

Zur Instabilität des Politischen: zwischen Anarchie und demokratischem Versprechen. Rezension zum Sammelband *Institutionen des Politischen* (2020) von Steffen Herrmann und Matthias Flatscher



Le foucaldien 
Open Access Journal for Research along Foucauldian Lines

REVIEW

BURKHARD LIEBSCH 


Open Library of Humanities


Part of the Ubiquity
Partner Network

ABSTRACT

This essay reviews Steffen Herrmann's and Matthias Flatscher's edited volume *Institutionen des Politischen: Perspektiven der radikalen Demokratietheorie* (2020) with respect to the history of the distinction of politics and the political as well as to democratic forms of life that require resistance against anti-democratic misuse of political institutions. Finally, the article discusses how identification with such forms of life is possible so that any identitarian occupation of the question of who we are is defied.

CORRESPONDING AUTHOR:

Burkhard Liebsch

University of Bochum, DE

burkhardliebsch@web.de

KEYWORDS:

political; agonistics; hegemony;
enmity; people; populism;
citizenry; non-arbitrary
contingency; forms of life

TO CITE THIS ARTICLE:

Liebsch, Burkhard. "Zur Instabilität des Politischen: zwischen Anarchie und demokratischem Versprechen. Rezension zum Sammelband *Institutionen des Politischen* (2020) von Steffen Herrmann und Matthias Flatscher." *Le foucaldien* 7, no. 1 (2021): 1, pp. 1–10. DOI: <https://doi.org/10.16995/lefou.99>

Einer weitläufigen, inzwischen kaum mehr zu übersehenden Literatur, die sich in den letzten Jahrzehnten weniger mit Politik(en) als vielmehr direkt mit dem Politischen als solchem befasst hat, war zu entnehmen, dass sich Letzteres ereignet, sich aber kaum dafür eignen dürfte, in feste, dauerhafte bzw. verlässliche Formen einzugehen. Es manifestiert sich, so schien es, stets mit einer weder auf erste Ursprünge noch auf letzte Ziele zurückführbaren, insofern anarchischen und ateleologischen Dynamik, die einer verkümmerten, geradezu apolitischen Politik wieder Leben einzuhauchen versprach, welche sich vielfach als 'alternativlos' ausgab. Inzwischen haben sich die Rahmenbedingungen politischen Denkens einschneidend verändert. Wovon man sich zunächst politische Vitalität versprach, erscheint nun als institutionelles und institutionentheoretisches Defizit, das im ersten Teil des von Matthias Flatscher und Steffen Herrmann herausgegebenen Sammelbandes *Institutionen des Politischen*¹ von Franziska Martinsen, Oliver Flügel-Martinsen, Thomas Bedorf, Matthias Flatscher, Sara Gebh und Malte Miram zunächst als solches beschrieben wird, um im zweiten Teil in die von Oliver Marchart, Manon Westphal, Steffen Herrmann, Niklas Angebauer und Felix Heidenreich diskutierte Frage nach "radikaldemokratischen Institutionendesigns" zu münden, die ihrerseits erwarten lassen, im dritten Teil praktisch beleuchtet zu werden. Stattdessen wenden sich die entsprechenden Beiträge von Andreas Gelhard, Niklas Plätzer, Karsten Schubert und Gerhard Thonhäuser wieder "zeitgenössischen Kontroversen" zu, die die Grundsatzdebatte um die Frage aufs Neue aufwerfen, wie sich das Politische zu seiner Institutionaliserbarkeit verhält, vor allem dann, wenn man es radikaldemokratisch auffasst.

