärker konsenszentrierten Politikauffassungen hervorzuheben – so wird hier die These gegenüber Mouffe vertreten –, bedarf es allerdings nicht des Rückgriffs auf die Freund-Feind-Theorie, wie sie von Schmitt in Folge seiner Kritik am Liberalismus und der Negierung des Parlamentarismus als dem politisch institutionalisierten demokratischen Beratungsorgan formuliert wurde (siehe hierzu ausführlich ‚Kritik der Öffentlichkeit als Herrschaftssphäre‘ im Kapitel über *moderne Öffentlichkeitstheorien* II.).

³⁴⁷ Gegenüber den deliberativen Demokratietheorien plädiert Mouffe dementsprechend für ein ‚agonistisches Modell der Demokratie‘ (vgl. dazu Mouffe 2000: 80ff.). Ihre Unterscheidung von ‚Antagonismus‘ und ‚Agonismus‘ ist allerdings äußerst fragwürdig, da *Antagonismus* lediglich ein Gegensatz, ein Widerspruch oder eine Gegnerschaft meint, während *Agonismus* ein Kampf um Leben und Tod, ein ‚Todeskampf‘ beschreibt.

³⁴⁸ Dieses Anliegen verfolgt Habermas mit seiner Theorie deliberativer Politik (dazu FuG, DdR).

of modern democracy and the fundamental tension between the logic of democracy and the logic of liberalism” (Mouffe 2000: 93). In ihrer Befürwortung einer agonistischen anstatt einer deliberativen Ausrichtung von Demokratie spricht sich Mouffe hingegen dafür aus, das Spannungsverhältnis zwischen der demokratischen Logik der Volkssouveränität und der liberalen Logik der Individualrechte nicht auflösen zu wollen, wie dies etwa von Habermas intendiert ist (vgl. DdR 133ff.)³⁴⁹, sondern vielmehr den inneren Widerspruch anzuerkennen, „so that it can be negotiated in a way that does not destroy the basis of political association“ (Mouffe 1999c: 5). Ihrer Auffassung nach kann es als eine Hauptaufgabe liberal-demokratischer Gesellschaften angesehen werden, eine demokratische Form der Gemeinschaftlichkeit zu finden, welche Raum habe für etwas, dass sie als „conflictual pluralism“ oder „conflictual consensus“ bezeichnet (vgl. ebd. 4f.).

Mouffe verweist darauf, dass sie keinen ‚left-wing-Schmittism‘ anstrebe, der den Widerspruch zwischen Liberalismus und Demokratie zementiert, um in der Schlussfolgerung zur Aufhebung liberaler Prinzipien zu gelangen. Trotz ihres nachdrücklichen Bezuges auf Schmitt unterscheidet sie explizit zwischen dem Feind (‚enemy‘) und dem Gegner (‚adversary‘): „The adversary is in a certain sense an enemy, but a legitimate enemy with whom there exists a common ground. Adversaries fight against each other, but they do not put into question the legitimacy of their respective positions. They share a common allegiance to the ethico-political principles of liberal democracy“ (ebd. 4). Außerdem erkennt Mouffe den Pluralismus moderner Gesellschaften geradezu als konstitutiv für diese an, wie bereits in ihrer Darlegung radikaler und pluraler Demokratie herausgestellt wurde.

In ihrem Plädoyer für eine agonistische Demokratietheorie gegenüber einer deliberativen Variante bezeichnet Mouffe den Unterschied zwischen Antagonismus und Agonismus folgendermaßen: „*Antagonism* is struggle between enemies, *agonism* is struggle between adversaries“ (Mouffe 2000: 102f.). Weder eine rechtskonservative Politiktheorie à la Schmitt noch der gängige Liberalismus kenne eine agonistische Position, denn während in der einen Theorie das Freund-Feind-Verhältnis den Politikbegriff kennzeichne, sei die andere Theorievariante durch Konkurrenz, d.h. durch *Wettkampf* charakterisiert. Der Antagonismus zwischen Freund und Feind kennt nichts Gemeinsames, sondern nur die totale Opposition und die Entscheidung des

³⁴⁹ Siehe dazu ausführlich den Abschnitt über ‚prozedurale Demokratietheorien‘ im vorherigen Kapitel.

Konfliktes in Sieg und Niederlage. Der Liberalismus wiederum hätte, um diese totale Kampfes- und Entscheidungssituation zu umgehen, versucht, Konflikte zu reduzieren auf „conflict of interests, to be managed through negotiation – as in the model of interest-group pluralism – or visualized as resolvable through rational deliberation thanks to the adoption of an impartial standpoint, as in the deliberative model“ (Mouffe 1999c: 5).³⁵⁰

Mouffe macht ihre eigene Auffassung eines demokratischen Agonismus in Abgrenzung zur vorherrschenden liberalen Auffassung daran deutlich, dass sie betont, der Liberalismus hätte bislang Opponenten im Sinne eines Gegners („adversary“) nicht gekannt, denn er betrachte sie entweder als Konkurrenten oder Diskussionspartner. In ihrem Anliegen ‚to redefine liberalism‘ und dem Plädoyer eines ‚return of the political‘ (vgl. Mouffe 1993) teilt sie die Ansicht Schmitts, dass der Liberalismus in seinen konzeptionellen Ausarbeitungen nur zwischen Ökonomie und Ethik schwanken könne, da er einen Begriff des Politischen nicht kenne, d.h. das Wesentliche des Politischen – nämlich den Konflikt, verleugne. Mouffe verneint damit die Möglichkeit, dass entgegengesetzte Ansichten von Kontrahenten über gemeinsames Argumentieren, über eine demokratische Deliberation gelöst werden können und erkennt in dieser Hinsicht deutlich die Politikauffassung Schmitts an, dass sich das Politische wesentlich als Konflikt definiere.

Trotz ihrer grundsätzlichen Kritik am Liberalismus betont Mouffe wiederum, dass es nicht in ihrem Sinne sei, den Liberalismus *in toto* zu verwerfen (vgl. Mouffe 1999c: 4). Problematisch sei jedoch, dass der Liberalismus in seiner jeweiligen theoretischen Ausgestaltung kaum in der Lage sei, die kollektive Dimension des sozialen Lebens als konstitutiv zu begreifen sowie mit seiner Privilegierung der Rationalität und des Individualismus die Unauslöschlichkeit von gesellschaftlichen Konflikten ignoriere und der Vernunft eine zu große Bestimmtheit zuspreche, d.h. die Grenzen der Vernunft nicht anerkenne. Diese Kritikpunkte der Defizite liberaler Theorie werden auch von Walzer nachdrücklich benannt und gleichzeitig versucht, in einem kommunitaristisch ausgerichteten Reformprogramm den mangelnden Aspekten mehr Gewicht zu verleihen.

³⁵⁰ Hier teilt Mouffe die Auffassung Schmitts aus seiner Schrift über den *Begriff des Politischen* (1996). Schmitt schreibt dazu: „Der Liberalismus hat in einem für ihn typischen [...] Dilemma von Geist und Ökonomie den Feind von der Geschäftsseite her in einen Konkurrenten, von der Geistesseite her in einen Diskussionsgegner aufzulösen versucht. Im Bereich der Ökonomie gibt es allerdings keine Feinde, sondern nur Konkurrenten, in einer restlos moralisierten und ethisierten Welt vielleicht

1.2 Politische Praxis und soziale Ungleichheit

In seinem Reformprogramm des Kommunitarismus vertritt Walzer die These, „dass der Liberalismus in seinen heute üblichen Varianten eine unzulängliche Theorie und eine untaugliche politische Praxis ist“ (Walzer 1999: 8) und zwar aus folgenden Gründen: Erstens, weil der Wert unfreiwilliger und freiwilliger Assoziationen von der liberalen Theorie selten anerkannt werde, stattdessen mit der Betonung individueller Freiheit kollektive Verbindungen nur als Beschränkung und Zwang empfunden werden. Walzer versucht dagegen eine Konzeption von Gleichheit zu verteidigen, die Menschen als Angehörigen von Gruppen Rechnung trägt (vgl. ebd. 38). Zweitens, weil die von der liberalen Theorie unter dem Label der ‚Deliberation‘ favorisierten Arten rationaler Analyse und überlegter Diskussion selbst dann, wenn sie zu egalitären Schlussfolgerungen führten, die eigentliche Erfahrung der Ungleichheit und den Kampf gegen sie selten erfolgreich angingen (vgl. ebd. 8f.). Und drittens, weil man sich den Sozialstrukturen und politischen Ordnungen, von denen die Ungleichheit aufrechterhalten werde, nicht aktiv widersetzen könne, ohne so etwas wie leidenschaftliche Energie und Engagement aufzubringen (vgl. ebd. 9).

Walzer stellt auf der Basis dieser Kritik den liberalen Politikauffassungen – speziell den prozeduralen Entwürfen einer deliberativen Demokratie –, die über die eigentlichen politischen Belange und politischen Tätigkeiten der Menschen hinweggingen, eine Liste *nicht-deliberativer* Aktivitäten politischer Praxis gegenüber, die eine demokratische Politik benötige. Die Aufzählung nicht-deliberativer politischer Tätigkeiten reicht dabei von politischer Bildungs- und Organisationsarbeit, Mobilisierung und Demonstration, politischer Stellungnahmen bis hin zum Lobbyismus und politischer Kampagnenarbeit, Wählen, Regieren, Spendeneinwerbung und ‚politischer Kleinarbeit‘, wie Briefe eintüten oder Flugblätter verteilen (vgl. ebd. 42ff.). Walzer geht selbst so weit, Korruption in seine Liste nicht-deliberativer politischer Tätigkeiten aufzunehmen (vgl. ebd. 52f.). Außerdem führt er politische Debatten und Verhandlungen als Tätigkeiten auf, jedoch nicht im Sinne vernünftigen Abwägens, sondern verstanden als reine Interessenaushandlung. Anhand der Auflistung ist erkennbar, dass Walzer solche Tätigkeiten aufzählt, wie sie in der politischen Praxis, im alltäglichen Leben politisch aktiver Menschen vorzufinden sind. Er lehnt dabei ein stärker normatives Verständnis von Politik ab, d.h. er entwickelt keinen Begriff da-

nur noch Diskussionsgegner“ (Schmitt 1996: 28).

von, wie Politik alternativ sein sollte, beispielsweise verbunden mit dem Anspruch, korruptes Verhalten zu verhindern.³⁵¹

Deliberation würde Walzer insofern nicht auf die Liste politischer Aktivitäten setzen, da in den geläufigen, d.h. prozeduralen Konzeptionen deliberativer Demokratie die Auffassung vertreten werde, Politik sei analog einer gerichtlichen Urteilsfindung organisierbar, welche auf ein ‚Verdikt‘ als Ergebnis des Deliberationsprozesses abziele.³⁵² Walzer ist überzeugt davon, dass es im Politischen kein solches gerechtes Prozessergebnis geben könne, das Geschworene und Richter im gerichtlichen Verfahren versuchten, mit vereinten Kräften zu finden (vgl. ebd. 56). Die einfache Übertragung juristischer Verfahrensprozesse und der Urteilsfindung auf das politische Leben und Handeln sei gerade deshalb nicht möglich, weil der politische Bereich konflikthaft sei und KontrahentInnen mit verschiedensten Meinungen aufeinander treffen. Im Gegensatz zu Mouffe betont Walzer allerdings, dass man nicht Schmitts Politikauffassung teilen müsse, um zu erkennen, „dass verschiedene Interessen und ideologische Verpflichtungen in vielen Fällen unversöhnlich sind“ (ebd.).

Aufgrund dieser Konflikthaftigkeit seien wenige politische Entscheidungen echte ‚Verdikte‘ im eigentlichen Wortsinne. Politische Konfliktparteien verhandelten zwar miteinander und versöhnten sich auch meist mit Zustandekommen der Einigung, doch in der Regel bleibe bei den Beteiligten das Gefühl zurück, dass in dem Verhandlungsprozess etwas auf der Strecke geblieben sei. Außerdem seien dauerhafte Lösungen im politischen Leben selten, denn politische Leidenschaften und anfängliches Engagement für eine Sache verblassten, Männer und Frauen lösten sich von bestimmten Verpflichtungen und ursprünglich vereinte Interessengruppen bildeten neue Gruppierungen. „Die Welt ändert sich“ (ebd. 57), wie Walzer lakonisch schreibt.

³⁵¹ In einem Interview mit Walzer erwidern Claudia Althaus und Martin Hartmann auf seine Kritik an den deliberativen Demokratietheorien, dass Habermas in seiner prozeduralen Theorie deliberativer Demokratie soziale Ungleichheit und Ungerechtigkeit nicht leugne, sondern es ihm vielmehr um eine „Rekonstruktion derjenigen normativen Elemente [ginge], die uns in die Lage versetzten, diese negative Realität zu kritisieren“ (Althaus/Hartmann 1999: 144). In seiner Ablehnung eines normativen, universalistischen Verständnisses von Politik ermangelt es Walzers eigenem Theorieansatz meist an einem kritischen Maßstab, an dem die gesellschaftlichen Verhältnisse gemessen werden können, was dazu führt, dass er in einer Beschreibung des *status quo* verhaftet bleibt. Siehe dazu den Abschnitt über *kontextbezogene Demokratie* im Kapitel über *moderne Demokratietheorien* (III.).

³⁵² Walzer hat bei seiner Kritik wohl vor allem die ‚Citizenjuries‘, wie sie von Fishkin vorgeschlagen und initiiert wurden, im Blick (vgl. Walzer 1999: 64). Seine Bedenken richten sich allerdings sowohl gegen die Identifizierung des demokratischen Beratungsprozesses mit dem Vorgang philosophischer Wahrheitssuche als auch der Juristifizierung des Politischen, wie sie derzeit durch die zunehmende politische Entscheidungsmacht des Obersten Gerichtshofes in den USA vonstatten geht (vgl. dazu

Es sind jedoch gerade die Argumente, die Walzer gegen die Deliberation oder eine Unmöglichkeit der Deliberation im politischen Bereich ins Felde führt, die zum Nachdenken anregen, ob in den kritischen Einwänden nicht gleichzeitig Begründungen zu finden sind, die geradezu dafür sprechen, der Deliberation eine größere Chance im politischen Leben einzuräumen, als dies bislang der Fall ist. Walzer schlussfolgert selbst angesichts der Unzufriedenheit der Beteiligten an kompromisshaften Verhandlungsergebnissen, dass sich die Diskussionsteilnehmenden gerne das Recht vorbehielten, „die Diskussion wieder zu eröffnen, sobald ihnen die Umstände gewogener erscheinen“ (ebd. 56). Möglicherweise trete auch der Fall ein, dass die Ergebnisse und Entscheidungen aufgrund unterschiedlicher Gründe überholt sind, sei es angesichts neuer Erkenntnisprozesse, oder weil andere Interessen und gesellschaftliche Bedingungen vorliegen. Weiterhin führt Walzer an, dass, obwohl sich alles permanent ändere, manche tiefgreifenden Meinungsverschiedenheiten erstaunlich hartnäckig vorhanden blieben. „Die Politik“, formuliert Walzer, „besteht also in der endlosen Wiederaufnahme dieser Meinungsverschiedenheiten und Konflikte“ (ebd. 57). Allerdings seien in diesem Kampf die KontrahentInnen darauf ausgerichtet, so viele vorläufige Siege zu erringen wie möglich.

Walzer wirft nun trotz seiner Ablehnung deliberativer Demokratietheorien selbst die Frage auf, ob nicht all das dazu führen sollte, dass wir wenigstens damit anfangen, die ‚bestmöglichen‘ Argumentationen zu erarbeiten (vgl. ebd.). Er macht quasi Zugeständnisse an die Möglichkeiten demokratischer Beratung, jedoch mit der Modifikation, dass der Austausch des besseren Arguments nicht an die gegenseitige Anerkennung der Vernunft geknüpft sein solle, sondern an die Anerkennung der Anderen in dem Sinne, diese „nicht bloß als Individuen [anzuerkennen], die in genau derselben Weise vernünftig sind, wie wir selbst, sondern als Angehörige von Gruppen, die Überzeugungen und Interessen haben, welche ihnen ebensoviel bedeuten, wie unsere Überzeugungen und Interessen uns bedeuten“ (ebd. 57f.).

Trotz der Zugeständnisse gibt es jedoch noch einen weiteren Grund, warum Walzer Deliberation *nicht* auf seine Liste politischer Aktivitäten setzen würde. Ist die erste Begründung darin zu sehen, dass die Deliberation und die damit angestrebte Konsensfindung die Dauerhaftigkeit von politischen Konflikten nicht beachte, so kritisiert Walzer zweitens, dass die Theorien über Deliberation soziale Ungleichheit

leugneten (vgl. ebd. 58). Deliberative Demokratietheorien seien zwar in ihrem normativen Anspruch egalitaristische Theorien, denn sie setzten „die Gleichheit der Männer und Frauen, die miteinander sprechen und beraten, voraus“ (ebd. 59) und rechtfertigten auf dieser Grundlage die egalitaristischen Entscheidungen.³⁵³ Walzer hält diesen Konzeptionen der Deliberation allerdings gerade deshalb vor, *Theorien* über Politik zu sein, da „ihre idealisierten Diskussionen wohl kaum in irgendeiner tatsächlich existierenden politischen Ordnung realisiert werden oder wirksam werden können“ (ebd.).³⁵⁴ Vor allem nicht in einer marktwirtschaftlich strukturierten bürgerlich-liberalen Demokratie, ließe sich hinzufügen, die auf sozialer Ungleichheit basiert. Walzer argumentiert dementsprechend, dass er keine Möglichkeit sehe, „den unablässig erneuten Kampf um Beseitigung von Ungleichheit durch einen deliberativen Prozess zu ersetzen“ (ebd.).

Angesichts Walzers kritischer, aber auch widersprüchlicher Haltung gegenüber den Konzeptionen deliberativer Demokratie – der Ablehnung einer Privilegierung der Deliberation gegenüber anderen politischen Tätigkeiten und der Kritik an der Missachtung gesellschaftlicher Ungleichheit einerseits sowie der Anerkennung der Notwendigkeit demokratischer Beratung andererseits – lässt sich fragen, welche Maßstäbe an eine Konzeption demokratischer Beratung angelegt werden können, und wo die Grenzen der Deliberation zu finden sind. Geht es darum, den Kampf um die Beseitigung sozialer Ungleichheit durch einen deliberativen Prozess zu ersetzen, wie Walzer schreibt, oder stellt demokratische Beratung lediglich eine Möglichkeit der Konfliktlösung neben anderen dar?

Im Anschluss an die kritischen Einwände gegenüber Theorien deliberativer Demokratie wird nun eine Konzeption demokratischer Beratung vorgestellt, die in ihrer

³⁵³ Meist wird etwa Rawls' Theorie der Gerechtigkeit und sein Entwurf eines politischen Liberalismus derart verstanden, dass Gleichheit angestrebt und nicht vorausgesetzt werde. Will Kymlicka weist jedoch darauf hin, dass Rawls nicht argumentiere, „dass sich eine bestimmte Gleichheitskonzeption aus der Idee des hypothetischen Vertrages herleite“, vielmehr sei „der hypothetische Vertrag eine Art der Verkörperung einer bestimmten Gleichheitskonzeption und eine Entwicklung ihrer Konsequenzen für die gerechte Gestaltung gesellschaftlicher Institutionen“ (Kymlicka 1996: 68). Um eine Situation der Gleichheit als Voraussetzung herzustellen, entwickelt Rawls die Konstruktion des ‚Urzustandes‘. In diesem Urzustand befinden sich die Menschen hinter einem ‚Schleier des Nichtwissens‘, derart, dass „niemand seine Stellung in der Gesellschaft kennt, seine Klasse oder seinen Status, ebenso wenig sein Los bei der Verteilung natürlicher Gaben wie Intelligenz oder Körperkraft. Ich nehme sogar an, dass die Beteiligten ihre Vorstellung vom Guten und ihre besonderen psychologischen Neigungen nicht kennen. Die Grundsätze der Gerechtigkeit werden hinter einem Schleier des Nichtwissens festgelegt“ (Rawls 1975: 29).

³⁵⁴ Walzers Kritik an Rawls' hypothetischem Gesellschaftsvertrag oder Habermas' idealer Sprechsituation ist am besten in seinem Aufsatz *A Critique of Philosophical Conversation* (Walzer 1990) dargelegt.

Betrachtungsweise dort ansetzt, wo Konflikte zwischen Menschen auftreten, und ‚konkrete Beratung‘ als demokratische Umgangsweisen mit dauerhaften Konflikten vorsieht. Auf die Einwände von Mouffe und Walzer wird in einem Zwischenresümee noch einmal zusammenfassend einzugehen sein.

2. Eine Begründung deliberativer Politik

In den demokratietheoretischen Betrachtungsweisen, die von rein entscheidungszentrierten und ökonomistischen Demokratievorstellungen abrücken, werden tendenziell entweder die sozialen Voraussetzungen und partikularen Kontexte der Subjekte in den Mittelpunkt der Betrachtung gerückt – wie in den *kontextbezogenen Demokratietheorien* – oder man zentriert sich in der Theoriebildung auf abstrakte Prinzipien der Vernunft und verlagert die Volkssouveränität, d.h. die politische Beteiligung der Subjekte, auf demokratische Verfahren – wie in der *prozeduralistischen Demokratievariante*. Während die kontextbezogenen Demokratieansätze in ihrer Betonung demokratischer Selbstbestimmung die politische Beteiligung der Subjekte hervorheben, dabei aber den Aspekt demokratischer Beratung zu wenig beachten, zielen prozedurale Demokratietheorien auf eine Verbesserung des deliberativen politischen Meinungs- und Willensbildungsprozesses ab, sind jedoch weniger auf die Bedingungen politischer Partizipation als vielmehr auf die Verfahrensrationalität des politischen Prozedere bedacht.

Mit der deliberativen Demokratiekonzeption von Gutmann/Thompson wird gegenüber den bisher vorgestellten und diskutierten demokratietheoretischen Ansätzen eine Konzeption demokratischer Beratung verteidigt, die beides gewichtet: Deliberation *und* politische Partizipation. Gutmann/Thompson vertreten in ihrer Vorstellung deliberativer Politik einen stark partizipatorischen Ansatz, der in den rein prozeduralen Theorien der Deliberation vernachlässigt wird. Ihnen kommt es darauf an, eine Beziehung zwischen dem Handeln der Subjekte und den sozialen und politischen Kontexten herzustellen, in die die Menschen eingebunden sind. Sie machen deshalb die ‚konkrete Beratung‘ zwischen den Menschen zum Dreh- und Angelpunkt ihrer Theorie und liefern damit Ansatzpunkte für eine demokratische Form von Konfliktlösung. Um über einen prozeduralen Konzeption von Deliberation hinaus zu gelangen,

formulieren sie außerdem demokratietheoretische Prinzipien, die für demokratische Beratung unabdingbar sind.