Da die Teile I und II überhaupt erst die theoretischen Konturen dieser Frage herausarbeiten, sollte man vom Teil III wohl nicht schon erwarten, praktische Implikationen 'anwendungsorientiert' zu beschreiben, die sich aus dem angedeuteten Spannungsverhältnis zwischen Ereignishaftigkeit und Institutionaliserbarkeit, Leben und Form(en) des Politischen ergeben könnten. Überdies werden zwischen einzelnen Beiträgen erhebliche Divergenzen sichtbar, die zu weiterführender Diskussion anregen. Zumal Sergej Seitz an anderer Stelle bereits darauf eingegangen ist,² beschränke ich mich im Folgenden auf eine kurze Beschreibung der theoretischen Diskussionslage als solcher, in die der Sammelband interveniert, während sich der Horizont der politischen Intervention selbst derart schnell und tiefgreifend wandelt, dass man an der Theoretisierbarkeit der fraglichen "Institutionen des Politischen" selbst Zweifel hegen muss. Ob es überhaupt so etwas wie politische Theorie geben kann und worin überhaupt deren theoretischer Anspruch liegen könnte bzw. müsste, ist seit Langem und nach wie vor umstritten (auch wenn PolitikwissenschaftlerInnen es tunlichst vermeiden, davon viel zu verraten). Dieser Frage kommt gegenwärtig allerdings umso mehr Gewicht zu, wie man nicht darauf verzichten möchte, sich an *Zeitgenössischen Diskursen des Politischen* (so der Titel der Buchreihe, in der der Band als Nr. 19 erschienen ist) in praktischer und kritischer Absicht zu beteiligen. Hat 'radikaldemokratische' politische Theorie als solche zukunftsweisende Implikationen, an denen wir uns orientieren können bzw. sollten? Oder muss sie sich darauf beschränken, einer temporalisierten, von keiner politischen Diagnostik mehr zeitgleich zu erfassenden Wirklichkeit hinterherzuhinken, um in Hegel'scher Dämmerung vernünftiger als diese selbst zu erscheinen? Mit dieser Frage, die gleichsam den Fluchtpunkt meiner Rezension markiert, ziele ich nicht auf eine Kritik der einzelnen, reichhaltigen Beiträge, sondern darauf ab, wie sich jene Diskurse zur politischen Realität verhalten, deren 'Politizität' gerade infrage steht. Mit genauen Seitenangaben mache ich lediglich deutlich, wo ich am ehesten die mich hier interessierende Gesamtlage erkenne, auf die der ganze Sammelband mehr oder weniger durchgängig Bezug nimmt.

Diese Diskurse können ihrerseits als Ausdruck einer politischen Situation verstanden werden, in der auf den ersten Blick als 'politisch' aufgefasste Verhältnisse ironischerweise zu einer fortschreitenden Entpolitisierung bzw. zu einer Verkümmerng des Politischen führen können – das Politik(en) keineswegs wie von allein innewohnt, wie man meinen könnte, wenn man das Politische genau als dasjenige auffasst, was Politik(en) als solche, gleich welcher Art,

¹ Steffen Herrmann und Matthias Flatscher, Hg. *Institutionen des Politischen. Perspektiven der radikalen Demokratietheorie*. Baden-Baden: Nomos, 2020. I.d.F. direkt im Text zitiert.

² Sergej Seitz, "Institutionen des Politischen. Lesenotiz zur Gretchenfrage radikaler Demokratietheorie", *Theorieblog.de*, 7. Dezember 2020, <https://www.theorieblog.de/index.php/2020/12/institutionen-des-politischen-lesenotiz-zur-gretchenfrage-radikaler-demokratietheorie/>.

ausmacht. Nach dem Politischen als solchem fragt man offenbar aus politischen Gründen, ohne sich dabei noch ganz dessen sicher zu sein, inwiefern es sich überhaupt um spezifisch politische handelt. Infolgedessen taucht das Politische als Gegenstand in politischen Debatten auf, die ihrerseits unter dem Verdacht einer weitgehenden Depolitisierung stehen, während man zugleich um deren Repolitisierung ringt. Niklas Luhmann würde von einem *re-entry* des Politischen in politische Auseinandersetzungen sprechen, die ihrerseits auf das Politische bzw. auf umstrittene Auffassungen davon zurückwirken. Das war bereits bei Carl Schmitt der Fall, der zum ersten Mal das scheinbar unaufhebbare Spannungsverhältnis zwischen dem Politischen und Politik(en) *programmatisch* zum Vorschein gebracht hat. Ohne wie Schmitt dabei von vornherein *polemische* Absichten zu verfolgen, haben ihm das andere nachgemacht. Beispielsweise der Althistoriker Christian Meier, der in der politischen Welt der Antike Schmitts Kriterium des Politischen, die Freund-Feind-Unterscheidung, im Wesentlichen bestätigt fand. Andere hingegen, etwa Dolf Sternberger, erkannten gerade darin den Sinn des Politischen, Verfeindungen zu verhüten, deren Eskalation durch Streit (*eris*, *neikos* oder *stásis*) zum manifesten Krieg führen kann, der bis ins späte Mittelalter hinein angeblich noch von einem unverbrüchlichen *kósmos* überschirmt war. Nach dem Zusammenbruch dieser Idee sollen allerdings nur noch "Verhältnisse der Äußerlichkeit" der Menschen untereinander und zur Welt übrig geblieben sein, behaupten Ernesto Laclau und Chantal Mouffe (338f.).