2.1 ‚Konkrete Beratung‘ als Konfliktlösung

Wie bereits in dem Titel ihres Werkes *Democracy and Disagreement* (1996)³⁵⁵ zum Ausdruck kommt, beginnen Gutmann/Thompson ihre demokratietheoretische Analyse dort, wo Uneinigkeiten und konkrete moralische Konfliktfälle zwischen den Menschen vorliegen: „Along with a growing number of other political theorists, we call this conception deliberative democracy. The core idea is simple: when citizens or their representatives disagree morally, they should continue to reason together to reach mutually acceptable decisions” (Gutmann/Thompson 1996: 1).³⁵⁶ Entgegen anderer Konzeptionen deliberativer Demokratie, die sich stärker an der Rationalität und Legitimität demokratischer Verfahren orientieren oder Vorschläge hinsichtlich institutioneller Ausgestaltungen deliberativer Demokratie liefern, sehen Gutmann/Thompson ihren originären Beitrag deliberativer Politik darin, dort zu beginnen, wo eine ‚konkrete Deliberation‘ zwischen den Menschen ihren Ausgang nimmt (vgl. ebd.).

Sie wählen hierfür konkrete moralische Streitfälle aus, wie sie in der öffentlich-politischen Diskussion in den Vereinigten Staaten vorzufinden sind. Gutmann/Thompson vertreten die Ansicht, dass moralische Kontroversen in modernen pluralen Gesellschaften ein Hauptbestandteil öffentlicher Politik bilden.³⁵⁷ Die Gesetze und Urteile, die hinsichtlich unterschiedlichster Wertauffassungen kontinuierlich beschlossen und gefällt werden, bestimmen letztlich das gesamte Leben und Zusammenleben der Menschen in einem politischen Gemeinwesen, ohne dass die Diskussion über die jeweilige Problematik in der Gesellschaft selbst genügend Aufmerksamkeit erhält oder gar in eine hinreichende gemeinsame demokratische Beratung eingebunden sei. Der Zusammenhang von Politik und Moral veranlasste beide

³⁵⁵ In ihrem Buch über deliberative Demokratie liefern Gutmann/Thompson eine bemerkenswerte Darstellung von Beispielen deliberativer Praxis anhand konkreter moralischer und politischer Konfliktfälle (vgl. Gutmann/Thompson 1996).

³⁵⁶ Gutmann/Thompson begründen ihr Vorgehen, konkrete moralische Fragen und Auseinandersetzungen in den Vordergrund zu stellen, auch damit, dass die bisherigen Kontroversen der politischen Philosophie, etwa über die Grundannahmen vorherrschender Theorien, hinsichtlich der Lösung tatsächlicher politischer Fragen nicht weiterführten: „While philosophers dispute about theoretical foundations, citizens must decide moral issues“ (ebd. 5).

³⁵⁷ So betonen Gutmann/Thompson: „Deliberative democracy constructively embraces – without exalting – the moral conflict that underlies so much of contemporary democratic politics“ (Gut-

AutorInnen dazu, die Perspektive der kollektiven Deliberation über politische und moralische Uneinigkeiten in ihr demokratietheoretisches Programm aufzunehmen und diesem Aspekt eine entscheidende Rolle zuzuweisen (vgl. Gutmann/Thompson 2000: 161).

Moralische Konflikte, wie Gutmann/Thompson sie ihrer demokratietheoretischen Analyse zugrunde legen, beziehen sich auf aktuelle Fragen öffentlicher Politik, d.h. auf Problematiken sozialer Gerechtigkeit innerhalb großer politischer Themenbereiche wie Gesundheits-, Sozial- oder Umweltpolitik, wie auch auf konkrete dauerhafte gesellschaftliche Kontroversen, etwa um die Legalisierung von Sterbehilfe oder Abtreibungen (vgl. etwa ebd. 164). Diese Fragen sollten weder allein den Urteilen der Gerichte noch der Interessenpolitik einzelner Verbände vorbehalten sein, sondern sie bedürfen eines öffentlichen Forums, das in der Konzeption deliberativer Demokratie als „the land of middle democracy“ (Gutmann/Thompson 1996: 12) bezeichnet wird: „The forums of deliberation in middle democracy embrace virtually any settings in which citizens come together on a regular basis to reach collective decisions about public issues“ (ebd.). Dieses öffentliche Forum schließt etablierte politische Institutionen wie auch außerparlamentarische Organisationsformen („non-governmental institutions“) ein (vgl. ebd. 12f.).

Nach der Vorstellung ‚deliberativer Demokratie‘, wie sie hier zur Diskussion steht, sollten demokratische Institutionen und Verfahren grundsätzlich so gestaltet sein, dass sie die Menschen dazu ermutigten, an einer gemeinsamen öffentlichen Beratung teilzunehmen und eine geeignete Umgangsweise mit andauernden Konfliktfällen zu finden (vgl. Gutmann/Thompson 2000: 168). Mit ihrer Begründung deliberativer Demokratie vertreten Gutmann/Thompson einen stark partizipatorischen Ansatz, der auf die politische Beteiligung und kollektive Beratung der betroffenen und beteiligten Menschen setzt. Entgegen partizipatorischer Demokratieansätze, wie sie noch in den 1970er Jahren mit der Forderung nach stärker basisdemokratischen Formen der Mitbestimmung und Entscheidung konzipiert wurden, streben sie in ihrer Konzeption deliberativer Demokratie allerdings keine radikale Veränderung der formalen institutionalisierten Demokratie an. Sie halten an der repräsentativen Verfasstheit der bürgerlich-liberalen Demokratie fest, beanstanden jedoch, dass in vielerlei Hinsicht die liberale Demokratie, wie auch die sie bestimmende und vorherrschende Demokratie-

theorie, an dem Prozess der politischen Beteiligung der Menschen vorbeisteuere und so ein Legitimitätsdefizit sowie ein politisches Ungleichgewicht aufweise (vgl. dazu Macedo 1999: 3)³⁵⁸. Gutmann/Thompson wollen ihre Theorie deliberativer Demokratie nicht als bürgerschaftlichen Republikanismus im Rousseauschen Sinne verstanden wissen, denn sie sehen darin, ähnlich wie auch die kommunitaristischen Vertreter eines stark demokratischen Ansatzes, etwa Barber und Walzer, eine partizipatorische Überforderung der Beteiligten.³⁵⁹ Sie unterstützen trotz des partizipatorischen Anspruchs grundsätzlich eine repräsentativ-parlamentarische Form der Demokratie, jedoch mit der Betonung, „[that] persons should be treated not merely as objects of legislation, as passive subjects to be ruled, but as autonomous agents who take part in governance, directly or through their representatives, by presenting and responding to reasons that would justify the laws under which they must live together“ (Gutmann/Thompson 2000: 176).³⁶⁰

Ebenso wie die stärker prozeduralen Theorien der Deliberation liefern Gutmann/Thompson einen Gegenentwurf zu wirtschaftsliberalen, ökonomistischen Theorien der Demokratie: „*Democracy and Disagreement* represents not simply a democratic alternative to liberalism, but a deliberative alternative to those versions of democratic theory that flatten the landscape of politics into a low contest among interests and preferences“ (Macedo 1999: 5). Gutmann/Thompson weisen allerdings noch zwei weitere theoretische Demokratievarianten zurück, die ihrer Auffassung nach keine ausreichenden Antworten dafür bieten, moralische und politische Kontroversen adäquat auszutragen. Die eine theoretische Richtung der ‚*constitutional democracy*‘³⁶¹ sei bestrebt, moralische Fragen den alltäglichen politischen Auseinan-

³⁵⁸ Macedo hat einen Band *Essays on Democracy and Disagreement* mit Aufsätzen für und wider das Konzept ‘deliberativer Demokratie’ von Gutmann/Thompson herausgegeben (vgl. Macedo 1999). Er benennt zwei Gründe für die Befürwortung deliberativer Demokratie: Zum einen, dass moralische Kontroversen bspw. über Abtreibung, Rechte von Homosexuellen oder Sterbehilfe üblicherweise von Gerichten entschieden werden und den Betroffenen selten Mitsprache- und Beteiligungsrechte eingeräumt werden. Zum anderen führt er die generelle Einschränkung der politischen Agenda an, d.h., dass sowohl bestimmte Themen als auch Minderheiten und marginalisierte Gruppen aus dem öffentlichen Raum ausgeschlossen sind (vgl. ebd. 3f.). BefürworterInnen deliberativer Demokratie sprechen sich dagegen für eine Erweiterung der politischen Agenda und einem „inclusive model of democratic discourse“ (ebd. 4) aus.

³⁵⁹ Dementsprechend schreibt Gutmann: „Participatory Democracy not only takes too many meetings but also disrespects those people who would, quite reasonably, rather be represented than represent themselves“ (Gutmann 1996: 346).

³⁶⁰ Ursprünglich sollte die Institution des Parlaments der eigentliche Ort der politischen Beratung sein. Gegenwärtig verlagert sich die politische Beratung zunehmend in einen Arkanbereich politischer Ausschüsse und Kommissionen, die stärker der Regierung als dem Parlament zuarbeiten (vgl. etwa von Blumenthal 2003).

³⁶¹ Gutmann/Thompson betrachten die *Theorie der Gerechtigkeit* (1975) von Rawls als Beispiel ‚kon-

dersetzungen der Menschen zu entziehen und die Entscheidung elitären Institutionen zu übertragen. In der US-amerikanischen Debatte bezieht sich diese Auffassung ‚öffentlichen Vernunftgebrauchs‘ hauptsächlich auf die Entscheidungsfindung durch Gerichte, insbesondere den Obersten Gerichtshof. Das Problematische an dieser Auffassung politischer Konfliktlösung sei darin zu sehen, dass moralische Argumente und Kontroversen aus dem öffentlich-politischen Bereich herausgenommen werden, um sie auf die juristische Disziplin oder Expertenebene zu übertragen (vgl. dazu Gutmann/Thompson 1996: 33ff.).

Die andere theoretische Strömung, die Gutmann/Thompson als ‚*procedural democracy*‘³⁶² bezeichnen, mache den Fehler, die Möglichkeiten konkreter demokratischer Deliberation für die Lösung moralischer Unstimmigkeiten zu unterschätzen (vgl. ebd. 27ff.). Die VertreterInnen prozeduralistischer Demokratieansätze versuchten, moralische Streitigkeiten in der Weise einzuhegen, dass die Beteiligten zunächst grundlegenden Regeln und Prinzipien zustimmen sollten. Haben sich die Beteiligten erst einmal auf bestimmte Verfahrensregeln geeinigt, sollten innerhalb dieser Regeln politische Entscheidungen getroffen werden: „Once the rules are agreed to, politics can be allowed to operate as a realm of bargaining over policy preferences and interests“ (Macedo 1999: 6). An diesem prozeduralistischen Verständnis von Demokratie sei problematisch, so Gutmann/Thompson, dass es die den Verfahren inhärente substantiellen Werte ignoriere.³⁶³ Rein prozedurale Konzeptionen der Demokratie könnten nicht die Gerechtigkeit von Ergebnissen verbürgen, so die grundlegende Auffassung von beiden, und seien deshalb für die Lösung dauerhafter Konflikte unzureichend.³⁶⁴

Gegenüber dieser beiden demokratietheoretischen Ausrichtungen des politischen Liberalismus in Form des ‚Konstitutionalismus‘ oder des ‚Prozeduralismus‘ erhält der Vorschlag ‚konkreter Beratung‘ von Gutmann/Thompson dadurch seinen stärker

stitutioneller Demokratietheorie‘ (vgl. Gutmann/Thompson 1996: 33ff.).

³⁶² In Abgrenzung zu den hier als ‚prozedurale Demokratietheorien‘ zusammengefassten Theorieansätzen fassen Gutmann/Thompson die politische Theorie von Dahl als paradigmatischen Ansatz prozeduraler Demokratie auf (vgl. Gutmann/Thompson 1996: 27ff.).

³⁶³ Als Beispiel benennen Gutmann/Thompson etwa die Zuweisung einer Organtransplantation durch Losverfahren. Durch dieses Verfahren werde zwar garantiert, dass alle Bedürftige gleiche Chancen haben, gleichzeitig werde jedoch festgesetzt, dass etwa jüngere Menschen nicht bevorzugt behandelt werden (siehe dazu Macedo 1999: 6).

³⁶⁴ Siehe dazu ausführlich den Aufsatz *Deliberative Democracy beyond Process* (Gutmann/Thompson 2002: 153ff.).

partizipatorischen Charakter, dass sie die Menschen, die von den jeweiligen moralischen Kontroversen und politischen Problemen direkt oder indirekt betroffen sind, dazu ermutigen wollen, an einer gemeinsamen Diskussion und Beratung öffentlich teilzunehmen. Gutmann/Thompson sind davon überzeugt, dass gerade dann, wenn ein gemeinsames Einverständnis nicht auf einfache Weise erreicht werden kann, konkrete und kollektive Deliberation einen wichtigen Beitrag darstelle, eine politische Lösung auf demokratischem Wege zu finden.³⁶⁵

Sie lehnen deshalb nicht nur Rawls' Entwurf eines hypothetischen Gesellschaftsvertrages ab, der vorsieht, dass die Menschen hinter einem ‚Schleier des Nichtwissens‘ beraten und von ihren jeweiligen Identitäten abstrahieren sollen (vgl. Rawls 1975). Auch die Variante deliberativer Demokratie, wie sie Habermas in diskurstheoretischer Intention vorschlägt, entspricht nicht der Vorstellung ‚konkreter Beratung‘, wie Gutmann/Thompson sie anvisieren.³⁶⁶ Gutmann/Thompson gehen von einer Gesellschaft aus, in der Probleme wie rassistische oder sexuelle Diskriminierung tagtäglich anzutreffen sind und eine Lösung gefunden werden muss, wie man mit diesen gesellschaftlichen Problematiken konkret umgeht. So argumentieren sie: „Actual deliberation has an important advantage over hypothetical agreement: it encourages citizens to face up to their actual problems by listening to one another's moral claims rather than concluding (on the basis of only a thought experiment) that their fellow citizens *would* agree with them in all matters of justice if they were all living in an ideal society” (Gutmann/Thompson 1996: 16). Politische Konfliktfälle entstünden meist erst bei der Anwendung abstrakter Prinzipien in konkreten Fällen, deshalb helfe eine konstruierte Ursprungs- oder ideale Sprechsituation, in der die Menschen als moralisch und politisch Gleiche betrachtet werden, bei der Lösung dauerhafter Konfliktfälle nicht weiter (vgl. ebd. 17).

Gutmann/Thompson kommt es insbesondere darauf an, die marginalisierte Perspektive demokratischer Deliberation, und das bedeutet auch einer grundsätzlich gewalt-

³⁶⁵ Gutmann/Thompson erkennen an, dass Deliberation eine zwar notwendige Bedingung für moralische und politische Konfliktlösung darstelle, aber auch nicht immer hinreichend sei. So schreibt Gutmann: „Die politische Entscheidungsfindung kann nicht deliberativ sein in einer Gesellschaft, in der einige den Willen anderer systematisch kaufen oder manipulieren oder politische Institutionen dazu benutzen, ihren Willen von einer Beeinflussung durch Beratungsprozesse freizuhalten“ (Gutmann 1995: 299).

³⁶⁶ Gutmann lehnt das Diskursmodell der Deliberation, wie es von Habermas entworfen und gemeinhin als ‚das‘ Modell deliberativer Demokratie verstanden wird, deshalb ab, da es in erster Linie eine ‚Argumentationsregel‘ darstelle (vgl. Gutmann 1995: 299).

losen Konfliktlösung, wieder zu eröffnen und denkbar zu machen.³⁶⁷ Politiktheoretische Betrachtungsweisen, die Politik allein mit politischer Macht und Herrschaft identifizieren, lehnen sie ab (vgl. Gutmann/Thompson 2000: 175). Das bedeutet nicht, dass sie den politischen Bereich konfliktfrei denken und/oder gar von einer harmonischen Konsenssituation der konkreten Beratung ausgehen. Der demokratietheoretische Ansatz deliberativer Demokratie geht explizit von konkreten Streitfällen zwischen den Menschen, von Widersprüchen und Antagonismen in der Gesellschaft aus.³⁶⁸ Die Uneinigkeiten und Gegensätze sind jedoch bereits so weit zugespitzt, dass Beratung notwendig wird, d.h. es muss eine Übereinstimmung darüber vorhanden sein, gemeinsam zu beraten oder gar zu einer gemeinsamen Konfliktlösung zu gelangen.

Um darzulegen, dass nicht *alle* Konflikte deliberativ auflösbar sind, unterscheiden Gutmann/Thompson zwischen „deliberative and nondeliberative disagreement“ (Gutmann/Thompson 1996: 73ff.). Ob ein Konflikt deliberativ austragbar ist, hängt stark davon ab, wie die Beteiligten miteinander umgehen und bislang miteinander verfahren haben. „When a disagreement is not deliberative (for example, about a policy to legalize discrimination against blacks and women), citizens do not have any obligations of mutual respect toward their opponents. In deliberative disagreement (for example, about legalizing abortion), citizens should try to accommodate the moral convictions of their opponents to the greatest extent possible, without compromising their own moral convictions“ (ebd. 3).

Deliberative Demokratie basiert auf dem Prinzip der gegenseitigen Anerkennung und des vernünftigen Argumentierens, wobei der Maßstab der Vernunft selbst zum Beratungsgegenstand wird: „Deliberative Democracy involves reasoning about politics, and nothing has been more controversial in political philosophy than the nature of

³⁶⁷ Sie betonen ausdrücklich: „A deliberative perspective sometimes justifies bargaining, negotiation, force, and even violence. It is partly because moral arguments has so much unrealized potential in democratic politics that we believe it deserves more attention. Because its place in politics is so precarious, the need to find it a more secure home and to nourish its development is all the more pressing“ (Gutmann/Thompson 1996: 4).

³⁶⁸ Gutmann/Thompson legen zwar in ihrer Begründung deliberativer Demokratie moralische Konflikte als Betrachtungsgegenstand zugrunde, das bedeutet jedoch nicht, dass Deliberation generell nur auf moraltheoretische Fragen reduziert werden muss. Die moralischen Uneinigkeiten, die Gutmann/Thompson im Blick haben, beziehen sich meist auf öffentlich-politische Konfliktfälle und Fragen sozialer Gerechtigkeit: „Deep moral differences surface in debates between defenders and opponents of abortion, affirmative action, surrogate parenthood, capital punishment, universal health care, public and private school vouchers, unconditional and work-conditioned welfare, and many other issues of public policy“ (Gutmann/Thompson 2000: 164). Insbesondere Ian Shapiro wendet kritisch ein, dass moralische Fragen der gesellschaftlichen Interessen- und Machtpolitik ausgesetzt seien und

reason in politics“ (ebd. 2). Anstatt die Vernunft auf elitäre Institutionen zu übertragen oder an Verfahren zu binden, verorten Gutmann/Thompson die Fähigkeit des ‚öffentlichen Vernunftgebrauchs‘ in der wechselseitigen Beziehung zwischen den Menschen. Die Akzentuierung der Vernunft als wechselseitige Beziehung zwischen den Menschen führt zu den drei demokratietheoretischen Prinzipien und formalen Anforderungen – *Öffentlichkeit*, *Verantwortlichkeit* und *Reziprozität* –, die Gutmann/Thompson für eine Theorie deliberativer Demokratie nicht nur wohlüberlegt vorschlagen, sondern gleichermaßen grundsätzlich zur Diskussion stellen, d.h. einer konkreten Beratung zugänglich machen (vgl. Gutmann/Thompson 2000: 167).

2.2 Demokratietheoretische Prinzipien der Deliberation

Gutmann/Thompson räumen ein, dass auch ihre demokratietheoretische Konzeption der Deliberation, ebenso wie alle anderen Demokratietheorien, nicht voraussetzungslos ist. Entgegen Theorien, die sich entweder auf rein substantielle Prinzipien oder rein verfahrenstechnische Prinzipien berufen, basiere die Konzeption der konkreten Beratung sowohl auf einem Kanon substantieller Grundsätze, die nicht mit guten Gründen zurückgewiesen werden können oder für Beratung unabdingbar sind, als auch auf einem Kanon von Verfahrensgrundsätzen (vgl. Gutmann 1995: 299).

Gutmann/Thompson argumentieren, dass Deliberation ein Weg sei, Begründungen anzuerkennen, die weder rein prozedural – „because the majority favors it“ – noch rein substantiell sind – „because it is a human right“ (Gutmann/Thompson 2000: 161). Entgegen rein prozeduraler Ansätze der Deliberation legen sie Wert darauf, die substantiellen Werte, die Deliberation begründen, offen zulegen und sie somit hinterfragbar, d.h. zum Gegenstand gemeinsamer Beratung zu machen (vgl. ebd. 166)³⁶⁹: „A full theory of deliberative democracy includes both substantive and procedural principles, denies that either are morally neutral“ (ebd. 163). Der Hauptaspekt, der die Theorie deliberativer Demokratie von anderen Theorien unterscheidet, ist wohl darin zu sehen, dass Gutmann/Thompson ihre eigene Theorie und die ihr zugrunde

nicht ungeachtet politischer Machtverhältnisse betrachtet werden könnten (vgl. Shapiro 1999: 28ff.).

³⁶⁹ Manche deliberativen Demokratieentwürfe sind prozedurale Theorien, wie bereits gezeigt wurde: „But like most other pure proceduralists, these deliberative democrats build substantive values into the conditions that define adequate deliberation. On our view, these values, including the value of the practice of deliberation itself, should be made explicit, and subject to deliberative challenge“ (Gutmann/Thompson 2000: 166). Gutmann/Thompson benennen drei substantielle Prinzipien der Deliberation: „basic liberty, basic opportunity and fair opportunity“ (Gutmann/Thompson 1996: 8).

liegenden Prinzipien explizit der Diskussion aussetzen.³⁷⁰ Bei der Theorie deliberativer Demokratie handelt es sich um ein dynamisches Konzept, das von einer weiteren gemeinsamen Beratung abhängig ist: „Deliberation is an ongoing process, producing results that in a deep sense are always provisional“ (Gutmann/Thompson 1996: 9).

Die Prinzipien deliberativer Demokratie, die Gutmann/Thompson aufstellen, unterscheiden sich in einem signifikanten Aspekt von anderen theoretischen Prinzipien, sie sind moralisch und politisch vorläufig und somit jederzeit revidierbar: „[they] can be challenged and changed over time in response to new philosophical insights, empirical evidence, or interpretations of both the insights and evidence“ (Gutmann/Thompson 2000: 171f.). Zwar würden andere Theorien auch die Möglichkeit der Revidierbarkeit vorsehen, etwa durch die Methode der Falsifikation oder einfach aufgrund intellektueller Aufgeschlossenheit. „But the provisional stance that deliberative democracy takes forward its own claims is integral to the theory, and supports the means for fundamental change in the content of the theory itself“ (ebd. 172).

Entscheidend für die Theorie konkreter Beratung ist insbesondere das Prinzip der *Öffentlichkeit* („publicity“), d.h. jedes vernünftige wohlbegründete Argument findet Eingang in den politischen Beratungs- und Entscheidungsfindungsprozess: „The principle of publicity requires that reason-giving be public in order that it be mutually justifiable“ (ebd. 169). Nicht nur das liberale Toleranzgebot, auch die Beschränkung der politischen Freiheit auf negative Freiheitsrechte greift Gutmann/Thompson zufolge für eine Demokratietheorie, die sich den Konfliktfällen zwischen den Menschen stellt und auf partizipatorische Öffentlichkeit abzielt, zu kurz. Die traditionelle liberale Auffassung, dass der Staat den Individuen die Freiheit lässt, mit ihrem Leben zu tun, was ihnen beliebt, solange sie keinem anderen Schaden zufügen, ist in vielen moralischen und politischen Streitfällen unzureichend. Die Reduzierung der Überzeugungen und Wertauffassungen der Menschen auf ihr Privatinteressen übersieht, dass es fundamentale Konfliktfälle gibt, welche das Zusammenleben der Menschen, d.h. ihren gemeinsamen Umgang miteinander betreffen. Diesbezüglich setzen Gut-

³⁷⁰ So schreiben Gutmann/Thompson ausdrücklich: “Deliberative democracy is different from other theories because it contains within itself not only the means of its own correction but also the possibility of its own fundamental revision” (Gutmann/Thompson 2000: 179).

mann/Thompson auf eine kollektive Beratung über die jeweils begründeten Sichtweisen in geeigneten *öffentlichen Foren*.³⁷¹

Deliberation ermuntere die Menschen mit gegensätzlichen Ansichten dazu, „den Gesichtspunkt des anderen zu verstehen, ihre moralischen Meinungsverschiedenheiten zu minimieren und nach gemeinsamen Ausgangspunkten zu suchen“ (Gutmann 1995: 298). Das bedeutet, Deliberation fängt mit „der Öffnung der Politik für ein Spektrum vernünftiger Auseinandersetzungen an, das von einer weniger auf Beratung orientierten Politik eingeschränkt wird“ (ebd.).

Deliberation kann aber bisweilen auch dazu führen, Konfliktfälle in der Politik zu verschärfen, indem zuvor verschlossene Argumentationsforen geöffnet und jedem vernünftig begründeten Argument Eingang in den politischen Prozess gewährt, d.h. *allen* der Zugang zu beratenden Foren eröffnet wird. Diese Offenheit der Politik sei zwar ein moralischer Vorteil, so Gutmann, aber üblicherweise den Parteien an der Macht nicht willkommen (vgl. ebd.), was nicht davon abhalten sollte, diese Perspektive zu verteidigen. „Public Power belongs to us all and is exercised over us all, and we should exercise it together based on reasons and arguments we can share in spite of our differences“ (Macedo 1999: 8).

Auch der Vorläufigkeitscharakter der Theorie der Deliberation resultiert aus dem Prinzip der Öffentlichkeit und des spezifischen Verständnisses eines ‚öffentlichen Vernunftgebrauchs‘. Angesichts der gegenwärtigen Grenzen unserer Vernunft ist für Gutmann/Thompson Deliberation „die am besten gerechtfertigte Methode zur Erzielung einer vorläufigen [...] und öffentlich herbeigeführten Lösung (Gutmann 1995: 300). So betont Gutmann, dass Deliberation bei Fragen, welche die Vernunft momentan nicht zu klären vermag, wenigstens zu einer provisorischen, wenn auch unvollkommenen Lösung führen kann (vgl. ebd. 298).³⁷² Deliberation ist jedoch nicht

³⁷¹ Im Gegensatz dazu mache es die Abwesenheit von öffentlichen beratenden Foren unwahrscheinlich, dass sich ein gegenseitiger Respekt für vernünftig begründete Differenzen einstelle, denn individuelles und isoliertes Abwägen führe nur selten dazu, dass wir auf gegensätzliche Sichtweisen anderer Menschen aufmerksam werden (vgl. Gutmann 1995: 298f.). Erst öffentliche Foren ermöglichten den gemeinsamen Austausch differenzierter Positionen, und sie erhöhten die Chance, dass der Grund des Konflikts – bspw. in Form eines Missverständnisses oder des Mangels an Informationen – zu Tage tritt.

³⁷² Zu den Grenzen der Vernunft schreibt Gutmann: „Oft wissen wir nicht, worin der genaue Grund dafür besteht, dass der Konflikt gegenwärtig unversöhnlich ist, ob uns im Moment potentiell wichtige Informationen oder die geeigneten Denkmittel fehlen“ (ebd. 295). Den genauen Grund zu kennen, sei aber für die Theorie der Deliberation nicht notwendigerweise erforderlich. Es komme vielmehr darauf an, zu erkennen, dass zur Zeit „uns wenigstens epistemische Schranken daran [hindern], für einige wichtige Streitfragen der politischen Moral eine eindeutige vernünftig begründete Lösung zu finden“ (ebd.).

rein spekulativ, sondern auf eine kollektive Entscheidungsfindung gerichtet: „Guided by reciprocity and its fellow principles, the practice of deliberation is an ongoing activity of mutual reason-giving, punctuated by collectively binding decisions” (Gutmann/Thompson 2000: 168).

Während Öffentlichkeit eine erforderliche Bedingung deliberativer Politik bildet und das Prinzip der ‚Reziprozität‘ sich mit der vernünftigen Begründung von Argumenten beschäftigt, wie gleich noch zu zeigen sein wird, beleuchtet das Prinzip der *Verantwortlichkeit* („accountability“) das Verhältnis zwischen RepräsentantInnen und Repräsentierten bezüglich der zu treffenden Entscheidungen: „The principle of accountability specifies that officials who make decisions on behalf of other people [...] should be accountable to those people“ (ebd. 169).³⁷³

Dieses Prinzip stellt die Bedingung dafür dar, dass selbst bei der Findung von vorläufigen Lösungen keiner von der Verantwortung entbunden wird, „die Kontroverse hier und jetzt so gut wie möglich zu lösen, wenn auch nicht ein für allemal“ (Gutmann 1995: 300). So sind fundamentale Konfliktfälle vorstellbar, die eines Tages vom Maßstab der Vernunft, d.h. in einer öffentlichen Diskussion eindeutig geklärt werden können und bei deren Lösung die potentielle Ungerechtigkeit deliberativer Lösungen erkennbar werden würde, die jedoch unter den derzeit bekannten Gesichtspunkten als vernünftig begründbar sind (vgl. ebd.). Dies sei jedoch kein Einspruch gegen deliberative Konfliktlösungsformen, so Gutmann, sondern würde gerade die Verantwortlichkeit der Lösungsfindung und die Vorläufigkeitsregel bestätigen.

Ein entscheidendes Prinzip in Hinblick auf den umstrittenen Maßstab der Vernunft stellt für eine Theorie der Deliberation vor allem das Prinzip der *Reziprozität* („reciprocity“) dar: „When citizens reason reciprocally, they seek fair terms of social cooperation for their own sake; they try to find mutually acceptable ways of resolving moral disagreements” (Gutmann/Thompson 1996: 2).³⁷⁴ Gutmann/Thompson betrachten Deliberation, im Sinne eines ‚respektvollen‘ Austauschs von Argumenten, als angemessenste Form des Umgangs mit dauerhaften Konflikten.

³⁷³ Mit ‚RepräsentantInnen‘ sind hier generell „angemessen autorisierte und rechenschaftspflichtige Entscheidungsträger“ (ebd. 299) gemeint. Ebenso bezieht sich der Begriff der ‚Repräsentierten‘ nicht nur auf StaatsbürgerInnen und Wahlberechtigte, sondern ist weiter gefasst (vgl. Gutmann/Thompson 2001: 169). Verantwortliche politische Entscheidungen sind heutzutage in zunehmender Weise nicht mehr auf die Begrenztheit eines Nationalstaates oder des Staatsbürgertums bezogen, sondern müssen sich in ihren Auswirkungen vor den jeweils betroffenen Menschen rechtfertigen.

³⁷⁴ Die gegenseitige Kooperation resultiert dabei weder aus einer altruistischen noch nutzenmaximierenden Haltung, sondern „it can be seen in the difference between acting in one’s self-interest [...] and acting fairly” (Gutmann/Thompson 1996: 2).

Zwar existierten neben Deliberation auch andere Varianten der Konfliktlösung, wie etwa Gewaltandrohung oder Interessenausgleich, doch müsse man sich darüber im Klaren sein, dass die Umgangsweisen mit Konflikten entscheidend sind für die Stabilität einer Demokratie.³⁷⁵ Eine wechselseitige Anerkennung durch Respekt und vernünftiges Argumentieren geht deshalb ihrer Ansicht nach über ein liberales Toleranzangebot hinaus: „Mutual respect goes beyond toleration, for it insists on the value of keeping open the channels of continued interaction and conversation with those with whom one disagrees, in the hope of eventually arriving at improved understandings and closer agreement“ (Macedo 1999: 9; vgl. dazu Gutmann/Thompson 1996: 79f.). Während ‚Toleranz‘ bedeute, ein weites Spektrum von Meinungen zu akzeptieren, solange von ihnen keine Bedrohung oder Schädigung anderer Menschen ausgehe, ist der ‚Respekt‘ hinsichtlich der Akzeptanz von Meinungen viel wählerischer und anspruchsvoller. So schreibt Gutmann: „Gegenseitiger Respekt erfordert die Bereitschaft und Fähigkeit, Meinungsverschiedenheiten zu artikulieren, unsere Meinungen vor Leuten zu vertreten, die sie nicht teilen, den Unterschied zwischen achtenswerten und verachtenswerten Meinungsverschiedenheiten zu erkennen, und er erfordert die Bereitschaft, die eigene Meinung angesichts begründeter Kritik zu ändern“ (Gutmann 1993: 145).³⁷⁶

Gutmann/Thompson sprechen sich für einen respektvollen Umgang aus, „der allen vernünftig begründeten Meinungen gebührt, ohne zu unterstellen, dass die vorläufige Lösung eines fundamentalen moralischen Konflikts in ihrem Prinzip oder Resultat politisch neutral sein könne“ (Gutmann 1995: 298). Entgegen demokratietheoretischen Ansätzen, die auf eine Neutralität des Verfahrens setzen, plädieren sie dafür, dass Menschen mit ihren jeweiligen partikularen Hintergrundbedingungen – als Frauen, Männer, Angehörige unterschiedlicher Kulturen, Religionen etc. – in den gemeinsamen Austausch von gegensätzlichen, aber wohlbegründeten Argumenten eintreten sollen. Wenn Menschen in dieser Weise respektvoll miteinander umgehen, seien sie für die Möglichkeit offen, „ihre Auffassungen angesichts unabweislicher Einwände zu revidieren, und sie verbessern damit die Chancen für die kollektive

³⁷⁵ Die Gegenmodelle zu Beratung stellen Umgangsweisen der Konfliktlösung dar, die entweder „in geringerem Maße moralisch oder in höherem Maße autoritär sind, indem sie auf kulturellen Konsens, nichtdeliberative Verfahren, politischen Handel oder Gewaltandrohung bauen“ (Gutmann 1995: 301).

³⁷⁶ Zu den philosophischen Grundlagen und der gesellschaftlichen Praxis von *Toleranz* siehe auch Forst (2000).

Entdeckung einer bisher unbekannten Lösung“ (ebd.).³⁷⁷ Durch eine soziale Kooperation der Deliberation eröffnen sich Gutmann/Thompson zufolge neue Denk- und Lösungswege, die vorher – aufgrund der Begrenztheiten der Vernunft durch individuelles und isoliertes Rasonnieren – perspektivisch nicht vorhanden waren (vgl. ebd. 301).³⁷⁸

Gutmann/Thompson hinterfragen in ihrer Theorie deliberativer Demokratie grundsätzlich das Postulat der Vernunft und reklamieren, dass manche liberale TheoretikerInnen der Vernunft eine zu große Bestimmtheit zusprechen und zu der nicht haltbaren Annahme gelangten, dass alle wesentlichen Konflikte schon jetzt durch Vernunft gelöst werden könnten.³⁷⁹ Mit der Methode der Deliberation sprechen sich Gutmann/Thompson hingegen für ein verantwortliches Vernunftverständnis aus, das einsieht, dass auch die Vernunft in manchen Konfliktfällen an ihre Grenzen stoßen kann und erkennbar wird, dass man mit einem umfassenden Anspruch der Vernunft fundamentale moralische Gegensätze zur Zeit nicht zu klären vermag. In diesem Sinne plädiert Gutmann auch für einen „deliberativen Universalismus“ (ebd. 296ff.) und erweitert damit das Spektrum deliberativer Politik auf Fragen inter- und intrakulturellen Zusammenlebens.³⁸⁰

Im Gegensatz zu Vorstellungen eines ‚umfassenden Universalismus‘ erkennt der ‚deliberative Universalismus‘ ausdrücklich an, dass einige interkulturelle Konflikte über Fragen sozialer Gerechtigkeit zur Zeit, und möglicherweise überhaupt nicht, durch einen umfassenden Kanon substantieller Standards, der für alle Menschen unabhängig von ihrer partikularen Kultur Gültigkeit hat, beigelegt werden können (vgl. ebd. 296). Der deliberative Universalismus bietet somit auch eine Alternative zur

³⁷⁷ Diese Sentenz erinnert an die theoretische Darlegung einer experimentierenden Kommunikationsgemeinschaft bei Dewey, der das kollektive Moment der Kommunikation maßgeblich in der Findung einer gemeinsamen Lösung begründet. Siehe dazu ‚Öffentlichkeit als Prozess‘ (II. Kapitel).

³⁷⁸ Selbst dann, wenn es nicht zu einer solchen Entdeckung einer für alle geeigneten Lösung des Konflikts komme, garantiere der respektvolle Austausch von Argumenten den breitesten zu rechtfertigenden Konsens für begründete und dennoch gegensätzliche Positionen herzustellen (vgl. Gutmann 1995: 298).

³⁷⁹ Die Kritik an einem ‚umfassenden‘ Verständnis von Vernunft richtet sich vor allem auf die *Theorie der Gerechtigkeit* (1975) von Rawls (vgl. Gutmann 1995: 293; 296).

³⁸⁰ Gutmann greift, um ihre Theorie der Deliberation in philosophischer Hinsicht weiter zu begründen, das konstitutive Problem auf, welches der Multikulturalismus, d.h. der „Zustand einer Gesellschaft oder der Welt, sofern es in ihr viele Kulturen gibt, die in signifikanter Weise interagieren“ (ebd. 273) für Fragen sozialer Gerechtigkeit aufwirft. Das Problem bestehe darin, dass unterschiedliche Kulturen offensichtlich über unterschiedliche ethische Standards verfügten, die zu gegensätzlichen Auffassungen über soziale Gerechtigkeit führten. Die gängigsten Antworten innerhalb der philosophischen Gerechtigkeitsdebatte auf dieses Problem lieferten die Auffassungen des ‚Kulturrelativismus‘, des ‚politischen Relativismus‘ und des ‚umfassenden Universalismus‘, denen Gutmann ihre Antwort des ‚deliberativen Universalismus‘ gegenüberstellt (vgl. ebd. 296ff.).

Auffassung des Kulturrelativismus einerseits, „nach der soziale Gerechtigkeit das ist, was eine partikuläre Kultur für gerecht hält“ (ebd. 304) sowie zu der Auffassung eines politischen Relativismus andererseits, „nach der soziale Gerechtigkeit durch das Ergebnis legitimer Verfahren bestimmt wird“ (ebd.).

Die Prinzipien demokratischer Deliberation – Öffentlichkeit, Verantwortlichkeit und Reziprozität –, wie sie von Gutmann/Thompson begründet werden, sollen die Entscheidungsfindung und Konfliktlösung politischer Fragen unterstützen und gleichzeitig vorbeugen, dass die Fortführung einer gemeinsamen Diskussion nicht verwirkt wird, etwa durch Gewaltakt oder Betrug. Offen bleibt jedoch, was die Menschen mit unterschiedlichen Interessen und Ansichten dazu veranlasst, überhaupt in einen gemeinsamen demokratischen Beratungsprozess einzutreten und daran teilzunehmen. Abschließend werden nun die Kritiken an den gängigen Varianten deliberativer Demokratie noch einmal aufgegriffen und herausgestellt, worin die Vorzüge einer partizipatorischen Konzeption deliberativer Politik liegen.

3. Zwischenresümee

Beide Kritikrichtungen an den Theorien deliberativer Demokratie – die postmarxistischen Einwände von Mouffe wie auch die kommunitaristischen Entgegnungen von Walzer – sehen den sozialen Konflikt als Konstitutiv für das Politische an. Sie gehen vom Pluralismus moderner Gesellschaften sowie von einer vorherrschenden sozialen Ungleichheit aus, die das Zusammenleben der Menschen determiniere. Mouffe und Walzer argumentieren, dass eine rationale, verständigungsorientierte Deliberation aufgrund der Bedingung sozialer Ungleichheit und der damit verbundenen gesellschaftlichen Hegemoniesituation nicht in der Form möglich sei, wie sie von VertreterInnen prozeduraler Konzeptionen deliberativer Demokratie in unterschiedlichster Weise anvisiert und mit theoretischen Konstrukten, etwa eines hypothetischen ‚Urzustandes‘ oder einer ‚idealen Sprechsituation‘ untermauert werde.

Fraglich ist jedoch, ob diese nachvollziehbaren Einwände gegenüber den prozeduralen Konzeptionen deliberativer Demokratie dazu führen sollte, auf solche Konflikttheorien zurückzugreifen, die demokratische Beratung und eine kritische Öffentlichkeit ablehnen und eine wesenhafte Konflikthaftigkeit des Politischen postulieren, um

die Vernichtung des Gegenüber, des existentiell Anderen zu rechtfertigen.³⁸¹ Während Mouffe an Theorien der Deliberation beanstandet, dass sie auf Entscheidung in Form von Konsensfindung setzten, was bedeute, dass immer eine andere gegebene Möglichkeit ausgeschlossen werde (vgl. Mouffe 2000: 105), ist es doch gerade die dezisionistische Theorie Schmitts, die auf eine endgültige Entscheidung abzielt, die nicht revidierbar ist, sondern fortan ein bestimmtes Herrschaftsverhältnis konstituiert. Ein anderes Verständnis von Öffentlichkeit und Politik können demgegenüber Theorien der Deliberation liefern, wie sie etwa anhand der partizipatorischen Öffentlichkeitstheorien von Dewey und Arendt dargelegt und erörtert wurden.

Arendt sieht gegenüber der ontologischen Begründung des Politischen bei Schmitt, als Entscheidungssituation zwischen Freund und Feind, den Sinn von Politik nicht in der Etablierung von Herrschaft, sondern in der politischen Freiheit und der Macht gemeinsamen Handelns begründet. Deliberative Politik eröffnet die Möglichkeit, Politik weder als autoritäre Entscheidung des Souveräns noch als pluralistischen Interessenkonflikt zu begreifen, sondern als demokratischer Beratungsprozess, an dem teilzunehmen allen offen steht.

Walzer beabsichtigt in seiner Argumentation gegen das Konzept der Deliberation aufzuzeigen, dass Deliberation keinen eigenständigen Bereich in der Politik innehatte, wie in den Theorien demokratischer Deliberation suggeriert werde (vgl. Walzer 1999: 61ff.). Sieht man von den geläufigen Theorien der Deliberation ab, die zuvor als ‚prozedurale Demokratietheorien‘ zusammengefasst und kritisiert wurden, beansprucht Deliberation auch keine eigenständige Sphäre des Politischen neben anderen politischen Aktivitäten oder in der Politik. Während in den prozeduralen Demokratietheorien der demokratische Beratungsprozess lediglich als Zuarbeitungsfunktion und Legitimationsbeschaffung für die etablierten politischen Institutionen dient, wird in der Theorie deliberativer Demokratie, wie sie von Gutmann/Thompson vorgeschlagen wird, ‚konkrete Beratung‘ als Möglichkeit betrachtet, die politische Beteiligung der BürgerInnen zu stärken und somit zu einem partizipatorischen Politikverständnis beizutragen. Demokratische Beratung konstituiert politische Öffentlichkeit und bildet somit eine Grundlage für weitere politische Tätigkeiten und das politische Leben.

³⁸¹ Die dezisionistische Option politischer Konfliktlösung wurde im Kapitel über *moderne Öffentlichkeitstheorien* herausgearbeitet und der Theorie deliberativer Politik gegenübergestellt.

Dementsprechend formuliert selbst Walzer trotz all seiner Vorbehalte: „Die Demokratie benötigt Deliberation, das heißt eine Kultur des Argumentierens, und sie braucht eine Gesellschaft von Staatsbürgern, die wenigstens dem Prinzip nach (und von Zeit zu Zeit auch praktisch) für die besten Argumente offen sind“ (ebd. 62). Deliberation lässt sich nicht von anderen politischen Tätigkeiten trennen, wie Walzer zunächst erwogen hatte. Die meisten politischen Tätigkeiten basieren auf gemeinsamer Diskussion und Beratung, und wenn dies nicht der Fall ist, kann Deliberation als Maßstab, als Kriterium dienen.