Unter dem Eindruck der (maßgeblich u.a. von Alexandre Koyré ideengeschichtlich rekonstruierten) Zerstörung des Kosmos haben sich dann allerdings Phänomenologen darangemacht, die gelebten Strukturen eines zwar in kosmologischer Hinsicht dezentrierten, aber leibhaftig situierten Lebens in der Welt zu beschreiben. Man denke nur an Jan Patočka und Maurice Merleau-Ponty, die nach dem Vorbild Edmund Husserls einem nach wie vor 'ptolemäischen' In-der-Welt-sein auf den Grund gegangen sind, ohne dabei noch auf letzte Fundamente oder nicht-kontingente Grundstrukturen zu stoßen. Dennoch waren sie weit davon entfernt, bloß noch 'äußerlich' und insofern womöglich 'beliebig' gestaltbaren sozialen und politischen Verhältnissen zwischen den Menschen das Wort zu reden. Die entsprechenden Forschungen hatte Claude Lefort, neben Miguel Abensour, Philippe Lacoue-Labarthe und Jean-Luc Nancy einer der wichtigsten neueren Inauguratoren einer regelrechten Renaissance der Frage nach dem Politischen, gewiss vor Augen, als er Anfang der 1980er Jahre und vor dem Hintergrund einer von radikalen Zweifeln heimgesuchten marxistischen Ideologieggeschichte seine inzwischen klassische These aufstellte, "der Ort der Macht" sei "leer" und von keinem souveränen König, von keinem Autokraten und von keiner Partei mehr zu besetzen, die sich ultrabolschewistische Anmaßungen hatte zuschulden kommen lassen.³ So hatte sich der historische Horizont, in dem das Fragen nach dem Politischen virulent wurde, im Vergleich zu Schmitts programmatischem, direkt in die Ermächtigung des "Führers" mündendem Entwurf (1927) und im Unterschied zur post-marxistischen Kritik an solchen Anmaßungen, die besonders zwischen Jean-Paul Sartre und Merleau-Ponty umstritten waren, erheblich verändert – bis zu einem Punkt schließlich, wo es, links wie rechts, nach dem Bankrott von Nationalsozialismus und Stalinismus als kaum noch möglich galt, Politik und das Politische als zukünftig-gerichtet vorzustellen, zumal sich die fragliche Macht in eine Vielzahl diverser Erscheinungsformen zerstreut zu haben und nur noch schwer erkennbare Angriffsflächen oder Identifikationsmöglichkeiten zu bieten schien. Der entsprechende geschichtsphilosophische Horizont verblasste (nicht nur im Werk Michel Foucaults, den ich hier im Blick habe); und man zog sich auf Reformen zurück, von denen niemand recht zu sagen wusste, wohin sie mittel- und langfristig führen sollten.