In einigen Aspekten ist den Einwänden von Walzer und Mouffe allerdings Rechnung zu tragen. Walzer reklamiert, dass diejenigen, die heute noch die Idee einer egalitären Gesellschaft verteidigten, auch letztlich begründen müssten, dass eine solche Gesellschaft möglich sei (vgl. ebd. 63). Die Argumente und Entwürfe bleiben Walzer zufolge dann in einem schlechten Sinne utopisch, eine „gefühlsselige und selbstbeweihräuchernde Beschreibungen eines ‚Nirgendwo‘“ (ebd.), wenn es nicht gelinge, die Menschen zu mobilisieren, „die die Kränkungen der Klassenzugehörigkeit und die Traumata der Unterordnung wirklich erleben (oder mitempfinden)“ (ebd. 64). Diese Menschen sollten sich, so fordert Walzer, „ebenfalls an den Debatten über das Gemeinwohl, über Gleichheit und über Strategien zur Förderung der Gleichheit beteiligen“ (ebd.), allerdings ohne dabei ihr Engagement für die „handfeste Seite der politischen Arbeit“ (ebd.) aufzugeben.

Deliberation – wie sie hier in Hinblick einer partizipatorischen Konzeption deliberativer Politik anvisiert ist – vermag nicht, gesellschaftliche Konflikte und soziale Ungleichheit ein für alle mal zu beseitigen und strebt diesen hohen Anspruch, den Walzer und Mouffe an die Theorien der Deliberation anlegen, auch gar nicht an. Eine Theorie demokratischer Beratung und politischer Beteiligung kann jedoch einen Beitrag dazu leisten, eine demokratische Umgangsweise mit gesellschaftlichen Konflikten zu finden.

Walzer liefert mit seiner Kritik an den Defiziten liberaler Theorie eine stichhaltige Begründung, Deliberation nicht ohne die Bedingung sozialer Ungleichheit zu denken. Dazu gehört auch, dass demokratische Beratung und politische Beteiligung unvermeidlich von der materiellen Teilhabe am gesellschaftlichen Reichtum abhängig sind. Dieser Kritikpunkt wird weder bei Mouffe mit der Betonung hegemonialer Verhältnisse und gesellschaftlicher Antagonismen noch bei Walzer, der die soziale

Ungleichheit anprangert, ausdrücklich benannt.³⁸²

Walzers Skepsis gegenüber den Theorien der Deliberation liegt eher darin begründet, wie bereits eingangs im Kapitel über *Philosophie und Politik* (I.) thematisiert wurde, dass er die nicht-deliberativen politischen Tätigkeiten der Deliberation gegenüberstellt, die er in Analogie zur philosophischen Wahrheitssuche oder juristischen Urteilsfindung begreift. Walzer führt damit die denkwürdige, zu kritisierende Trennung von Philosophie und Politik, von Theorie und Praxis, von Denken und Handeln fort, die – folgt man der Auffassung Arendts – das abendländische politische Denken seit seinem Ausgang aus der griechischen Antike bestimmt und Herrschaftsverhältnisse impliziert respektive aufrecht erhält.

Gegenüber dieser Trennung von Denken und Handeln, Wissen und Tun intendiert deliberative Politik, politische Theorie und politisches Handeln gemeinsam zu denken. Das Prinzip der Öffentlichkeit zielt darauf ab, Politik aus dem Verborgenen, dem Arkanbereich heraus, in einen öffentlichen demokratischen Beratungsprozess einzubinden sowie das Denken gemäß dessen, was Arendt in Bezug auf Kant die politische Urteilskraft nennt, zu einer praktischen Tätigkeit zurückzuführen.

Eine Theorie deliberativer Politik, wie sie in einem weniger prozeduralen denn partizipatorischen Sinne verstanden wird, setzt auf die gemeinsame politische Beteiligung handelnder Menschen, anstatt politisches Denken und Handeln elitären Institutionen oder nicht-öffentlichen Ausschüssen und Expertenkommissionen zu überlassen oder an anonymisierte Verfahren zu binden.

³⁸² Siehe dazu auch die Debatte *Umverteilung oder Anerkennung?* zwischen Fraser und Honneth (2003).

V. Schlussbemerkung und Ausblick

Was konnte nun aus der theoretischen Reflexion zu den erkenntnisleitenden Kategorien – Öffentlichkeit, Demokratie und politische Partizipation – für einen partizipatorischen Ansatz deliberativer Politik gewonnen werden?

Zunächst ist das Spannungsverhältnis von *Philosophie und Politik* in der Tradition politischer Philosophie grundlegend für die Bestimmung von ‚Deliberation‘ und ‚Politik‘. Deliberation kann in verschiedener Hinsicht verstanden werden: (1.) *selbstreflexiv* als ‚sich beraten‘, d.h. im Sinne von Abwägen, Überlegen und Bedenken; (2.) *expertokratisch* als ‚sich beraten lassen‘, d.h. unter Hinzuziehung von externem Sachverstand; sowie (3.) *demokratisch* als ‚gemeinsame Beratschlagung‘, d.h. im Sinne eines gemeinsamen Diskussions- und Beratungsprozesses oder eines ‚großen Ratschlages‘. Diese unterschiedlichen Aspekte von Beratung sind in der klassischen politischen Philosophie aufzufinden und es konnten drei Beratungstypen exemplarisch voneinander differenziert werden: Das klassische Beratungsparadigma, das sich an Platons Philosophen-Königsatz orientiert und als ‚Beratung durch Wissens-Eliten‘ bezeichnet wurde, die sokratische Methode der ‚dialogischen Beratung‘ sowie in Anschluss an Kants politische Philosophie der Aufklärung ein Verständnis von ‚Beratung als demokratischer Prozess‘.

Während der erste Beratungstypus Wissen und die Fähigkeit der Vernunft nur den Wenigen, d.h. einer Wissens-Elite, zuspricht und somit expertokratischen Charakter besitzt, versucht das zweite Beratungsparadigma die Diskrepanz von Theorie und Praxis, von Wissenden und Unwissenden, aufzubrechen. Die Methode der dialogischen Beratung sieht sowohl die selbstreflexive Form von Beratung als auch das Hinzuziehen von externem Sachverstand vor. Im Unterschied zum expertokratischen Beratungsansatz erteilt der Berater hier allerdings keine inhaltlichen Ratschläge, keine Rezepte oder Handlungsanleitungen, sondern ihm kommt die Aufgabe zu, in Form des Dialoges sein Gegenüber zum Denken und zur eigenen Meinungsbildung anzuregen und durch das Stellen von Fragen die jeweilige Meinung des Anderen zu bergen. Während der elitär-expertokratische Beratungsansatz in der Regel durch Herrschaftswissen und Geheimhaltung gekennzeichnet ist – Experten tagen meist hinter verschlossenen Türen –, ist der dialogische Beratungstypus durchweg öffentlich.

Der dritte Typus von Beratung als demokratischer Prozess greift die dialogische Beratungsform auf und verbindet diesen Aspekt mit den demokratischen Prinzipien der Öffentlichkeit und der Volkssouveränität. Die demokratische Beratung stützt sich nicht mehr auf die Wenigen – etwa den Philosophen-König –, sondern auf die Vielen – die ‚königlichen Völker‘ –, die in einen gemeinsamen Beratungsprozess eingebunden sind. Der demokratische Beratungstypus weist insofern über die dialogische Beratungsmethode hinaus, da nicht nur die Meinungsfreiheit des Einzelnen zählt, sondern der Öffentlichkeit zukommt, eigenständiges Denken und freie Urteilsbildung zu gewährleisten. Mit dem Anspruch eines öffentlichen Gebrauchs der Vernunft und der Befähigung zur politischen Urteilskraft verweist der demokratische Beratungstypus auf erste Kriterien für eine deliberative Politik in partizipatorischer Absicht.

Festzuhalten bleibt, dass für eine partizipatorische Konzeption deliberativer Politik Deliberation nicht allein als philosophische Wahrheitssuche zu verstehen ist und damit der politischen Entscheidungsfindung gegenübersteht, sondern Deliberation Entscheidungsfindung impliziert. Aufgrund dessen, dass Arendt in Anlehnung an Kant beide Momente der Deliberation – individuelles Denken ebenso wie gemeinsame Beratschlagung – in der Kategorie der politischen Urteilskraft zusammenführt und somit darauf verweist, dass Beratung auf Entscheidungsfindung abzielt, kann sie als Theoretikerin deliberativer Politik *avant la lettre* angeführt werden.

Im Zuge der politischen Philosophie der Aufklärung wurde das Prinzip der *Öffentlichkeit*, des öffentlichen Vernunftgebrauchs, maßgeblich. Vernunft wird in der Moderne nicht mehr einer autoritären Instanz zugesprochen, sondern soll sich in der öffentlichen Diskussion bewahrheiten. Weder Philosophie noch Politik verfügen über eine absolute Wahrheit oder ein einheitliches Wissen. Moderne Öffentlichkeit ist somit einerseits durch Pluralität andererseits durch Konflikthaftigkeit und Ungewissheit gekennzeichnet.

Zur Lösung der Konflikte und Probleme stehen verschiedene Antworten zur Verfügung, die in dezisionistische und deliberative Theorieansätze unterschieden werden können. Dezisionistische Theorieansätze begreifen politische Öffentlichkeit als Herrschaftssphäre und behalten Politik und Öffentlichkeit einer Führungselite und der über der Gesellschaft stehenden Staatsgewalt vor. Der Herrschaftsanspruch geht in dieser Politikauffassung aus einer alles entscheidenden Konfliktsituation zwischen Freund und Feind hervor, in der derjenige obsiegt, der im richtigen Moment die souveräne Entscheidung setzt. In der dezisionistischen Lehre von Politik wird eine bera-

tende Öffentlichkeit – etwa das Parlament – negiert und Demokratie mit Diktatur und der Homogenität des Volkes identifiziert, das in einem Akklamationsakt die Führungselite bestätigt und somit legitimiert. Politik wird mit Herrschaft und Gewalt gleichgesetzt sowie als instrumentell-strategisches Handeln verstanden.

Dem dezisionistischen Politikverständnis steht die Auffassung deliberativer Politik diametral entgegen. Während der Dezisionismus im Ausnahmezustand den entscheidenden Moment für eine autoritäre Entscheidungssetzung sieht, aus der ein Herrschaftsanspruch hervorgeht, setzt deliberative Politik in einer Krisensituation auf die Fähigkeit zur politischen Urteilskraft, die nicht den Wenigen vorbehalten bleibt, sondern potentiell allen Menschen zugesprochen wird. Politische Öffentlichkeit wird nicht als Herrschaftssphäre staatlicher Gewalt oder gesellschaftlicher Eliten verstanden, sondern der Sinn von Politik in der Gründung von politischer Freiheit und der Macht gemeinsamen Handelns verortet.

Dem Verständnis von politischer Öffentlichkeit als Herrschaftssphäre steht kritisch die Auffassung einer ‚Öffentlichkeit als Zwischenraum‘ gegenüber. Politik entsteht ‚zwischen den Menschen‘ und ist nicht identitätstheoretisch auf ein Volk oder eine Nation, sondern auf eine ‚uns gemeinsame Welt‘ bezogen. Deliberative Politik eröffnet die Perspektive einer Welt-Öffentlichkeit, an und in der partizipiert werden kann und setzt dazu an, die Trennung von Staat und Gesellschaft zu überwinden.

Deliberative Politik basiert auf einem Verständnis politischer Öffentlichkeit als partizipatorischen Prozess der Selbstbestimmung. Fraglich ist jedoch, wer Träger dieser ‚anderen Öffentlichkeit‘ sein kann, die weder auf den über der Gesellschaft thronenden Staat noch auf den gesellschaftlichen Bereich mit seiner instrumentellen Formiertheit und Zweck-Mittel-Rationalität bezogen ist. Es sind gegenwärtig vor allem die vielfältigen neuen sozialen Bewegungen, die versuchen, gesellschaftliche Antagonismen und Konfrontationen offen zu legen und sich Partizipationsmöglichkeiten zu erkämpfen. Problematisch dabei ist, dass in der Pluralität der Interessen partikulare Problemkonstellationen und Widersprüche zunehmend in den Vordergrund treten und der Blick für das gemeinsame Ganze verloren geht.

In der *modernen Demokratietheorie* führte der grundsätzliche Einwand, dass Mas-sendemokratien nicht anders zu organisieren seien als durch Repräsentation und ausgefeilte formale Verfahren vorwiegend zu einer sozialtechnischen Sichtweise von Demokratie. Wenn heutzutage von einer demokratischen Öffentlichkeit jenseits der

etablierten staatlichen politischen Institutionen gesprochen wird, dann ist allenfalls der Bereich der sogenannten zivilen Gesellschaft gemeint. Die Entwicklungsgeschichte der bürgerlichen Gesellschaft und der liberalen Demokratie handelt grundsätzlich von der Trennung des Menschen in den *Bourgeois* und den *Citoyen*. Die gegenwärtige liberale Demokratie ist geprägt vom Menschenbild eines eigennutzenmaximierenden Individuums, dessen politisches Handeln sich auf eine periodisch wiederkehrende Wahl von politischen Eliten oder, noch unterhalb dieser Wahlöffentlichkeit, auf ehrenamtliches, bürgerschaftliches Engagement in der zivilen Gesellschaft beschränkt.

In Abgrenzung zu einer sozialtechnischen, ökonomischen Theorie von Demokratie, etablierten sich die Theorien deliberativer Demokratie, die den demokratischen Meinungs- und Willensbildungsprozess fokussieren. Innerhalb dieser neuen Theorierichtung wird das für die Demokratietheorie bislang ungelöste Spannungsverhältnis von Liberalismus und Demokratie, von Rechtsstaatlichkeit und demokratischer Gleichheit thematisiert. Anstatt allerdings die damit verbundenen Widersprüche offen zu legen, wird eine Gleichursprünglichkeit zwischen dem rechtsstaatlichen Prinzip der *Rule of Law* und dem demokratischen Prinzip der Volkssouveränität konstatiert. Deliberative Verfahren und eine dynamische Verfassungsgebung sollen eine Vermittlung zwischen den widerstrebenden Momenten gewährleisten.

Demgegenüber weisen KritikerInnen deliberativer Demokratiekonzeptionen auf den Antagonismus gesellschaftlicher Verhältnisse und die grundsätzliche Diskrepanz von Liberalismus und Demokratie hin. Menschen, benachteiligte Gruppen und Minderheiten, die bislang aus dem offiziellen öffentlichen Raum ausgeschlossen waren und für die bestimmte Grundrechte nicht galten, konnten in der Regel nicht innerhalb der liberalen Grund- und Menschenrechte ihre Gleichheitsansprüche, ihre Grund- und politischen Partizipationsrechte auf rechtlichem Wege geltend machen. Derartigen Prozessen der Erweiterung des öffentlichen Raumes und der Verfassung um bestimmte Rechte und Personengruppen geht meist ein langer und harter gesellschaftlicher, politischer Kampf voraus, um Ungleichheit und Ausschlusskriterien zu überwinden. Kämpfe, die nicht über deliberative Interpretationen der Verfassung, sondern meist mittels gewaltsamer Auseinandersetzungen geführt wurden. Das bedeutet, deliberative Politik muss die gesellschaftlichen Kontextbedingungen, etwa soziale und materielle Ungleichheit, sowie die Bedingung gesellschaftlicher Antagonismen und Konflikte thematisieren.

Die Besonderheit der gängigen Konzeptionen deliberativer Demokratie ist darin zu sehen, dass sie entgegen den bislang in der Demokratietheorie vorherrschenden entscheidungszentrierten Demokratietheorien den demokratischen Beratungs- und Beteiligungsprozess ins Zentrum der Betrachtung stellen. *Entscheidungszentrierte Demokratietheorien* behalten politische Beratung in der Regel einer politischen Elite und Experten vor und reduzieren die politische Partizipation der BürgerInnen auf einen Akklamations- oder Wahlakt zur Bestimmung und Legitimation von RepräsentantInnen oder gar einer Führungselite. Dem stehen *kontextbezogene Demokratietheorien* gegenüber, die Demokratie stärker als Lebensform denn als formales Prozedere der Mehrheitsregel und der Entscheidungsfindung begreifen. Kontextbezogene Demokratietheorien setzen zwar auf demokratische Selbstbestimmung und Partizipation, zeigen sich jedoch skeptisch gegenüber den Anforderungen an einen Deliberationsprozess, wie sie etwa in diskursethischer Absicht formuliert werden. *Prozeduralistische Demokratietheorien* fokussieren wiederum die Verfahren der deliberativen Meinungs- und Willensbildung, vernachlässigen jedoch die Kontextbedingungen von Demokratie und reduzieren das politische Partizipationsverständnis auf den Legitimationsprozess für politische Eliten oder auf bürgerschaftliches Engagement in der zivilen Gesellschaft, die von den gewichtigen politischen Entscheidungsbereichen von Staat und Ökonomie abgekoppelt bleibt.

Für eine *partizipatorische Konzeption deliberativer Politik* ist demgegenüber ein weitergefasstes Verständnis von politischer Beratung und Beteiligung entscheidend. Deliberation ‚ohne‘ politische Partizipation bedeutet, die Beratung auf einen elitären Zirkel, eine expertokratische Auslese zu begrenzen, d.h. die Öffentlichkeit, den öffentlichen Beratungskreis einzuschränken. Politische Partizipation ‚ohne‘ Deliberation bedeutet wiederum, die Beteiligung auf einen reinen Akklamations- oder Wahlakt zu reduzieren, der ohne öffentliche Beratschlagung vereinzelt im abgeschotteten Raum einer Wahlkabine stattfindet und vorwiegend der Legitimationsbeschaffung von Herrschaftseliten dient. Eine partizipatorische Konzeption deliberativer Politik setzt dagegen auf einen offenen Prozess demokratischer Beratung unter politischer Beteiligung aller, die von politischen Entscheidungen und Handlungsfolgen betroffen sind.

Im Unterschied zur deutschen Diskussion um deliberative Demokratie, die sich stark auf die formalen, rechtsstaatlichen Verfahren der Legitimation konzentriert, wird in der US-amerikanischen Debatte problematisiert, dass politische Verfahren grundsätz-

lich ungerecht sein können und dass (formal-)demokratische Verfahren meist die Stimmen, kritischen Einwände und Belange von Minderheiten übergehen. Um zu einer Begründung deliberativer Politik zu gelangen, wurde deshalb neben der prozeduralistischen Konzeption ein weiterer Ansatz deliberativer Demokratie hinzugezogen, der einen stark partizipatorischen Gehalt aufweist.

Entgegen den Kritiken an Theorien deliberativer Demokratie, sie würden in ihrer theoretischen Überhöhung der politischen Praxis nicht gerecht werden und Deliberation lediglich als philosophische Wahrheitsfindung verstehen, setzt dieser partizipatorische Ansatz von Deliberation bei den tatsächlichen Konfliktfällen und politischen Entscheidungssituationen der Menschen an. In dieser Auffassung deliberativer Demokratie wird die Unzulänglichkeit von Verfahren thematisiert und stattdessen ‚konkrete Beratung‘ als Konfliktlösungsansatz herausgestellt. ‚Konkrete Beratung‘ bedeutet, gesamtgesellschaftliche und politische Entscheidungen weder autoritären Institutionen zu übertragen noch auf eine prozeduralistische Rationalität zu vertrauen, sondern die Entscheidungsfindung und Konfliktlösung den konkret handelnden Subjekten zu überantworten. Es wird dabei auf die Begrenztheiten der Vernunft verwiesen und eingeräumt, dass politische Entscheidungen und Ergebnisse jederzeit von einer kritischen Öffentlichkeit in Frage gestellt und angesichts neuer Erkenntnisse oder besseren Wissens revidiert werden können.

‚Konkrete Beratung‘ stellt des Weiteren eine demokratische Alternative zu solchen Konfliktlösungsansätzen dar, die auf Endgültigkeit abzielen und auf unmittelbarem Zwang beruhen, wie etwa gewaltsame Auseinandersetzungen, die von Gewaltandrohung bis hin zur Kriegsführung reichen. ‚Konkrete Beratung‘ unterscheidet sich allerdings ebenso von stärker konsensualen Formen der Konfliktregelung, die einen Interessenausgleich, einen Kompromiss oder politischen Handel vorsehen und auf einen sozialen Frieden im Sinne einer Einhegung anstatt einer Austragung von Konflikten abzielen.

Für einen deliberativen Ansatz von Politik gilt, in einer grundsätzlichen politischen Konflikt- und Entscheidungssituation zwischen den Möglichkeiten eines Krieges oder eines abstrakten Pazifismus, zwischen der Variante Sieg oder Niederlage die Bedingungen der Möglichkeiten zur Konfliktlösung auszuloten. Deliberative Politik erhebt allerdings nicht den Anspruch, wie von manchen KritikerInnen angenommen, alle gesellschaftlichen Widersprüche auf einen Schlag zu lösen. Deliberative Politik kann weder soziale Ungleichheit beseitigen noch gesellschaftliche Auseinanderset-

zungen und Kämpfe ersetzen, aber sie bietet die Möglichkeit einer demokratischen Umgangsweise mit gesamtgesellschaftlichen Konflikten.

Der *Ausblick* auf eine weiterführende Debatte deliberativer Politik schließt die Problematik des Verhältnisses von Staat und Gesellschaft ein. Ansatzweise wurden in der Diskussion deliberativer Politik neuere Staatstheorien angesprochen, die ‚Staat‘ als soziales Kräfteverhältnis betrachten. Diese staats-theoretische Debatte könnte vertieft weiterverfolgt werden. Der staats-theoretische Komplex verweist außerdem auf die Frage der Institutionalisierung von Politik, die mit Arendts politischem Ansatz nicht behandelt wurde, aber dies auch nicht beansprucht worden ist. In den Theorien ‚assoziativer Demokratie‘ sind allerdings Ansätze zur institutionellen Gestaltung deliberativer Politik angedeutet worden, dieser Aspekt könnte in empirischer Hinsicht weiter ausgearbeitet werden.

Gegenüber der Forderung der partizipatorischen Erweiterung des Öffentlich-Politischen sind gegenwärtig weitere theoretische Positionen zu finden, die den Blick nicht auf die Einbeziehung marginalisierter Gruppen und Menschen in den öffentlichen Raum richten, sondern die liberaldemokratischen Gesellschaften in einem Zustand der permanenten Ausnahme betrachten und dementsprechend auf die ‚Ausgeschlossenen‘ der etablierten Ordnung verweisen. Stellvertretend steht hierfür etwa die politische Philosophie Giorgio Agambens. Agamben geht in seiner Abhandlung über den *homo sacer* davon aus, dass das fundamentale Kategorienpaar der abendländischen Politik nicht die Unterscheidung von Freund und Feind, sondern von nacktem Leben und politischer Existenz sei. Dieser theoretische Diskussionsstrang konnte hier leider noch keine Berücksichtigung finden, stellt jedoch eine Thematik dar, mit der sich vom Standpunkt deliberativer Politik auseinandergesetzt werden müsste.

Es zeigt sich insgesamt, dass eine Diskussion deliberativer Politik vielfältige Problematiken berührt, sei es die philosophische Problematik von Politik, das Verhältnis von Staat und Gesellschaft oder Demokratie und Konflikt sowie die Spannbreite von oben gewährter oder von unten erkämpfter politischer Partizipationsmöglichkeiten. Deliberative Politik – mit ihren tragenden Elementen von Öffentlichkeit, Demokratie und politischer Beteiligung – bietet, der modischen Praxis und neoliberalen Hegemonie widerstrebend, einen Ansatz politischer Theorie, der auf ein emanzipatives und partizipatorisches Verständnis von Politik abzielt.

Siglenverzeichnis

Hannah Arendt

DuM	Denken und Moral
EuU	Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft
FuP	Freiheit und Politik
Iwv	Ich will verstehen: Selbstauskünfte zu Leben, Werk und Zeit
KuP	Kultur und Politik
LdG	Lebens des Geistes. Das Denken. Das Wollen
MfZ	Menschen in finsternen Zeiten
MuG	Macht und Gewalt
PhiP	Philosophie und Politik
RuF	Revolution und Freiheit
ÜR	Über die Revolution
Urt	Das Urteilen
VA	Vita activa
WiE	Was ist Existenzphilosophie?
WiP	Was ist Politik?
ZVZ	Zwischen Vergangenheit und Zukunft!

Immanuel Kant

KU	Kritik der Urteilkraft
WiA	Was ist Aufklärung?
ZFr	Zum ewigen Frieden

Jürgen Habermas

DdR	Der demokratische Rechtsstaat
EdA	Einbeziehung des Anderen
FuG	Faktizität und Geltung
PhpP	Philosophisch-politische Profile
Strw	Strukturwandel der Öffentlichkeit
StuP	Student und Politik
TkH	Theorie kommunikativen Handelns

Michael Walzer

KuG	Kritik und Gemeinsinn
PhD	Philosophy and Democracy
SG	Sphären der Gerechtigkeit
ZG	Zivile Gesellschaft

Literaturverzeichnis

- Abendroth, Wolfgang (1966): Das Grundgesetz. Eine Einführung in seine politischen Probleme, Pfullingen.
- (1967): Antagonistische Gesellschaft und politische Demokratie, Neuwied und Berlin.
- Agamben, Giorgio (2002): Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben, Frankfurt/Main.
- Aglietta, Michel (2000): Ein neues Akkumulationsregime. Die Regulationstheorie auf dem Prüfstand, Hamburg.
- Agnoli, Johannes (1990): Die Transformation der Demokratie und andere Schriften zur Kritik der Politik, Freiburg.
- (1999): Subversive Theorie – ‚Die Sache selbst‘ und ihre Geschichte. Eine Berliner Vorlesung, hrsg. von Christoph Hühne, Freiburg.
- Albrecht, Stephan/Goldschmidt, Werner/Stuby, Gerhard (2003): Die Welt zwischen Recht und Gewalt. Internationale Sozialordnung, Völkerrecht und Demokratie, Hamburg.
- Alheit, Peter (1994): Die Fragilität des Konzepts ‚Zivilgesellschaft‘, in: Das Argument. Ethik und Staat: Zivilgesellschaft, Jg. 36, Heft 4/5, 599-608.
- (1995): Zur Soziologie der ‚Zivilgesellschaft‘, in: Goldschmidt, Werner/Mies, Thomas (Hrsg.): Dialektik. Zivile Gesellschaft und zivilisatorische Prozesse, Heft 1995/3, 135-150.
- Altenhof, Ralf (2003): Die Enquete-Kommissionen des Deutschen Bundestages, Wiesbaden.
- Althaus, Claudia/Hartmann, Martin (1999): Ich will Politik nicht durch Philosophie ersetzen, Interview mit Michael Walzer, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Jg. 47, Heft 1, 139-161.
- Anderson, Perry (1993): Zum Ende der Geschichte, Hamburg.
- Anselm, Elisabeth/Freytag, Aurelius/Marschitz, Walter/Marte, Boris (Hrsg.) (1999): Die neue Ordnung des Politischen. Die Herausforderungen der Demokratie am Beginn des 21. Jahrhunderts, Frankfurt/Main.
- Apel, Karl-Otto (1975): Der Denkweg von Charles Sanders Peirce. Eine Einführung in den amerikanischen Pragmatismus, Frankfurt/Main.
- Arato, Andrew/Mack, Arien (1999) (Ed.): Prospects for Democracy. Social Research, Vol. 66, No. 3, Fall 1999.

- (2000): *Civil Society, Constitution and Legitimacy*, New York and Oxford.
- Archibugi, Daniele/Held, David (Ed.) (1995): *Cosmopolitan Democracy. An Agenda for a New World Order*, Cambridge.
- Arendt, Hannah (1970): *Ziviler Ungehorsam*, in: Dies. (1999): *Zur Zeit. Politische Essays*, hrsg. von Marie-Luise Knott, Hamburg, 119-159.
- (1976): *Die verborgene Tradition. Acht Essays*, Frankfurt/Main.
- (1989): *Menschen in finsternen Zeiten*, hrsg. von Ursula Ludz, München.
- (1990): *Was ist Existenz-Philosophie?*, Frankfurt/Main.
- /Jaspers, Karl (1993): *Briefwechsel 1926-1969*, hrsg. von Lotte Köhler und Hans Saner, München.
- (1993): *Philosophie und Politik*, hrsg. von Wolfgang Heuer, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Jg. 41, Heft 2, 381-400.
- (1993): *Was ist Politik?*, Fragmente aus dem Nachlass, hrsg. von Ursula Ludz, München.
- (1994): *Essays in Understanding 1930-1954*, ed. by Jerome Kohn, New York, San Diego und London.
- (1994): *Freiheit und Politik*, in: Dies.: *Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I*, hrsg. von Ursula Ludz, München, 201- 226.
- (1994): *Kultur und Politik*, in: Dies.: *Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I*, hrsg. von Ursula Ludz, München, 277-304.
- (1994): *Revolution und Freiheit*, in: Dies.: *Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I*, hrsg. von Ursula Ludz, München, 227-251.
- (1994): *Über den Zusammenhang von Denken und Moral*, in: Dies.: *Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I*, hrsg. von Ursula Ludz, München, 128-155.
- (1994): *Über die Revolution*, München.
- (1994): *Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I*, hrsg. von Ursula Ludz, München.
- (1995): *Macht und Gewalt*, München.
- (1996): *Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen*, München.
- (1996): *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, Totalitarismus*, München.

- (1996): Ich will verstehen: Selbstauskünfte zu Leben, Werk und Zeit, hrsg. von Ursula Ludz, München.
- (1996): Vita activa oder Vom tätigen Leben, München.
- /Heidegger, Martin (1998): Briefe 1925 bis 1975 und andere Zeugnisse, aus den Nachlässen hrsg. von Ursula Ludz, Frankfurt/Main.
- (1998): Das Urteilen. Texte zu Kants Politischer Philosophie, hrsg. von Ronald Beiner, München.
- (1998): Vom Leben des Geistes. Das Denken. Das Wollen, hrsg. von Mary McCarthy, München.
- (1999): Zur Zeit. Politische Essays, hrsg. von Marie-Luise Knott, Hamburg.
- (2000): In der Gegenwart. Übungen im politischen Denken II, hrsg. von Ursula Ludz, München.

Arenhövel, Mark (1998): Neubeschreibungen der Demokratie. Konflikte um Differenz und Integration, in: Neumann, Franz (Hrsg.): Handbuch Politische Theorien und Ideologien, Bd. 1, Opladen.

Arrow, Kenneth J. (1963/1951): Social Choice and Individual Values, New Haven and London.

Bachrach, Peter (1967): Die Theorie demokratischer Elitenherrschaft. Eine kritische Analyse, Frankfurt/Main.

Bader, Veit/Berger, Johannes/Ganßmann, Heiner/v. d. Knesebeck, Jost (1976): Einführung in die Gesellschaftstheorie 1. Gesellschaft, Wirtschaft und Staat bei Marx und Weber, Frankfurt/Main und New York.

- (1992): Radical Democracy, Community and Justice. Or, What is Wrong with Communitarianism?, in: Political Theory, Vol. 23, No. 2, 211-246.

- /Botwinick, Aryeh (1992): Power and Empowerment. A Radical Theory of Participatory Democracy, Philadelphia.

Balibar, Etienne (1993): Die Grenzen der Demokratie, Hamburg.

Barash, Jeffrey Andrew (1990): Die Auslegung der ‚Öffentlichen Welt‘ als politisches Problem. Zu Hannah Arendts Heidegger Deutung, in: Papenfuss, Dietrich/Pöggeler, Otto (Hrsg.): Zur philosophischen Aktualität Heideggers, Bd. 2, Frankfurt/Main, 112-127.

Barber, Benjamin (1984): Strong Democracy. Participatory Politics for a New Age, Berkeley, Los Angeles and London.

- (1994): Starke Demokratie. Über die Teilhabe am Politischen, Hamburg.

- (1996): Three Challenges to Reinventing Democracy, in: Hirst, Paul/Khilnani, Sunil (Ed.): Reinventing Democracy, Sonderausgabe von Political Quarterly, Oxford and Cambridge, 144-156.

- Batscha, Zwi (1994): Eine Philosophie der Demokratie. Thomas G. Masaryks Begründung einer neuzeitlichen Demokratie, Frankfurt/Main.

- Baumann, Zygmunt (1995): Civilizing the Ambivalence – Ambivalence of the Civilizing, in: Goldschmidt, Werner/Mies, Thomas (Hrsg.): Dialektik. Zivile Gesellschaft und zivilisatorische Prozesse, Heft 1995/3, Hamburg, 13-34.

- Baynes, Kenneth (1995): Liberale Neutralität, Pluralismus und deliberative Politik, in: Van den Brink, Bert/Van Reijen, Willem (Hrsg.): Bürgergesellschaft, Recht und Demokratie, Frankfurt/Main, 432-465.

- Becker, Michael (2000): Politik als Verständigungsprozess – Modelle deliberativer Demokratie, in: Zeitschrift für Politik, Jg. 47, Heft 2, 216-228.

- Beiner, Ronald (1998): Hannah Arendt über das Urteilen, in: Arendt, Hannah: Das Urteilen. Texte zu Kants Politischer Philosophie, hrsg. von Ronald Beiner, München, 115-197.

- /Nedelsky, Jennifer (Ed.) (2001): Judgement, Imagination, and Politics. Themes from Kant and Arendt, Oxford and New York.

- Belardinelli, Sergio (1990): Martin Heidegger und Hannah Arendts Begriff von ‚Welt‘ und ‚Praxis‘, in: Papenfuss, Dietrich/Pöggeler, Otto (Hrsg.): Zur philosophischen Aktualität Heideggers, Bd. 2, Frankfurt/Main, 128-141.

- Bell, Daniel (1965): The End of Ideology. On the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties, New York.

- Benhabib, Seyla (1992): Kritik, Norm und Utopia. Die normativen Grundlagen der Kritischen Theorie, Frankfurt/Main.

- (1995a): Demokratie und Differenz. Betrachtungen über Rationalität, Demokratie und Postmoderne, in: Brumlik, Micha/Brunckhorst, Hauke (Hrsg.): Gemeinschaft und Gerechtigkeit, Frankfurt/Main, 97-116.

- (1995b): Ein deliberatives Modell demokratischer Legitimität, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Jg. 43, Heft 1, 3-29.

- (1995c): Selbst im Kontext: Kommunikative Ethik im Spannungsfeld von Feminismus, Kommunitarismus und Postmoderne, Frankfurt/Main.

- (Ed.) (1996): Democracy and Difference. Contesting the Boundaries of the Political, Princeton.

- (1997a): Das demokratische Projekt im Zeitalter der Globalisierung, in: Nida-Rümelin, Julian/Thierse, Wolfgang (Hrsg.): Philosophie und Politik, Essen, 48-62.
 - (1997b): Die gefährdete Öffentlichkeit, in: Transit. Europäische Revue. Medien und Demokratie, Heft 13, 26-41.
 - (1998): Hannah Arendt. Die melancholische Denkerin der Moderne, Hamburg.
 - (1999): Kulturelle Vielfalt und demokratische Gleichheit. Politische Partizipation im Zeitalter der Globalisierung, Frankfurt/Main.
- Benz, Arthur (2001): Postparlamentarische Demokratie und kooperativer Staat, in: Leggewie, Claus/Münch, Richard (Hrsg.): Politik im 21. Jahrhundert, Frankfurt/Main, 263-280.
- Berg, Gunnar (Hrsg.) (2000): Runder Tisch und direkte Demokratie, Opladen.
- Bergmann, Theodor/Rojahn, Jürgen/Weber, Fritz (Hrsg.) (1995): Die Freiheit der Andersdenkenden. Rosa Luxemburg und das Problem der Demokratie, Hamburg.
- Berlin, Isaiah (1995): Freiheit. Vier Versuche, Frankfurt/Main.
- Bermbach, Udo (1973): Theorie und Praxis der direkten Demokratie. Texte und Materialien zur Räte-Diskussion, Opladen.
- (1991): Demokratietheorie und politische Institutionen, Opladen.
- Bernstein, Richard J. (1975): Praxis und Handeln, Frankfurt/Main.
- Bessette, Joseph M. (1980): Deliberative Democracy. The Majority Principle in Republican Government, in: Goldwin, Robert A./Schambra, William A. (Ed.): How democratic is the Constitution?, Washington and London, 102-116.
- (1994): The Mild Voice of Reason. Deliberative Democracy and American National Government, Chicago and London.
- Beyme, Klaus von (1992): Der Begriff der politischen Klasse – Eine neue Dimension der Elitenforschung?, in: Politische Vierteljahresschrift, Jg. 33, Heft 3, 4-32.
- (1995): Die politische Klasse im Parteienstaat, Frankfurt/Main.
 - /Offe, Claus (Hrsg.) (1996): Politische Theorien in der Ära der Transformation, PVS-Sonderheft 26, Opladen.
 - (1996): Theorie der Politik im 20. Jahrhundert. Von der Moderne zur Postmoderne, Frankfurt/Main.
 - (2000): Die politischen Theorien der Gegenwart. Eine Einführung, Wiesbaden.

- Bidet, Jacques (Hrsg.) (1998): *Habermas une politique délibérative*, Presses Universitaires de France.
- Blankenburg, Stephanie (2000): Neoliberale Wirtschaftstheorien und die Krise der Vernunft – Wie weiter?, in: Goldschmidt, Werner/Klein, Dieter/Steinitz, Klaus (Hrsg.): *Neoliberalismus – Hegemonie ohne Perspektive*, Heilbronn, 213-231.
- Bleicken, Jochen (1985): *Die athenische Demokratie*, Paderborn.
- Bluhm, Harald (1993): Erhellende Gegensätze – Michael Walzers und Leo Strauss' Rückgriffe auf die Antike, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Jg. 41, Heft 6, 1049-1057.
- (1997): Hannah Arendts Freiheitsbegriff – Konturen und Aktualität, in: Burmeister, Hans-Peter/Hüttig, Christoph (Hrsg.): *Die Welt des Politischen. Hannah Arendts Anstöße zur gegenwärtigen politischen Theorie*, Loccumer Protokolle 60/95, Rehburg-Loccum, 38-54.
- (1999): Variationen des Höhlengleichnisses. Kritik und Restitution politischer Philosophie bei Hannah Arendt und Leo Strauss, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Jg. 47, Heft 6, 911-933.
- Blumenthal, Julia von (2003): Auswanderung aus den Verfassungsinstitutionen. Kommissionen und Konsensrunden, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte*, B 43/2003, 20. Oktober 2003, Bonn, 9-15.
- Bobbio, Noberto (1979): Gramsci and the Conception of Civil Society, in: Mouffe, Chantal (Ed.): *Gramsci and Marxist Theory*, London and Boston, 21-47.
- (1988): *Die Zukunft der Demokratie*, Berlin.
- Bohman, James (1996): *Public Deliberation. Pluralism, Complexity, and Democracy*, Cambridge and London.
- /Rehg, William (Ed.) (1997): *Deliberative Democracy. Essays on Reason and Politics*, Cambridge and London.
- (1998): The Coming of Age of Deliberative Democracy, in: *The Journal of Political Philosophy*, Vol. 6, No. 4, 400-425.
- Bolsinger, Eckard (1998): Was ist Dezisionismus?, Rekonstruktion eines autonomen Typs politischer Theorie, in: *Politische Vierteljahresschrift*, Jg. 39, Heft 3, 471-502.
- Bonacker, Thorsten (1996): *Konflikttheorien. Eine sozialwissenschaftliche Einführung mit Quellen*, Opladen.
- (1997): *Kommunikation zwischen Konsens und Konflikt. Möglichkeiten und Grenzen gesellschaftlicher Rationalität bei Jürgen Habermas und Niklas Luhmann*, Oldenburg.

- (Hrsg.) (2002): Sozialwissenschaftliche Konflikttheorien. Eine Einführung, Opladen.

- Bourdieu, Pierre (1998): Praktische Vernunft. Zur Theorie des Handelns, Frankfurt/Main.

- (1999): Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft, Frankfurt/Main.

- (2001): Wider die entpolitierte Politik, in: Die Tageszeitung (Taz), Für eine europäische soziale Bewegung, 11. April 2001, Berlin, 6.

- Brand, Ulrich/Brunnengräber, Achim/Schrader, Lutz/Stock, Christian/Wahl, Peter (2000): Global Governance. Alternative zur neoliberalen Globalisierung?, Münster.

- /Demirovic, Alex/Görg, Christoph/Hirsch, Joachim (Hrsg.) (2001): Nichtregierungsorganisationen in der Transformation des Staates, Münster.

- Breuer, Stefan (1991): Max Webers Herrschaftssoziologie, Frankfurt/Main.

- (1993): Anatomie der Konservativen Revolution, Darmstadt.

- (1998): Der Staat. Entstehung, Typen, Organisationsstadien, Reinbek bei Hamburg.

- Brokmeier, Peter (1997): Über die Bedeutung der politischen Institutionen im Werk von Hannah Arendt, in: Burmeister, Hans-Peter/Hüttig, Christoph (Hrsg.): Die Welt des Politischen, Loccumer Protokolle 60/95, Rehburg-Loccum, 101-109.

- Brumlik, Micha (1992): Gleichheit und Bürgerstolz. Michael Walzers nachegalitäre Theorie der Gerechtigkeiten, in: Blätter für deutsche und internationale Politik, Jg. 37, Heft 4, 482-490.

- /Brunkhorst, Hauke (Hrsg.) (1995): Gemeinschaft und Gerechtigkeit, Frankfurt/Main.

- Brunkhorst, Hauke (1994): Demokratie und Differenz. Egalitärer Individualismus, Frankfurt/Main.

- (Hrsg.) (1998): Demokratischer Experimentalismus. Politik in der komplexen Gesellschaft, Frankfurt/Main.

- /Köhler, Wolfgang R./Lutz-Bachmann, Matthias (Hrsg.) (1999): Recht auf Menschenrechte. Menschenrechte, Demokratie und Politik, Frankfurt/Main.

- /Niesen, Peter (Hrsg.) (1999): Das Recht der Republik, Frankfurt/Main.

- Brunner, Otto/Conze, Werner/Koselleck, Reinhart (Hrsg.) (1975): Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, Stuttgart.

- Buchanan, James/Tullock, Gordon (1962): *The Calculus of Consent. Logical Foundations of Constitutional Democracy*, Ann Arbor.
- Buchstein, Hubertus/Schmalz-Bruns, Rainer (1992): *Gerechtigkeit als Demokratie – Zur politischen Philosophie von Michael Walzer*, in: *Politische Vierteljahresschrift*, Jg.33, Heft 3, 375-398.
- /Schmalz-Bruns, Rainer (1994): *Nachwort. Republikanische Demokratie*, in: Barber, Benjamin: *Starke Demokratie. Über die Teilhabe am Politischen*, Hamburg, 297-323.
- (1996a): *Cyberbürger und Demokratietheorie*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Jg. 44, Heft 4, 583-607.
- (1996b): *Die Zumutungen der Demokratie. Von der normativen Theorie des Bürgers zur institutionell vermittelten Präferenzkompetenz*, in: Beyme, Klaus von/Offe, Claus (Hrsg.): *Politische Theorien in der Ära der Transformation*, PVS-Sonderheft 26, Opladen, 295-324.
- Burmeister, Hans-Peter/Hüttig, Christoph (Hrsg.) (1997): *Die Welt des Politischen. Hannah Arendts Anstöße zur gegenwärtigen politischen Theorie*, Loccumer Protokolle 60/95, Rehburg-Loccum.
- Butler, Judith/Laclau, Ernesto/Zizek, Slavoj (2000): *Contingency, Hegemony, Universality. Contemporary Dialogs on the Left*, London.
- Butterwegge, Christoph/Hickel, Rudolf/Ptak, Ralf (1998): *Sozialstaat und neoliberale Hegemonie. Standortnationalismus als Gefahr für die Demokratie*, Berlin.
- Buttigieg, Joseph A. (1994): *Gramscis Zivilgesellschaft und die ‚Civil Society‘-Debatte*, in: *Das Argument. Ethik und Staat: Zivilgesellschaft*, Jg. 36, Heft 4/5, 529-554.
- Calhoun, Craig (1992): *Habermas and the Public Sphere*, Cambridge and London.
- Canovan, Margaret (1992): *Hannah Arendt. A Reinterpretation of Her Political Thought*, Cambridge.
- Cassel, Susanne (2001): *Politikberatung und Politikerberatung. Eine institutionenökonomische Analyse der wissenschaftlichen Beratung der Wirtschaftspolitik*, Bern/Stuttgart/Wien.
- Cassen, Bernard (1998): *Die zehn Gebote der Welt-Bürgergesellschaft*, in: *Le Monde diplomatique*, Nachdenken über eine andere Welt, Mai 1998, Berlin, 4-5.
- Castoriadis, Cornelius (1990): *Die griechische polis und die Schaffung der Demokratie*, in: Rödel, Ulrich (Hrsg.): *Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie*, Frankfurt/Main, 298-328.