Während Francis Fukuyama diagnostizierte, dieses Problem habe sich durch den unbestreitbaren Triumph des Modells einer 'liberalen' Demokratie ohnehin bereits erledigt, setzte sich, wie wir heute wissen, in der gähnenden theoretischen Leere dieser Zeit (nach 1989/1991, nach dem Mauerfall und nach dem Ende der Sowjetunion) die Gewalt einer finanzkapitalistisch forcierten Globalisierung durch, die durch eine vielfach als neoliberal titulierte Politik zum unvermeidlichen Lauf der Dinge naturalisiert wurde, zu dem es angeblich keine Alternative geben konnte. Dazu passte zweifellos, dass die entsprechenden Apologeten auf den Begriff der Gesellschaft weitgehend verzichten zu können meinten. In dieser von kaum jemandem vorhergesehenen

³ Die Theoriegeschichte des Spannungsverhältnisses zwischen dem Politischen und Politik(en) reicht also viel weiter als "eineinhalb Jahrzehnte" (7) oder nur bis zu den 1980er Jahren zurück (225). Abensour verweist selbst auf den Algerienkrieg und die Entzauberung des Kommunismus (339), die ohne Sergej P. Melgunow, André Gide, Arthur Koestler, Manès Sperber u.v.a. nicht verständlich ist.

Lage galt als Anzeichen einer Renaissance des Politischen bereits die Erinnerung daran, dass Politik niemals 'alternativlos' sein kann (wenn sie sich nicht als solche selbst aufgeben will). Und als politisch galt bereits, wenn man aufzeigen konnte, wie Alternativen zur Geltung zu bringen wären, nämlich in Kämpfen, in denen es unvermeidlich um Hegemonie gehen muss, wie Laclau und Mouffe in Anschluss an Antonio Gramsci lehrten. Bei KonflikttheoretikerInnen rannten sie damit offene Türen ein; aber ihre Gegner waren ohnehin eher scheinbar weltfremde Konsentheoretiker, die in ihrem offenbar unstillbaren Harmoniebestreben nicht wahrhaben wollten, was sich im Zeichen der Globalisierung wirklich abspielt. Dabei sind irreführende Vorstellungen von Konsens (den man nicht einmal anstreben dürfe⁴) ebenso ins Spiel gekommen wie überzogene Vorstellungen von Hegemoniekonflikten, denen Gesellschaften rückhaltlos ausgesetzt sind, in denen sich scheinbar politisch alles darum dreht, über Andere zu triumphieren – wobei im Wesentlichen nur eine (alte, wenig überraschende) Voraussetzung geltend gemacht wurde: dass Kontrahenten einander nur als Gegner, nicht als Feinde behandeln sollten (209).

So versprachen agonistische Theorien offenbar saturierten, weniger durch Hyperkonsum, ökologische Blindheit und Gewaltvergessenheit als vielmehr durch Konsensorientierung politisch passiv und blind gewordenen Gesellschaften neues Leben einzuhauchen. Wieder einige wenige Jahre später sehen sich nun allerdings auch diese Theorien von der politischen Wirklichkeit überholt, die uns die nicht zuletzt von Sozialneoliberaldemokraten wie Tony Blair und Gerhard Schröder unterdrückte 'soziale Frage' auf dramatische Weise wieder vorgelegt hat. Die Deklassierung, Verarmung und Prekarisierung weiter Teile der Bevölkerung der Staaten des sog. Westens konnten sich politische Populismen zu eigen machen, deren großer Erfolg Mouffe nun zur Verteidigung demokratischer Institutionen aufrufen lässt (159).

Wiederum droht man aber von der aktuellen politischen Gegenwart überholt zu werden, wie die weitgehende Zerrüttung des politischen Systems der USA beweist: Institutionen bestehen noch auf dem Papier, aber diejenigen, die sie mit Leben zu erfüllen hätten, verkehren ihren Sinn ins Gegenteil. Es sei ganz legal, behauptete der ehemalige New Yorker Bürgermeister Rudy Giuliani, dem im Kontext der Präsidentschaftswahlen im November 2020 erhobenen Betrugsverdacht nachzugehen, obgleich längst jeder wissen konnte, dass er rein strategisch lanciert wurde und in keiner Weise zu substantiieren war. Wer darauf insistierte (wie der für die digitale Sicherheit der Wahl amtlich Zuständige), wurde entlassen. Und man blieb bei dieser Strategie der Auswechslung administrativen Personals, bis es widerspruchslos mit einem selbstherrlichen (Un-)Wahrheitsregime konform ging, obwohl man wissen konnte, wie sehr das die demokratischen Spielregeln (jede Stimme zählt; Anerkennung des Wahlmechanismus, Niederlagen inclusive; verfassungstreue Zusammenarbeit auch mit dem politischen Gegner im Dienste des Gemeinwohls etc.) in den Augen aufgewiegelter Teile der Bevölkerung unterminieren musste. Der Enthusiasmus, mit dem die Aufgewiegelten dieser Strategie applaudierten, hat zu weiterem Ansehensverlust des Bürgers und des Volkes beigetragen, dessen 'Herrschaft' man radikaldemokratisch beschwört und retten will.