- Christiano, Thomas (Ed.) (2003): *Philosophy and Democracy. An Anthology*, New York and Oxford.
- Chwaszcza, Christine/Kersting, Wolfgang (Hrsg.) (1998): *Politische Philosophie der internationalen Beziehungen*, Frankfurt/Main.
- Clausewitz, Carl von (1980): *Vom Kriege. Vollständige Ausgabe im Urtext: Drei Teile in einem Band*, Bonn.
- Cohen, Jean L./Arato, Andrew (1992): *Civil Society and Political Theory*, Cambridge and London.
- Cohen, Joshua (1993): *Kommunitarismus und universeller Standpunkt*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Jg. 41, Heft 6, 1009-1019.
- /Joel, Rogers (1995): *Associations and Democracy*, ed. by Erik Olin Wright, London and New York.
- (1997a): *Deliberation and Democratic Legitimacy*, in: Bohman, James/Rehg, William (Ed.): *Deliberative Democracy. Essays on Reason and Politics*, Cambridge and London, 67-92.
- (1997b): *Procedure and Substance in Deliberative Democracy*, in: Bohman, James/Rehg, William (Ed.): *Deliberative Democracy. Essays on Reason and Politics*, Cambridge and London, 407-438.
- Dahl, Robert A. (1969): *Pluralist Democracy in the United States. Conflict and Consent*, Chicago.
- (1998): *On Democracy*, New Haven.
- (2001): *How Democratic is the American Constitution?*, New Haven.
- Dahrendorf, Ralf (1995): *Über den Bürgerstatus*, in: Van den Brink, Bert/Van Reijen, Willem (Hrsg.): *Bürgergesellschaft, Recht und Demokratie*, Frankfurt/Main, 29-43.
- Demirovic, Alex (1991): *Zivilgesellschaft, Öffentlichkeit, Demokratie*, in: *Das Argument. Gramsci und die Zivilgesellschaft*, Jg. 33, Heft 1, 41-56.
- (1997): *Demokratie und Herrschaft. Aspekte kritischer Gesellschaftstheorie*, Münster.
- (2001): *Zeitgemäßheit und Theorieform. Notizen zur kritischen Gesellschaftstheorie*, in: *Widerspruch. Beiträge zur sozialistischen Politik, Zukunftsperspektiven*, Jg. 21, Heft 40/01, 131-141.
- (2002): *Die Konflikttheorie von Karl Marx*, in: Bonacker, Thorsten (Hrsg.): *Sozialwissenschaftliche Konflikttheorien. Eine Einführung*, Opladen, 47-64.

Deppe, Frank (1999): Politisches Denken im 20. Jahrhundert. Die Anfänge, Hamburg.

- (2003): Politisches Denken zwischen den Weltkriegen, Hamburg.

Derrida, Jacques (1995): Marx' Gespenster, Frankfurt/Main.

Dewey, John (1949): Demokratie und Erziehung. Eine Einleitung in die philosophische Pädagogik, Braunschweig, Berlin und Hamburg.

- (1954): Deutsche Philosophie und Deutsche Politik, Meisenheim/Glan.

- (1969): The Ethics of Democracy, in: Ders.: The Early Works 1882-1898, Bd. 1, 1882-1888 – Early Essays, London and Amsterdam, 227-249.

- (1989): Die Erneuerung der Philosophie, Hamburg.

- (1998a): Die Suche nach Gewissheit. Eine Untersuchung des Verhältnisses von Erkenntnis und Handeln, Frankfurt/Main.

- (1998b/1919): Philosophy and Democracy, in: Hickman, Larry A./Alexander, Thomas M. (Ed.): The Essential Dewey, Vol. 1, Pragmatism, Education, Democracy, Bloomington and Indianapolis, 71-78.

- (2001/1927): Die Öffentlichkeit und ihre Probleme, hrsg. von Hans-Peter Krüger, Berlin und Wien.

Dienel, Peter C. (1992): Die Planungszelle. Der Bürger plant seine Umwelt. Eine Alternative zur Establishment-Demokratie, Opladen.

Downs, Anthony (1968): Ökonomische Theorie der Demokratie, Tübingen.

Dryzek, John S. (2000): Deliberative Democracy and Beyond. Liberals, Critics, Contestations, Oxford and New York.

- (2001): Legitimacy and Economy in Deliberative Democracy, in: Political Theory, Vol. 29, No. 5, 651-669.

Dubiel, Helmut (1994): Ungewissheit und Politik, Frankfurt/Main.

Eberle, Friedrich (1987): Die Ursprünge der ‚realistischen‘ Demokratietheorie: Mosca, Pareto, Michels und Schumpeter, in: Fetscher, Iring/Münkler, Herfried (Hrsg.): Pipers Handbuch der politischen Ideen. Bd. 5, Neuzeit: Vom Zeitalter des Imperialismus bis zu den neuen sozialen Bewegungen, München, 156-163.

Elster, Jon/Slagstad, Rune (Ed.) (1988): Constitutionalism and Democracy, Cambridge.

- (1991): The Possibility of Rational Politics, in: Held, David (Ed.): Political Theory Today, Cambridge, 115-142.

- (1997): The Market and the Forum. Three Varieties of Political Theory, in: Bohman, James/Rehg, William (Ed.): *Deliberative Democracy. Essays on Reason and Politics*, Cambridge and London, 3-34.
- (Ed.) (1998): *Deliberative democracy*, Cambridge.
- Essbach, Wolfgang/Fischer, Joachim/Lethen, Helmut (Hrsg.) (2002): *Plessners ‚Grenzen der Gemeinschaft‘. Eine Debatte*, Frankfurt/Main.
- Ettinger, Elzbieta (1995): *Hannah Arendt. Martin Heidegger. Eine Geschichte*, München.
- Etzioni, Amitai (1975): *Die aktive Gesellschaft. Eine Theorie gesellschaftlicher und politischer Prozesse*, Opladen.
- Ferber, Rafael (1995): Über Platon, in: Sloterdijk, Peter (Hrsg.): *Philosophie jetzt!*, München, 31-67.
- Fetscher, Iring (1972): *Die Demokratie. Grundfragen und Erscheinungsformen*, Stuttgart, Berlin und Köln.
- /Münkler, Herfried (Hrsg.) (1987): *Pipers Handbuch der politischen Ideen. Bd. 5, Neuzeit: Vom Zeitalter des Imperialismus bis zu den neuen sozialen Bewegungen*, München.
- (2000): Karl Marx und der klassische Politikbegriff, in: Nicolaysen, Rainer (Hrsg.): *Polis und Moderne. Siegfried Landshut in heutiger Sicht*, Berlin/Hamburg, 37-51.
- Finley, Moses I. (1987): *Antike und moderne Demokratie*, Stuttgart.
- Fishkin, James S. (1991): *Democracy and Deliberation. New Directions for Democratic Reform*, New Haven and London.
- (1995): *The Voice of the People. Public Opinion and Democracy*, New Haven and London.
- /Laslett, Peter (Ed.) (2002): Introduction. *Debating Deliberative Democracy*, in: *The Journal of Political Philosophy*, Vol. 10, No. 2, 125-128.
- Fistetti, Francesco (2002): *Heidegger und die Utopie der Polis*, Frankfurt/Main, Berlin und Bern.
- Forst, Rainer (1993): *Kommunitarismus und Liberalismus – Stationen einer Debatte*, in: Honneth, Axel (Hrsg.): *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*, Frankfurt/Main, 181-212.
- (1994): *Kontexte der Gerechtigkeit. Politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus*, Frankfurt/Main.

- (2000): Toleranz. Philosophische Grundlagen und gesellschaftliche Praxis einer umstrittenen Tugend, Frankfurt/Main.
- Forum für Philosophie Bad Homburg (Hrsg.) (1989): Die Ideen von 1789 in der deutschen Rezeption, Frankfurt/Main.
- Foucault, Michel (1997): Die Ordnung des Diskurses, Frankfurt/Main.
- Fraenkel, Ernst (1968): Deutschland und die westlichen Demokratien, Stuttgart.
- Fraenkel Paul, Ellen/Miller, Fred D./Paul, Jeffrey (Ed.) (2000): Democracy, Cambridge.
- Fraser, Nancy/Honneth, Axel (2003): Umverteilung oder Anerkennung?, Eine politisch-philosophische Kontroverse, Frankfurt/Main.
- Freeman, Samuel (2000): Deliberative Democracy. A Sympathetic Comment, in: Philosophy & Public Affairs, Vol. 29, No. 4, 371-418.
- Freese, Ingo (1995): Zivile Gesellschaft versus Politische Gesellschaft. Anmerkungen zu Hannah Arendts Philosophie der Politik, in: Goldschmidt, Werner/Mies, Thomas (Hrsg.): Dialektik. Zivile Gesellschaft und zivilisatorische Prozesse, Heft 1995/3, 83-98.
- Frey, Bruno S./Kirchgässner, Gebhard (1994): Demokratische Wirtschaftspolitik. Theorie und Anwendung, München.
- Fukuyama, Francis (1992): Das Ende der Geschichte. Wo stehen wir?, München.
- Gadamer, Hans-Georg (1960): Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Tübingen.
- Galston, William A. (1989): Community, Democracy, Philosophy. The Political Thought of Michael Walzer, in: Political Theory, Vol. 17, No. 1, 119-130.
- Galtung, Johan (1998): Die andere Globalisierung. Perspektiven für eine zivilisierte Weltgesellschaft im 21. Jahrhundert, Münster.
- Ganzfried, Daniel/Hefti, Sebastian (Hrsg.) (1997): Hannah Arendt – Nach dem Totalitarismus, Hamburg.
- Gauchet, Marcel (1990): Tocqueville, Amerika und wir. Über die Entstehung der demokratischen Gesellschaften, in: Rödel, Ulrich (Hrsg.): Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie, Frankfurt/Main, 123-206.
- Gerhardt, Volker (Hrsg.) (1990): Der Begriff der Politik. Bedingungen und Gründe politischen Handelns, Stuttgart.

- (1995a): Der Thronverzicht der Philosophie. Über das moderne Verhältnis von Philosophie und Politik bei Kant, in: Höffe, Otfried (Hrsg.): Immanuel Kant. Zum ewigen Frieden, Berlin, 171-193.
- (1995b): Immanuel Kants Entwurf ‚Zum ewigen Frieden‘. Eine Theorie der Politik, Darmstadt.
- Gerstenberg, Oliver (1997): Bürgerrechte und deliberative Demokratie. Elemente einer pluralistischen Verfassungstheorie, Frankfurt/Main.
- Goldschmidt, Werner (1988): Zur politischen Soziologie der Demokratie in der Französischen Revolution, in: Goldschmidt, Werner/Lambrecht, Lars (Hrsg.): Dialektik. Vernunft und Politik, Heft 15, Köln, 172-197.
- /Lambrecht, Lars (Hrsg.) (1988): Dialektik. Vernunft und Politik, Heft 15, Köln.
- (1994): Das Politische und die soziale Frage bei Hannah Arendt, in: Lambrecht, Lars/Tschurennev, Eva-Maria (Hrsg.): Geschichtliche Welt und menschliches Wesen, Frankfurt/Main, Berlin und Bern, 215-229.
- /Mies, Thomas (Hrsg.) (1995): Dialektik. Zivile Gesellschaft und zivilisatorische Prozesse, Heft 1995/3, Hamburg.
- (1996): Pluralistische Gesellschaft und partizipatorische Demokratie, in: Abel, Günter/Sandkühler, Hans Jörg (Hrsg.): Dialektik. Pluralismus – Erkenntnistheorie, Ethik und Politik, Heft 1996/3, Hamburg, 135-150.
- (1999a): Politik, in: Sandkühler, Hans Jörg (Hrsg.): Enzyklopädie Philosophie, Bd.2, Hamburg, 1270-1289.
- (1999b): Staat/Staatsformen, in: Sandkühler, Hans Jörg (Hrsg.): Enzyklopädie Philosophie, Bd.2, Hamburg, 1508-1539.
- /Klein, Dieter/Steinitz, Klaus (Hrsg.) (2000): Neoliberalismus – Hegemonie ohne Perspektive, Heilbronn.
- Goldwin, Robert A./Schambra, William A. (Ed.) (1980): How democratic is the Constitution?, Washington and London.
- Goodin, Robert E. (2000): Democratic Deliberation Within, in: Philosophy & Public Affairs, Vol. 29, No. 1, 81-109.
- Gorz, André (1989): Kritik der ökonomischen Vernunft. Sinnfragen am Ende der Arbeitsgesellschaft, Berlin.
- Gramsci, Antonio (1992): Gefängnishefte, Bd.4, Hefte 6 und 7, Hamburg.
- (1995): Philosophie der Praxis. Gefängnishefte 10 und 11, hrsg. von Wolfgang Fritz Haug, Hamburg.

Greven, Michael Th. (1999): Die politische Gesellschaft. Kontingenz und Dezsion als Probleme des Regierens und der Demokratie, Opladen.

Guéhenno, Jean-Marie (1994): Das Ende der Demokratie, München.

Guggenberger, Bernd (1987): Die Grenzen des Gehorsams – Widerstandsrecht und atomares Z  surbewusstsein, in: Roth, Roland/Rucht, Dieter (Hrsg.): Neue soziale Bewegungen in der Bundesrepublik Deutschland, Frankfurt/Main und New York.

Gundersen, Adolf G. (1995): The Environmental Promise of Democratic Deliberation, Wisconsin.

- (2000a): Deliberative Democracy and the Limits of Partisan Politics. Between Athens and Philadelphia, in: Portis, Edward B./Gundersen, Adolf G., Shively, Ruth L. (Ed.): Political Theory and Partisan Politics, New York, 97-116.

- (2000b): The Socratic Citizen. A Theory of Deliberative Democracy, New York.

Gutmann, Amy (Ed.) (1988): Democracy and Welfare State, Princeton.

- (1993): Die kommunitaristischen Kritiker des Liberalismus, in: Honneth, Axel (Hrsg.): Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften, Frankfurt/Main, 68-83.

- (1995): Das Problem des Multikulturalismus in der politischen Ethik, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Jg. 43, Heft 2, 273-305.

- /Thompson, Dennis (1996): Democracy and Disagreement, Cambridge and London.

- (1996): Democracy, Philosophy, and Justification, in: Benhabib, Seyla (Ed.): Democracy and Difference. Contesting the Boundaries of the Political, Princeton, 340-347.

- /Thompson, Dennis (1999): Democratic Disagreement, in: Macedo, Stephen (Ed.): Deliberative Democracy. Essays on Democracy and Disagreement, New York, 243-279.

- /Thompson, Dennis (2000): Why Deliberative Democracy is Different, in: Fraenkel Paul, Ellen/Miller, Fred D./Paul, Jeffrey (Ed.): Democracy, Cambridge, 161-180.

- /Thompson, Dennis (2002): Deliberative Democracy Beyond Process, in: The Journal of Political Philosophy, Vol. 10, No. 2, 153-174.

- (2003): Identity in Democracy, Princeton and Oxford.

Habermas, Jürgen/Oehler, Christoph/Friedeburg, Ludwig von/Weltz, Friedrich (1961): Student und Politik, Neuwied.

- (1966): Die Geschichte von den zwei Revolutionen, in: Ders. (1987): Philosophisch-politische Profile, Frankfurt/Main, 223-228.
- (1973): Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus, Frankfurt/Main.
- (1976): Hannah Arendts Begriff der Macht, in: Ders. (1987): Philosophisch-politische Profile, Frankfurt/Main, 228-248.
- (1980): Die Graduate Faculty der New School of Social Research, in: Ders. (1987): Philosophisch-politische Profile, Frankfurt/Main, 402-410.
- (1983): Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln, Frankfurt/Main.
- (1987): Die Schrecken der Autonomie. Carl Schmitt auf englisch, in: Ders.: Eine Art Schadensabwicklung. Kleine politische Schriften VI, Frankfurt/Main, 101-119.
- (1987): Eine Art Schadensabwicklung. Kleine politische Schriften VI, Frankfurt/Main.
- (1987): Philosophisch-politische Profile, Frankfurt/Main.
- (1987): Theorie des kommunikativen Handelns. Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung, Bd.1, Frankfurt/Main.
- (1987): Theorie des kommunikativen Handelns. Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft, Bd.2, Frankfurt/Main.
- (1989): Ist der Herzschlag der Revolution zum Stillstand gekommen?, Volkssouveränität als Verfahren. Ein normativer Begriff der Öffentlichkeit?, in: Forum für Philosophie Bad Homburg (Hrsg.): Die Ideen von 1789 in der deutschen Rezeption, Frankfurt/Main, 7-36.
- (1995): Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft, Frankfurt/Main.
- (1997): Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie, Frankfurt/Main.
- (1998): Die postnationale Konstellation. Politische Essays, Frankfurt/Main.
- (1998): Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats, Frankfurt/Main.
- (1999): Der interkulturelle Diskurs über Menschenrechte, in: Brunkhorst, Hauke/Köhler, Wolfgang R./Lutz-Bachmann, Matthias (Hrsg.): Recht auf Menschenrechte. Menschenrechte, Demokratie und Politik, Frankfurt/Main, 216-227.

- (2001): Der demokratische Rechtsstaat – eine paradoxe Verbindung widersprüchlicher Prinzipien?, in: Ders.: Zeit der Übergänge. Kleine politische Schriften IX, Frankfurt/Main, 133-151.
 - (2001): John Dewey. The Quest for Certainty, in: Ders.: Zeit der Übergänge. Kleine politische Schriften IX, Frankfurt/Main, 155-159.
 - (2001): Von der Machtpolitik zur Weltbürgergesellschaft, in: Ders.: Zeit der Übergänge. Kleine politische Schriften IX, Frankfurt/Main, 27-39.
 - (2001): Zeit der Übergänge. Kleine politische Schriften IX, Frankfurt/Main.
- Hardt, Michael/Negri, Antonio (2002): Empire. Die neue Weltordnung, Frankfurt/Main und New York.
- Hart, Thomas (1994): Neue Politische Ökonomie. Eine systematische Analyse ihrer Forschungsfelder, Nürnberg.
- Haug, Frigga/Haug, Wolfgang Fritz (Hrsg.) (1991): Das Argument 185. Gramsci und die Zivilgesellschaft, Jg. 33, Heft 1.
- (Hrsg.) (1994): Das Argument 206. Ethik und Staat: Zivilgesellschaft, Jg. 36, Heft 4/5.
- Haug, Wolfgang Fritz (1995): Einleitung, in: Gramsci, Antonio: Philosophie der Praxis. Gefängnishefte 10 und 11, hrsg. von Wolfgang Fritz Haug, Hamburg, 1195-1221.
- Haus, Michael (2000): Die politische Philosophie Michael Walzers. Kritik, Gemeinschaft und Gerechtigkeit, Wiesbaden.
- Hayek, Friedrich A. von (1977): Drei Vorlesungen über Demokratie, Gerechtigkeit und Sozialismus, Tübingen.
- Heidegger, Martin (1993a): Europa und die deutsche Philosophie, in: Gander, Hans-Helmuth (Hrsg.): Europa und die Philosophie, Frankfurt/Main, 31-77.
- (1993b): Sein und Zeit, Tübingen.
- Heins, Volker/Schmalz-Bruns, Rainer (1992): Ambivalenzen der Zivilgesellschaft, Civil Society – ein postmodernes Kunstprodukt?, in: Politische Vierteljahresschrift, Jg. 33, Heft 2, 235-255.
- Held, David (1987): Models of Democracy, Cambridge.
- (Ed.) (1991): Political Theory Today, Cambridge.
- (Ed.) (1993): Prospects for Democracy. North, South, East, West, Cambridge.

- (1995): *Democracy and the Global Order. From the Modern State to Cosmopolitan Governance*, Cambridge.
- Hesselbein, Gabi/Lambrecht, Lars (Hrsg.) (2000): *Märkte – Staaten – Welt der Menschen. Wie universal ist Globalisierung?*, Münster und Hamburg.
- Heuer, Uwe-Jens (1988): Zur Entwicklung der sozialistischen Demokratietheorie, in: Goldschmidt, Werner/Lambrecht, Lars (Hrsg.): *Dialektik. Vernunft und Politik*, Heft 15, Köln, 229-242.
- Heuer, Wolfgang (1992): *Citizen. Persönliche Integrität und politisches Handeln*, Berlin.
- (1993): Zum Stellenwert von ‚Philosophie und Politik‘ in Hannah Arendts Denken, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Jg. 41, Heft 2, 378-380.
- Heuser, Uwe Jean (2002): Die Revolution hat begonnen. Auf Wiedersehen, *homo oeconomicus*, in: *Die Zeit*, Nr. 43, 17. Oktober 2002, 19-20.
- Hickman, Larry A./Alexander, Thomas M. (Ed.) (1998): *The Essential Dewey*, Vol. 1, Pragmatism, Education, Democracy, Bloomington and Indianapolis.
- Hinsch, Wilfried (Hrsg.) (1997): *Zur Idee des politischen Liberalismus. John Rawls in der Diskussion*, Frankfurt/Main.
- Hintz, Michael/Vorwallner, Gerd (Hrsg.) (2000): Vorwort, in: Laclau, Ernesto/Mouffe, Chantal: *Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus*, Wien, 11-22.
- Hirsch, Joachim (1992): Das Ende der ‚Zivilgesellschaft‘, in: *Widerspruch. Beiträge zur sozialistischen Politik. Demokratie radikal*, Jg. 12, Heft 24, 43-49.
- /Jessop, Bob/Poulantzas, Nicos (2001): *Die Zukunft des Staates*, Hamburg.
- (2002): *Herrschaft, Hegemonie und politische Alternativen*, Hamburg.
- Hirst, Paul (1994): *Associative Democracy. New Forms of Economic and Social Governance*, Cambridge.
- /Khilnani, Sunil (Ed.) (1996): *Reinventing Democracy*, Sonderausgabe von *Political Quarterly*, Oxford and Cambridge.
- /Bader, Veit (Ed.) (2001): *Associative Democracy. The Real Third Way*, London and Portland.
- Hobsbawm, Eric (2000): *Das Zeitalter der Extreme. Weltgeschichte des 20. Jahrhunderts*, München.
- Höffe, Otfried (Hrsg.) (1995): *Immanuel Kant. Zum ewigen Frieden*, Berlin.

- (1999): Demokratie im Zeitalter der Globalisierung, München.
 - (2001): ‚Königliche Völker‘. Zu Kants kosmopolitischer Rechts- und Friedenstheorie, Frankfurt/Main.
- Holland-Cunz, Barbara (1998): Feministische Demokratietheorie. Thesen zu einem Projekt, Opladen.
- (2001): Perspektiven der Verhandlungsdemokratie – Governance-Prozesse aus frauenpolitischer Sicht, in: Leggewie, Claus/Münch, Richard (Hrsg.): Politik im 21. Jahrhundert, Frankfurt/Main, 281-296.
- Hongju Koh, Harold/Slye, Ronald C. (Ed.) (1999): Deliberative Democracy and Human Rights, Yale University Press.
- Honneth, Axel/Joas, Hans (Hrsg.) (1986): Kommunikatives Handeln. Beiträge zu Jürgen Habermas’ ‚Theorie des kommunikativen Handelns‘, Frankfurt/Main.
- /McCarthy, Thomas/Offe, Claus/Wellmer, Albrecht (Hrsg.) (1989): Zwischenbetrachtungen. Im Prozess der Aufklärung, Frankfurt/Main.
 - (1991): Universalismus und kulturelle Differenz. Zu Michael Walzers Modell der Gesellschaftskritik, in: Merkur, Jg. 45, Heft 11, 1049-1055.
 - (1992): Gespräch über Michael Walzer. Die Versöhnung von Freiheit und Gleichheit, in: Die Neue Gesellschaft/Frankfurter Hefte, Jg. 39, Heft 1, 16-26.
 - (Hrsg.) (1993): Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften, Frankfurt/Main.
 - (2000): Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie, Frankfurt/Main.
- Horkheimer, Max/Adorno, Theodor W. (1995): Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente, Frankfurt/Main.
- Jaeggi, Rahel (1997a): Authentizität und Alltag. Die Hannah Arendt-Rezeption zwischen Kritischer Theorie und Postmoderne, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Jg. 45, Heft 1, 147-165.
- (1997b): Welt und Person. Zum anthropologischen Hintergrund der Gesellschaftskritik Hannah Arendts, Berlin.
 - Jaspers, Karl (1962): Bemerkungen zu Max Webers politischem Denken, in: Ders. (1968): Aneignung und Polemik. Gesammelte Reden und Aufsätze zur Geschichte der Philosophie, hrsg. von Hans Saner, München, 485-496.
 - (1966): Vom Ursprung und Ziel der Geschichte, München.

Jehle, Peter (1994): Hegemonietheoretische Defizite der Zivilgesellschaftsdebatte. Zur Kritik an Kebir und der Habermasschule, in: *Das Argument. Ethik und Staat: Zivilgesellschaft*, Jg. 36, Heft 4/5, 513-528.

Jelinek, Elfriede (1991): *Totenauberg. Ein Stück, Reinbek bei Hamburg.*

Joas, Hans (1987): Die politische Idee des amerikanischen Pragmatismus, in: Fetscher, Iring/Münkler, Herfried (Hrsg.): *Pipers Handbuch der politischen Ideen. Bd. 5, Neuzeit: Vom Zeitalter des Imperialismus bis zu den neuen sozialen Bewegungen*, München, 611-620.

- (1995): Gemeinschaft und Demokratie in den USA. Die vergessene Vorgeschichte der Kommunitarismus-Diskussion, in: Brumlik, Micha/Brunkhorst, Hauke (Hrsg.): *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, Frankfurt/Main, 49-62.

- (1999): *Pragmatismus und Gesellschaftstheorie*, Frankfurt/Main.

- (Hrsg.) (2000): *Philosophie der Demokratie. Beiträge zum Werk von John Dewey*, Frankfurt/Main.

Kallscheuer, Otto (1992): On the Road. Michael Walzers Deutung der amerikanischen Freiheit, Einleitung, in: Walzer, Michael: *Zivile Gesellschaft und amerikanische Demokratie*, Berlin, 7-35.

- (1993): Der verweigerte Dialog. Hannah Arendt und die europäischen Intellektuellen, in: Kemper, Peter (Hrsg.): *Die Zukunft des Politischen. Ausblicke auf Hannah Arendt*, Frankfurt/Main, 142-179.

- (1996): Pluralismus, Universalismus, Hermeneutik, Nachwort, in: Walzer, Michael: *Lokale Kritik – globale Standards*, Hamburg, 213-236.

- (1998): Toleranz, Pluralismus und die Kunst der Trennung, Nachwort, in: Walzer, Michael: *Über Toleranz*, Hamburg, 147-169.

Kant, Immanuel (1963): *Kritik der Urteilskraft*, Hamburg.

- (1965): *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg.

- (1999): *Was ist Aufklärung?*, Ausgewählte kleine Schriften, hrsg. von Horst D. Brandt, Hamburg.

- (1999): *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*, Stuttgart.

Kaplan, Mark (1998): *Decision Theory as Philosophy*, Cambridge.

Kebir, Sabine (1991): *Gramsci's Zivilgesellschaft*, Hamburg.

Kelly, Michael (Ed.) (1990): *Hermeneutics and Critical Theory in Ethics and Politics*, Cambridge and London.

- Kelsen, Hans (2000): Was ist Gerechtigkeit?, Stuttgart.
- Kemper, Peter (Hrsg.) (1993): Die Zukunft des Politischen. Ausblicke auf Hannah Arendt, Frankfurt/Main.
- Kersting, Wolfgang (1994): Die politische Philosophie des Gesellschaftsvertrages, Darmstadt.
- (1999): Platons ‚Staat‘, Darmstadt.
- (2000): Politik und Recht. Abhandlungen zur politischen Philosophie der Gegenwart und zur neuzeitlichen Rechtsphilosophie, Weilerswist.
- Kettner, Matthias (1998): John Deweys demokratische Experimentiergemeinschaft, in: Brunkhorst, Hauke (Hrsg.): Demokratischer Experimentalismus. Politik in der komplexen Gesellschaft, Frankfurt/Main, 44-66.
- Keulartz, Joesef (1995): Die verkehrte Welt des Jürgen Habermas, Hamburg.
- Kirchgässner, Gebhard (1991): Homo oeconomicus. Das ökonomische Modell individuellen Verhaltens und seine Anwendung in den Wirtschafts- und Sozialwissenschaften, Tübingen.
- /Feld, Lars P./Savioz, Marcel R. (1999): Die direkte Demokratie: Modern, erfolgreich, entwicklungs- und exportfähig, Basel und München.
- Klages, Johanna/Strutynski, Peter (Hrsg.) (1997): Kapitalismus am Ende des 20. Jahrhunderts, Hamburg.
- Klein, Ansgar/Schmalz-Bruns, Rainer (Hrsg.) (1997): Politische Beteiligung und Bürgerengagement in Deutschland: Möglichkeiten und Grenzen, Baden-Baden.
- (2001): Der Diskurs der Zivilgesellschaft. Politische Kontexte und demokratietheoretische Bezüge der neueren Begriffsverwendung, Opladen.
- Klinger, Cornelia (1994): Ein Streit, der keiner ist?, Zur Debatte zwischen ‚Liberalen‘ und ‚Kommunitaristen‘ in den USA, in: Transit. Europäische Revue, Heft 7, 122-139.
- Knight, Jack/Johnson, James (1994): Aggregation and Deliberation. On the Possibility of Democratic Legitimacy, in: Political Theory, Vol. 22, No. 2, 277-296.
- Köbler, Reinhart/Wienold, Hanns (2001): Gesellschaft bei Marx, Münster.
- Kohler, Georg/Kleger, Heinz (Hrsg.) (1990): Diskurs und Dezsion. Politische Vernunft in der wissenschaftlich-technischen Zivilisation, Wien.
- Kohler-Koch, Beate (Hrsg.) (1992): Staat und Demokratie in Europa, Opladen.

- Krause, Skadi/Malowitz, Karsten (1998): Michael Walzer zur Einführung, Hamburg.
- Krebs, Angelika (2000): Gleichheit oder Gerechtigkeit. Texte der neuen Egalitarismuskritik, Frankfurt/Main.
- Krippendorf, Ekkehart (1999): Unzufrieden. Vierzig Jahre Politische Wissenschaft, in: Blätter für deutsche und internationale Politik, Bd. 43, Heft 8, 991-1001.
- Krüger, Hans-Peter (2001): Nachwort, in: Dewey, John (2001/1927): Die Öffentlichkeit und ihre Probleme, hrsg. von Hans-Peter Krüger, Berlin und Wien, 193-211.
- Kuhn, Thomas S. (1997): Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen, Frankfurt/Main.
- Kymlika, Will (1996): Politische Philosophie heute. Eine Einführung, Frankfurt/Main und New York.
- Laclau, Ernesto/Mouffe, Chantal (2000): Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus, Wien.
- Laden, Anthony Simon (2001): Reasonable Radical. Deliberative Liberalism and the Politics of Identity, Ithaca and London.
- Lahrem, Stephan/Weißbach, Olaf (2000): Grenzen des Politischen. Philosophische Grundlagen für ein neues politisches Denken, Stuttgart.
- Lambrecht, Lars (1988): Das Problem der Demokratie und ihres Anfangs in der Antike, in: Goldschmidt, Werner/Lambrecht, Lars (Hrsg.): Dialektik. Vernunft und Politik, Heft 15, Köln, 52-67.
- /Tschurennev, Eva-Maria (Hrsg.) (1994): Geschichtliche Welt und menschliches Wesen, Frankfurt/Main, Berlin und Bern.
- (1996) (Hrsg.): Philosophie, Literatur und Politik vor den Revolutionen von 1848. Zur Herausbildung der demokratischen Bewegungen in Europa, Frankfurt/Main, Berlin und Bern.
- (1998a): Der Begriff der Geschichte bei H. Arendt und die Sho'ah, in: Amodio, Paolo/de Maio, Romeo/Lissa, Giuseppe (Hrsg.): La Sho'ah. Tra Interpretazione e Memoria, Napoli, 435-470.
- /Tjaden, Karl Hermann/Tjaden-Steinhauer, Margarete (1998b): Gesellschaft von Olduvai bis Uruk. Soziologische Exkursionen, Kassel.
- (1999): Demokratie, in: Sandkühler, Hans Jörg (Hrsg.): Enzyklopädie Philosophie, Bd.1, 215-225.

- (2000): Manifesto comunista e democrazia [Das *Kommunistische Manifest* und Demokratie?], in: Cacciatore, G./Martirano, M. (Hrsg.): Il Manifesto del partito comunista a 150 anni dalla sua pubblicazione, Rom, 49-65.
 - [im Erscheinen]: ‚Welt‘ als Begründungsproblem von Öffentlichkeit und Politik, in: Ders.: Entstehen des Öffentlichen – Eine andere Politik, Frankfurt/Main, Berlin und Bern.
- Landshut, Siegfried (1969): Kritik der Soziologie und andere Schriften zur Politik, Neuwied am Rhein und Berlin.
- Larmore, Charles (1993): Die Wurzeln radikaler Demokratie. Symposium zu Jürgen Habermas: Faktizität und Geltung, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Jg. 41, Heft 2, 321-327.
- Le Bon, Gustave (1912): Psychologie der Massen, Leipzig.
- Lefort, Claude (1988): Democracy and Political Theory, Minnesota.
- (1990): Die Frage der Demokratie, in: Rödel, Ulrich (Hrsg.): Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie, Frankfurt/Main, 281-297.
- Leggewie, Claus (1997): America first?, Der Fall einer konservativen Revolution, Frankfurt/Main.
- (1998): Internet & Politik. Von der Zuschauer- zur Beteiligungsdemokratie, Köln.
 - /Münch, Richard (Hrsg.) (2001): Politik im 21. Jahrhundert, Frankfurt/Main.
- Leibholz, Gerhard (1973): Die Repräsentation in der Demokratie, Berlin und New York.
- (1975): Strukturprobleme der modernen Demokratie, Kronberg/Taunus.
- Lenk, Kurt (1989): Deutscher Konservatismus, Frankfurt/Main und New York.
- /Meuter, Günter/Otten, Henrique Ricardo (1997): Vordenker der Neuen Rechten, Frankfurt/Main und New York.
- Link, Werner (1998): Die Neuordnung der Weltpolitik. Grundprobleme globaler Politik an der Schwelle zum 21. Jahrhundert, München.
- Linklater, Andrew (1998): The Transformation of Political Community, Cambridge.
- Lippmann, Walter (1930): The Phantom Public. A Sequel to ‘Public Opinion’, New York.
- Lösch, Bettina (2000a) Deliberative Politik – Beratung als Perspektive, in: Hesselbein, Gabi/Lambrecht, Lars (Hrsg.): Märkte – Staaten – Welt der Menschen, Münster und Hamburg, 221-227.

- (2000b): Politisches Handeln – Für ein soziales Europa, in: Hesselbein, Gabi/Lambrecht, Lars (Hrsg.): Märkte – Staaten – Welt der Menschen, Münster und Hamburg, 209-214.
 - (2000c): Welt-Öffentlichkeit. Über Strukturen des Politischen, Diplomarbeit-Manuskript, Hamburg.
 - (2004): Politische Partizipation – realistische und normative Demokratietheorien, in: Fröhler, Norbert/Hürtgen, Stefanie/Schlüter, Christiane/Thiedke, Mike (Hrsg.): Wir können auch anders. Perspektiven von Demokratie und Partizipation, Münster, 16-27.
- Losurdo, Domenico (2000): Der Marxismus Antonio Gramscis. Von der Utopie zum ‚kritischen Kommunismus‘, Hamburg.
- Luhmann, Niklas (2002): Die Politik der Gesellschaft, Frankfurt/Main.
- Lutz-Bachmann, Matthias/Bohman, James (Hrsg.) (1996): Frieden durch Recht. Kants Friedensidee und das Problem einer neuen Weltordnung, Frankfurt/Main.
- (2002): Weltstaat oder Staatenwelt?, Für und wider die Idee einer Weltrepublik, Frankfurt/Main.
- Macedo, Stephen (Ed.) (1999): Deliberative Democracy. Essays on Democracy and Disagreement, New York.
- Mansbridge, Jane (1999): Everyday Talk in the Deliberative System, in: Macedo, Stephen (Ed.): Deliberative Democracy. Essays on Democracy and Disagreement, New York, 211-242.
- Martens, Ekkehard/Schnädelbach, Herbert (1994): Philosophie. Ein Grundkurs, Bd.1, Reinbek bei Hamburg.
- Marx, Karl (1977): Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie, in: Marx-Engels-Werke (MEW), Bd. 23, Berlin.
- (1985a): Zur Kritik der Politischen Ökonomie. Vorwort, in: Marx-Engels-Werke (MEW), Bd. 1, Berlin.
 - (1985b): Thesen über Feuerbach, in: Marx-Engels-Werke (MEW), Bd. 2, Berlin.
- Matz, Ulrich (1973): Grundprobleme der Demokratie, Darmstadt.
- Maus, Ingeborg (1980): Bürgerliche Rechtstheorie und Faschismus. Zur sozialen Funktion und aktuellen Wirkung der Theorie Carl Schmitts, München.
- (1992): Zur Aufklärung der Demokratietheorie. Rechts- und demokratietheoretische Überlegungen im Anschluss an Kant, Frankfurt/Main.

- Meier, Christian (1980): Die Entstehung des Politischen bei den Griechen, Frankfurt/Main.
- (2001): Die parlamentarische Demokratie, München.
- Meier, Heinrich (1998): Carl Schmitt, Leo Strauss und ‚Der Begriff des Politischen‘. Zu einem Dialog unter Abwesenden, Stuttgart.
- Michelman, Frank I. (1997): How Can the People Ever Make the Laws?, A Critique of Deliberative Democracy, in: Bohman, James/Rehg, William (Ed.): Deliberative Democracy. Essays on Reason and Politics, Cambridge and London, 145-172.
- Michels, Robert (1925): Zur Soziologie des Parteiwesens in der modernen Demokratie. Untersuchungen über die oligarchischen Tendenzen des Gruppenlebens, Leipzig.
- Mill, John Stuart (1969): Über Freiheit, Frankfurt/Main.
- (1971): Betrachtungen über die repräsentative Demokratie, Paderborn.
- Misak, Cheryl (2000): Truth, Politics, Morality. Pragmatism and Deliberation, London and New York.
- Mittermaier, Karl/Mair, Meinhard (1995): Demokratie. Die Geschichte einer politischen Idee von Platon bis heute, Darmstadt.
- Mohr, Arno (Hrsg.) (1997): Grundzüge der Politikwissenschaft, München und Wien.
- Moldaschl, Manfred (2000): Reflexive Beratung. Zu einer Theorie der Organisationsberatung jenseits des strategischen und des systemischen Modells, Arbeitspapiere Nr. 7, Lehrstuhl für Soziologie an der TU-München.
- Mols, Manfred/Lauth, Hans-Joachim/Wagner, Christian (Hrsg.) (1996): Politikwissenschaft. Eine Einführung, Paderborn.
- Mommsen, Wolfgang J. (1959): Max Weber und die deutsche Politik. 1890-1920, Tübingen.
- Moore, Barrington (1987): Soziale Ursprünge von Diktatur und Demokratie, Frankfurt/Main.
- Mosca, Gaetano (1950): Die herrschende Klasse. Grundlagen der politischen Wissenschaft, München.
- Mossé, Claude (1979): Der Zerfall der athenischen Demokratie, Zürich und München.
- Mouffe, Chantal (Ed.) (1979): Gramsci and Marxist Theory, London and Boston.

- (1987): Gespräch über die ‚Communitarians‘, Interview mit Michael Walzer, in: Prokla, Jg. 22, Heft 2, 286-297.
 - (1993): The Return of the Political, London and New York.
 - (1999a): Dekonstruktion und Pragmatismus. Demokratie, Wahrheit und Vernunft, Wien.
 - (1999b): Deliberative Democracy or Agonistic Pluralism?, in: Social Research, Vol. 66, No. 3, 745-758.
 - (Ed.) (1999c): The Challenge of Carl Schmitt, New York.
 - (2000): For an Agonistic Model of Democracy, in: Dies.: The Democratic Paradox, London and New York, 80-107.
- Münkler, Herfried/Krause, Skadi (2001): Der aktive Bürger – Eine Gestalt der politischen Theorie im Wandel, in: Leggewie, Claus/Münch, Richard (Hrsg.): Politik im 21. Jahrhundert, Frankfurt/Main, 299-320.
- Narr, Wolf-Dieter/Naschold, Frieder (1971): Theorie der Demokratie, Stuttgart.
- (1987): Die Kunst zahnloser Kritik. Nachbemerkungen zum Gespräch zwischen Chantal Mouffe und Michael Walzer, in: Prokla, Jg. 22, Heft 2, 298-309.
 - (1994): Wieviel Entwirklichung kann sozialwissenschaftliche Theoriebildung ertragen?, in: Das Argument. Ethik und Staat: Zivilgesellschaft, Jg. 36, Heft 4/5, 587-598.
- Negt, Oskar/Kluge, Alexander (1993a): Maßverhältnisse des Politischen. 15 Vorschläge zum Unterscheidungsvermögen, Frankfurt/Main.
- (1993b): Zum Verständnis des Politischen bei Hannah Arendt, in: Kemper, Peter (Hrsg.): Die Zukunft des Politischen. Ausblicke auf Hannah Arendt, Frankfurt/Main, 55-68.
 - (1999): Wer zögert hat Unrecht. Politik ist zu einer Frage der Geschwindigkeit geworden, in: Frankfurter Rundschau, Beilage: Das 20. Jahrhundert, 8. Dezember 1999, 46.
 - (2003): Kant und Marx. Ein Epochengespräch, Göttingen.
- Nelson, William (2000): The Institutions of Deliberative Democracy, in: Fraenkel Paul, Ellen/Miller, Fred D./Paul, Jeffrey (Ed.): Democracy, Cambridge, 181-202.
- Neubert, Harald (2001): Antonio Gramsci: Hegemonie – Zivilgesellschaft – Partei. Eine Einführung, Hamburg.

- Neumann, Franz (Hrsg.) (1998): Handbuch Politische Theorien und Ideologien, Bd. 1, Opladen.
- Nicolaysen, Rainer (1997): Siegfried Landshut. Die Wiederentdeckung der Politik, Eine Biographie, Frankfurt/Main.
- (Hrsg.) (2000): Polis und Moderne. Siegfried Landshut in heutiger Sicht, Berlin und Hamburg.
- Nida-Rümelin, Julian/Thierse, Wolfgang (Hrsg.) (1997): Philosophie und Politik, Essen.
- (1999): Demokratie als Kooperation, Frankfurt/Main.
- Nino, Carlos Santiago (1996): The Constitution of Deliberative Democracy, New Haven and London.
- North, Douglass Cecil (1988): Theorie des institutionellen Wandels, Tübingen.
- (1992): Institutionen, institutioneller Wandel und Wirtschaftsleistung. Tübingen.
- Nozick, Robert (1976): Anarchie, Staat, Utopia, München.
- Nullmeier, Frank (2002): Vergesst die Bürgergesellschaft?!, in: Forschungsjournal Neue Soziale Bewegungen, Jg. 15, Heft 4, 13-19.
- Nussbaum, Martha C./Sen, Amartya (Hrsg.) (1993): The Quality of Life, Oxford.
- (1995): Menschliches Tun und soziale Gerechtigkeit. Zur Verteidigung des aristotelischen Essentialismus, in: Brumlik, Micha/Brunkhorst, Hauke (Hrsg.): Gemeinschaft und Gerechtigkeit, Frankfurt/Main, 323-361.
- (1999): Gerechtigkeit oder Das gute Leben, hrsg. von Herlinde Pauer-Studer, Frankfurt/Main.
- Nusser, Karl-Heinz (2002): Expansive Demokratietheorien bei Charles Taylor, Michael Walzer und Jürgen Habermas, in: Zeitschrift für Politik, Jg. 49, Heft 3, 250-266.
- Oesterreich, Peter L. (1994): Philosophen als politische Lehrer. Beispiele öffentlichen Vernunftgebrauchs aus der Antike und dem deutschen Idealismus, Darmstadt.
- Offe, Claus/Preuss, Ulrich K. (1991): Democratic Institutions and Moral Resources, in: Held, David (Ed.): Political Theory Today, Cambridge, 143- 171.
- (2003): Herausforderungen der Demokratie. Zur Integrations- und Leistungsfähigkeit politischer Institutionen, Frankfurt/Main.

- Olson, Mancur (1968): Die Logik des kollektiven Handelns. Kollektivgüter und die Theorie der Gruppen, Tübingen.
- Ortega y Gasset, José (1958/1930): Der Aufstand der Massen, Hamburg.
- Paech, Norman/Stuby, Gerhard (2001): Völkerrecht und Machtpolitik in den internationalen Beziehungen. Ein Studienbuch, Hamburg.
- /Spoo, Eckart/Butenschön, Rainer (Hrsg.) (2002): Demokratie – wo und wie?, Hamburg.
- Palazzo, Guido (2002): Die Mitte der Demokratie. Über die Theorie deliberativer Demokratie von Jürgen Habermas, Baden-Baden.
- Papenfuss, Dietrich/Pöggeler, Otto (Hrsg.) (1990): Zur philosophischen Aktualität Heideggers, Bd. 2, Frankfurt/Main.
- Pareto, Vilfredo (1976): Ausgewählte Schriften, hrsg. von Carlo Mongardini, Frankfurt/Main, Berlin und Wien.
- (1984): The Transformation of Democracy, ed. by Charles H. Powers, New Brunswick.
- Passerin d'Entrèves, Maurizio (Ed.) (2002): Democracy as Public Deliberation. New Perspectives, Manchester and New York.
- Pateman, Carole (1970): Participation and Democratic Theory, Cambridge.
- Pauer-Studer, Herlinde (2000): Autonom leben. Reflexionen über Freiheit und Gleichheit, Frankfurt/Main.
- Perron, Corinna (1996): Hannah Arendt – Eine Theoretikerin der Vormoderne?, in: Dialektik. Das Selbst und das Fremde, Heft 1996/1, Hamburg, 141-144.
- Peter, Fabienne (1996): The Possibility of Justice. Aggregation vs. Deliberation in Social Choice, Bamberg.
- Peters, Bernhard (1997): On Public Deliberation and Public Culture. Reflections on the Public Sphere, in: Arbeitspapier 7/97, Institut für Interkulturelle und Internationale Studien der Universität Bremen.
- Phillips, Anne (1995): Geschlecht und Demokratie, Hamburg.
- Platon (2000): Der Staat. Politeia, griechisch/deutsch, Düsseldorf und Zürich.
- Plessner, Helmuth (2002/1924): Grenzen der Gemeinschaft, Frankfurt/Main.
- Pocock, John G. A. (1975): The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition, Princeton.

- Polanyi, Karl (1978): *The Great Transformation. Politische und ökonomische Ursprünge von Gesellschaften und Wirtschaftssystemen*, Frankfurt/Main.
- Popper, Karl R. (1992/1957): *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, Bd. 1, *Der Zauber Platons*, Tübingen.
- Poulantzas, Nicos (2002): *Staatstheorie. Politischer Überbau, Ideologie, Autoritärer Etatismus*, Hamburg.
- Probst, Lothar (1996): *Gesellschaft versus Gemeinschaft?*, *Zur Tradition des dichotomen Denkens in Deutschland*, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte*, B 36/96, 30. August 1996, Bonn, 29-35.
- Ptak, Ralf (2004): *Vom Ordoliberalismus zur Sozialen Marktwirtschaft. Stationen des Neoliberalismus in Deutschland*, Opladen.
- Putnam, Hilary (1995): *Pragmatismus – Eine offene Frage*, Frankfurt/Main und New York.
- Ramonet, Ignacio (1998): *Wessen Morgen ist es morgen?*, in: *Le Monde diplomatique*, *Nachdenken über eine andere Welt*, Mai 1998, Berlin, 3.
- Rawls, John (1975): *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt/Main.
- (1993): *Gerechtigkeit als Fairness: politisch nicht metaphysisch*, in: Honneth, Axel (Hrsg.): *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*, Frankfurt/Main, 36-67.
 - (1997): *Das Ideal des öffentlichen Vernunftgebrauchs*, in: Hinsch, Wilfried (Hrsg.): *Zur Idee des politischen Liberalismus. John Rawls in der Diskussion*, Frankfurt/Main, 116-141.
 - (1998): *Politischer Liberalismus*, Frankfurt/Main.
 - (2002): *Das Recht der Völker. Enthält: „Nochmals: Die Idee der öffentlichen Vernunft“*, Berlin und New York.
- Reese-Schäfer, Walter (1994): *Was ist Kommunitarismus?*, Frankfurt/Main und New York.
- (1996): *Die politische Rezeption des kommunitaristischen Denkens in Deutschland*, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte*, B 36/96, 30. August 1996, Bonn, 3-11.
 - (1997): *Grenzgötter der Moral. Der neuere europäisch-amerikanische Diskurs zur politischen Ethik*, Frankfurt/Main.
 - (1998): *Antike politische Philosophie zur Einführung*, Hamburg.
 - (2000): *Politische Theorie heute. Neuere Tendenzen und Entwicklungen*, München.

- Reitzig, Jörg/Brandl, Sebastian (1997): Vom wohlfahrtsstaatlichen Grundkonsens zum ‚schlanken Staat‘. Die marktradikale Wendung der Gesellschaftsvertragstheorie, in: Klages, Johanna/Strutynski, Peter (Hrsg.): Kapitalismus am Ende des 20. Jahrhunderts, Hamburg, 54-66.
- Richter, Rudolf/Furubotn, Eirik (1996): Neue Institutionenökonomik. Eine Einführung und kritische Würdigung, Tübingen.
- Riedel, Manfred (1975): Bürgerliche Gesellschaft, in: Brunner, Otto/Conze, Werner/Koselleck, Reinhart (Hrsg.): Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, Bd. 2, Stuttgart, 719-800.
- Rochau, Ludwig August von (1972/1853): Grundsätze der Realpolitik. Angewendet auf die staatlichen Zustände Deutschlands, hrsg. von Hans-Ulrich Wehler, Frankfurt/Main und Berlin.
- Rödel, Ulrich/Frankenberg, Günter/Dubiel, Helmut (1989): Die demokratische Frage, Frankfurt/Main.
- (Hrsg.) (1990): Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie, Frankfurt/Main.
- Rössler, Beate (1993): Kommunitaristische Sehnsucht und liberale Rechte. Zu Michael Walzers politischer Theorie der Gesellschaft, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Jg. 41, Heft 6, 1053-1048.
- Rorty, Richard (1997): Kontingenz, Ironie und Solidarität, Frankfurt/Main.
- (2001): Solidarität oder Objektivität?, Drei philosophische Essays, Stuttgart.
- Roth, Roland/Rucht, Dieter (Hrsg.) (1987): Neue soziale Bewegungen in der Bundesrepublik Deutschland, Frankfurt/Main und New York.
- (1994): Demokratie von unten. Neue soziale Bewegungen auf dem Wege zur politischen Institution, Köln.
- Rousseau, Jean-Jacques (1984): Diskurs über die Ungleichheit, Paderborn.
- (1986): Vom Gesellschaftsvertrag oder Grundsätze des Staatsrechts, Stuttgart.
- Rucht, Dieter (2001): Soziale Bewegungen als Signum demokratischer Bürgergesellschaft, in: Leggewie, Claus/Münch, Richard (Hrsg.): Politik im 21. Jahrhundert, Frankfurt/Main, 321-336.
- Rüdiger, Anja (1996): Dekonstruktion und Demokratisierung. Emanzipatorische Politiktheorie im Kontext der Postmoderne, Opladen.
- Ryan, Alan (1995): John Dewey and the High Tide of American Liberalism, New York.

- Saage, Richard (1983): Rückkehr zum starken Staat?, Studien über Konservatismus, Faschismus und Demokratie, Frankfurt/Main.
- (1991): Politische Utopien der Neuzeit, Darmstadt.
 - (1998): Liberale Demokratie. Zur aktuellen Bedeutung eines politischen Begriffs, in: Ders./Berg, Gunnar (Hrsg.): Zwischen Triumph und Krise. Zum Zustand der liberalen Demokratie nach dem Zusammenbruch der Diktaturen in Osteuropa, Opladen, 21-30.
 - /Berg, Gunnar (Hrsg.) (1998): Zwischen Triumph und Krise. Zum Zustand der liberalen Demokratie nach dem Zusammenbruch der Diktaturen in Osteuropa, Opladen.
 - (2003): Politische Ideengeschichte in demokratietheoretischer Absicht. Das Beispiel Hans Kelsens und Max Adlers in der Zwischenkriegszeit, Leipzig.
- Saavedra, Marco Estrada (2002): Die deliberative Rationalität des Politischen. Eine Interpretation der Urteilslehre Hannah Arendts, Würzburg.
- Safranski, Rüdiger (1997): Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit, Frankfurt/Main.
- Sanders, Lynn M. (1997): Against Deliberation, in: Political Theory, Vol. 25, No. 3, 347-376.
- Sandkühler, Hans Jörg (Hrsg.) (1999): Enzyklopädie Philosophie, Hamburg.
- Saner, Hans (1967): Widerstreit und Einheit. Wege zu Kants politischem Denken, Bd. 1, Kants Weg vom Krieg zum Frieden, München.
- Sartori, Giovanni (1997): Demokratietheorie, Darmstadt.
- Saward, Michael (Ed.) (2000): Democratic Innovation. Deliberation, Representation and Association, London and New York.
- Schäfer, Gert (1993): Macht und öffentliche Freiheit. Studien zu Hannah Arendt, Frankfurt/Main.
- Scharpf, Fritz W. (1975): Demokratietheorie zwischen Utopie und Anpassung, Kronberg/Taunus.
- (1999): Regieren in Europa: effektiv und demokratisch, Frankfurt/Main und New York.
- Scheyli, Martin (2000): Politische Öffentlichkeit und deliberative Demokratie nach Habermas. Institutionelle Gestaltung durch direktdemokratische Beteiligungsformen?, Baden-Baden.

- Schmalz-Bruns, Rainer (1995): Reflexive Demokratie. Die demokratische Transformation moderner Politik, Baden-Baden.
- Schmidt, Manfred G. (1997): Demokratietheorien. Eine Einführung, Opladen.
- (2001): Vom Glanz und Elend der Demokratie nach 1989, in: Leggewie, Claus/Münch, Richard (Hrsg.): Politik im 21. Jahrhundert, Frankfurt/Main, 245-262.
- Schmitt, Carl (1921): Die Diktatur. Von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf, Berlin.
- (1922): Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität, München und Leipzig.
 - (1923): Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus, München und Leipzig.
 - (1932): Legalität und Legitimität, München.
 - (1933): Der Begriff des Politischen, Hamburg.
 - (1961): Vorbemerkung (über den Gegensatz von Parlamentarismus und Demokratie), in: Ders.: Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus, Berlin.
 - (1996/1932): Der Begriff des Politischen, Berlin.
- Schui, Herbert/Ptak, Ralf/Blankenburg, Stephanie/Bachmann, Günter/Kotzur, Dirk (1997): Wollt ihr den totalen Markt?, Der Neoliberalismus und die extreme Rechte, München.
- /Blankenburg, Stephanie (2002): Neoliberalismus: Theorie, Gegner, Praxis, Hamburg.
- Schumpeter, Joseph. A. (1980): Kapitalismus, Sozialismus und Demokratie, München.
- Schuppert, Gunnar F. (1997): Assoziative Demokratie, in: Klein, Ansgar/Schmalz-Bruns, Rainer (Hrsg.): Politische Beteiligung und Bürgerengagement in Deutschland. Möglichkeiten und Grenzen, Baden-Baden, 114-152.
- Seeland, Klaus (1998): Interkultureller Vergleich. Eine Theorie der Weltaneignung nach Heidegger, Würzburg.
- Seibel, Wolfgang/Medick-Krakau, Monika/Münkler, Herfried/Greven, Michael Th. (Hrsg.) (1997): Demokratische Politik – Analyse und Theorie, Opladen.
- Sennett, Richard (1986): Verfall und Ende des öffentlichen Lebens. Die Tyrannei der Intimität, Frankfurt/Main.

- Shapiro, Ian (1999): Enough of Deliberation. Politics is about Interests and Power, in: Macedo, Stephen (Ed.): *Deliberative Democracy. Essays on Democracy and Disagreement*, New York, 28-38.
- Siemons, Mark (2003): Im Hamsterrad. Warum die Politik an Berater delegiert wird, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 22. Dezember 2003, Nr. 297, 31.
- Slagstad, Rune (1988): Liberal Constitutionalism and its Critics. Carl Schmitt and Max Weber, in: Elster, Jon/Slagstad, Rune (Ed.): *Constitutionalism and Democracy*, Cambridge, 103-130.
- Spehr, Christoph (2000): *Gleicher als Andere. Eine Grundlegung der Freien Kooperation, 'Unter welchen Bedingungen sind soziale Gleichheit und politische Freiheit vereinbar?'*, Rosa-Luxemburg-Stiftung, Berlin.
- Spengler, Oswald (1922): *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*, München.
- Stäheli, Urs (2000): *Sinnzusammenbrüche. Eine dekonstruktive Lektüre von Niklas Luhmanns Systemtheorie*, Weilerswist.
- Sternberger, Dolf (1983): Das Wort ‚Politik‘ und der Begriff des Politischen, in: Seibel, Wolfgang/Medick-Krakau, Monika/Münkler, Herfried/Greven, Michael Th. (Hrsg.) (1997): *Demokratische Politik – Analyse und Theorie*, Opladen, 97-105.
- (1984): *Über die verschiedenen Begriffe des Friedens*, Stuttgart.
- Strauss, Leo (1983): *Studies in Platonic Political Philosophy*, Chicago and London.
- Suhr, Martin (1994): *John Dewey zur Einführung*, Hamburg.
- Taylor, Charles (1988): *Negative Freiheit?, Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus*, Frankfurt/Main.
- (1993): *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*, hrsg. von Amy Gutmann, Frankfurt/Main.
- (2001): *Wieviel Gemeinschaft braucht die Demokratie?, Aufsätze zur politischen Philosophie*, Frankfurt/Main.
- Thaa, Winfried (1999): Die notwendige Partikularität des Politischen. Über Hannah Arendts republikanische Perspektive auf Politik und Weltgesellschaft, in: *Zeitschrift für Politik*, Jg. 46, Heft 4, 404-423.
- Thomä, Dieter (2002): Biopolitik. Ein Wort mit Obertönen, in: *Neue Zürcher Zeitung. Internationale Ausgabe*, 12. März 2002, Nr. 59, 33.
- Thunert, Martin (2003): Think Tanks in Deutschland – Berater der Politik?, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte*, B51/2003, 15. Dezember 2003, Bonn, 30-38.

- Tocqueville, Alexis de (2001/1835): Über die Demokratie in Amerika, Stuttgart.
- Tönnies, Ferdinand (1991/1887): Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie, Darmstadt.
- Tomberg, Friedrich (1973): Polis und Nationalstaat. Eine vergleichende Überbauanalyse im Anschluss an Aristoteles, Darmstadt und Neuwied.
- (1978): Menschliche Natur in historisch-materialistischer Definition, in: Rückriem, Georg (Hrsg.): Historischer Materialismus und menschliche Natur, Köln, 42-79.
 - (2003): Habermas und der Marxismus. Zur Aktualität einer Rekonstruktion des historischen Materialismus, Würzburg.
- Valadez, Jorge M. (2001): Deliberative Democracy, Political Legitimacy and Self-Determination in Multicultural Societies, Boulder and Oxford.
- Van den Brink, Bert/Van Reijen, Willem (Hrsg.) (1995): Bürgergesellschaft, Recht und Demokratie, Frankfurt/Main.
- Vernant, Jean-Pierre (1982): Die Entstehung des griechischen Denkens, Frankfurt/Main.
- Villa, Dana R. (1996): Arendt and Heidegger. The Fate of the Political, Princeton.
- (1998): The Philosopher versus the Citizen. Arendt, Strauss, and Socrates, in: Political Theory, Vol. 26, No. 2, 147-172.
- Vilmar, Fritz (1973): Strategien der Demokratisierung, 2 Bde., Darmstadt-Neuwied.
- Vollrath, Ernst (1977): Zur Rekonstruktion der politischen Urteilskraft, Stuttgart.
- (1987): Grundlegung einer philosophischen Theorie des Politischen, Würzburg.
 - (1993): Hannah Arendts ‚Kritik der politischen Urteilskraft‘, in: Kemper, Peter (Hrsg.): Die Zukunft des Politischen. Ausblicke auf Hannah Arendt, Frankfurt/Main, 34-54.
- Walzer, Michael (1980): Radical Principles. Reflections of an Unreconstructed Democrat, New York.
- (1981): Philosophy and Democracy, in: Political Theory, Vol. 9, No. 3, 379-399.
 - (1982): Gibt es den gerechten Krieg?, Stuttgart.
 - (1983): Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality, Oxford.
 - (1990): A Critique of Philosophical Conversation, in: Kelly, Michael (Ed.): Hermeneutics and Critical Theory in Ethics and Politics, Cambridge and London, 182-196.

- (1992): Zivile Gesellschaft und amerikanische Demokratie, Berlin.
 - (1993): Abschied vom Egoismus, Interview mit Michael Walzer in Manager Magazin, Jg. 23, Heft 5, 270-279.
 - (1993): Die kommunitaristische Kritik am Liberalismus, in: Honneth, Axel (Hrsg.): Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften, Frankfurt/Main und New York, 157-180.
 - (1993): Kritik und Gemeinsinn. Drei Wege der Gesellschaftskritik, Frankfurt/Main.
 - (1995): Exodus und Revolution, Frankfurt/Main.
 - (1995): Response to Veit Bader, in: Political Theory, Vol. 23, No. 2, 247-249.
 - (1996): Lokale Kritik – globale Standards. Zwei Formen moralischer Auseinandersetzung, Hamburg.
 - (1997): Pluralismus und Demokratie, in: Nida-Rümelin, Julian/Thierse, Wolfgang (Hrsg.): Philosophie und Politik, Essen, 24-40.
 - (1997): Zweifel und Einmischung. Gesellschaftskritik im 20. Jahrhundert, Frankfurt/Main.
 - (1998): Sphären der Gerechtigkeit. Ein Plädoyer für Pluralität und Gleichheit, Frankfurt/Main.
 - (1998): Über Toleranz. Von der Zivilisierung der Differenz, Hamburg.
 - (1999): Vernunft, Politik und Leidenschaft. Defizite liberaler Theorie, Frankfurt/Main.
- Warnke, Georgia (1990a): Rawls, Habermas, and Real Talk. A Reply to Walzer, in: Kelly, Michael (Ed.): Hermeneutics and Critical Theory in Ethics and Politics, Cambridge and London, 197-203.
- (1990b): Social Interpretation and Political Theory. Walzer and his Critics, in: Kelly, Michael (Ed.): Hermeneutics and Critical Theory in Ethics and Politics, Cambridge and London, 204-226.
- Waschkuhn, Arno (1998): Demokratietheorien. Politiktheoretische und ideengeschichtliche Grundzüge, München.
- Weber, Max (1922): Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Tübingen.
- (1926): Politik als Beruf, München und Leipzig.
 - (1964): Der Beruf zur Politik, in: Ders.: Soziologie – Universalgeschichtliche Analysen – Politik, Stuttgart.

- (1980): *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundrisse der verstehenden Soziologie*, Tübingen.
- Weidenfeld, Werner (Hrsg.) (1996): *Demokratie am Wendepunkt. Die demokratische Frage als Projekt des 21. Jahrhunderts*, Berlin.
- Weiland, René (1992): Michael Walzer und der Universalismus, in: *Die Neue Gesellschaft/Frankfurter Hefte*, Jg. 39, Heft 6, 546-549.
- Wellmer, Albrecht (1995): Bedingungen einer demokratischen Kultur. Zur Debatte zwischen Liberalen und Kommunitaristen, in: Brumlik, Micha/Brunkhorst, Hauke (Hrsg.): *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, Frankfurt/Main, 173-196.
- (1999): Hannah Arendt über die Revolution, in: Brunkhorst, Hauke/Köhler, Wolfgang R./Lutz-Bachmann, Matthias (Hrsg.): *Recht auf Menschenrechte. Menschenrechte, Demokratie und Politik*, Frankfurt/Main, 125-156.
- Westbrook, Robert B. (1991): *John Dewey and American Democracy*, Ithaca and London.
- Wilke, Helmut (1992): *Ironie des Staates. Grundlinien einer Staatstheorie polyzentrischer Gesellschaften*, Frankfurt/Main.
- Wolf, Frieder O. (2002): *Radikale Philosophie*, Münster.
- Young, Iris Marion (1996): *Communication and the Other. Beyond Deliberative Democracy*, in: Benhabib, Seyla (Ed.): *Democracy and Difference. Contesting the Boundaries of the Political*, Princeton, 120-135.
- (1997): *Difference as a Resource for Democratic Communication*, in: Bohman, James/Rehg, William (Ed.): *Deliberative Democracy. Essays on Reason and Politics*, Cambridge and London, 383-406.
- (1999): *Justice, Inclusion, and Deliberative Democracy*, in: Macedo, Stephen (Ed.): *Deliberative Democracy. Essays on Democracy and Disagreement*, New York, 151-158.
- Young-Bruehl, Elisabeth (1991): *Hannah Arendt. Leben, Werk und Zeit*, Frankfurt/Main.
- Zahlmann, Christel (Hrsg.) (1994): *Kommunitarismus in der Diskussion. Eine streitbare Einführung*, Hamburg.
- Zolo, Danilo (1997): *Die demokratische Fürstenherrschaft. Für eine realistische Theorie der Politik*, Göttingen.

Eidesstattliche Versicherung

Ich versichere hiermit an Eides Statt, dass ich die vorliegende Arbeit ohne unzulässige Hilfe Dritter und ohne Benutzung anderer als der angegebenen Hilfsmittel angefertigt habe. Die aus anderen Quellen direkt oder indirekt übernommenen Daten und Konzepte sind unter Angabe der Quelle gekennzeichnet.

Bei der Auswahl und Auswertung folgenden Materials haben mir die nachstehend aufgeführten Personen in der jeweils beschriebenen Weise entgeltlich/unentgeltlich geholfen: Weitere Personen waren an der inhaltlich-materiellen Erstellung der vorliegenden Arbeit nicht beteiligt. Insbesondere habe ich hierfür nicht die entgeltliche Hilfe von Vermittlungs- bzw. Beratungsdiensten (Promotionsberater oder anderer Personen) in Anspruch genommen. Niemand hat von mir unmittelbar oder mittelbar geldwerte Leistungen für Arbeiten erhalten, die im Zusammenhang mit dem Inhalt der vorgelegten Dissertation stehen.

Die Arbeit wurde bisher weder im In- noch im Ausland in gleicher oder ähnlicher Form einer anderen Prüfungsbehörde vorgelegt.

Ich versichere an Eides Statt, dass ich nach bestem Wissen die reine Wahrheit gesagt und nichts verschwiegen habe.

Vor Aufnahme der obigen Versicherung an Eides Statt wurde ich über die Bedeutung der eidesstattlichen Versicherung und die strafrechtlichen Folgen einer unrichtigen oder unvollständigen eidesstattlichen Versicherung belehrt.

Ort, Datum

Hamburg, 19. Januar 2004

Unterschrift

Bettina Läsch