2. DEMOKRATIE IN ZEITEN WEITGEHENDEN ANSEHENSVERLUSTES DES VOLKES

Seit jeher stand zwar das Volk unter dem Verdacht antipolitischer Tendenzen, die in Aufruhr und Empörung, Zorn und wütendem, selbstgerechtem Protest keinerlei Respekt mehr für angeblich nicht zu ihm gehörende 'Andere' erkennen lassen. Jetzt findet man das jedoch medial enorm verstärkt bestätigt: die selbstgerecht empörten Bürger *bürger* am Ende in demokratischer Hinsicht für gar nichts mehr. Was sie sich unter dem 'Volk' vorstellen, lässt es allzu oft schrumpfen zu einer identitären Masse, in der für Andersdenkende, -lebende und -liebende keinerlei Platz mehr ist. Dabei machen sich empfindliche Zweifel hinsichtlich der Frage bemerkbar, wer 'das Volk' ist, wer für 'das Volk' sprechen darf, wenn nicht 'Identitäre', die es ganz für sich in Beschlag nehmen und alle 'Heterogenen' am liebsten ganz ausschließen würden, die ihrer Definition des Volkes nicht entsprechen. Sind viele RadikaldemokratInnen bis vor Kurzem noch als anarchistische Kritiker *jeglicher Herrschaft und jedwedem Regiertwerdens* oder als unbedingte Verteidiger der *Herrschaft des Volkes* aufgetreten (232, 238), so werden angesichts dieser Entwicklungen nun vorsichtige Absetzungsbewegungen Richtung Republikanismus und sogar

⁴ Vgl. Burkhard Liebsch, *Unaufhebbare Gewalt. Umriss einer Anti-Geschichte des Politischen*. Leipziger Vorlesungen zur Politischen Theorie und Sozialphilosophie (Weilerswist: Velbrück, 2015), bes. Kap. XII.

in Richtung auf einen "starken Staat"⁵ erkennbar (175), der sich einer Meinungstyrannie jeder Gruppierung widersetzen soll, die sich, ob zahlenmäßig unterlegen oder in der Mehrheit (226), für das Ganze zu halten scheint.

Dank einer extrem abgesenkten Schwelle der Veröffentlichung von 'Meinungen', die den viel zitierten Austausch mit Anderen gar nicht erst suchen, ist das mittlerweile jedem ohne weiteres möglich. Jeder kann sich selbst und Gleichgesinnte glauben machen, 'das Volk' zu sein, indem er es mittels des ersten Personalpronomens im Plural für sich in Anspruch nimmt. "Ich bin"/"wir sind das Volk", wenn wir das behaupten, auch wenn das auf *alternative facts* hinausläuft, die scheinbar beliebig umdeklariert werden können. Weit davon entfernt, einfach 'der Fall zu sein' (wie Ludwig Wittgensteins *Tractatus* die Welt charakterisierte), ist demnach Tatsache, was als solche anscheinend souverän statuiert wird, ohne sozialer Abstimmung, Bezeugung, Approbation oder Verifikation zu bedürfen oder ausgesetzt zu sein. Auf der Basis der gleichen Arbitrarität können *influencer* auf digitalen Wegen ohne die geringste Qualifikation in segmentierten Pseudo-Öffentlichkeiten Blasen und Echokammern derjenigen erzeugen, die nur noch ihren eigenen, durch nichts fundierten 'Standpunkt' feiern und sich in der Polemik gegen ihre Gegner selbst genügen, die ihnen 'analog' nirgends mehr begegnen und an denen sie in keiner Weise interessiert sind – es sei denn als anonymen Adressaten mehr oder weniger abschätziger, denunziatorischer und rassistischer 'Meinungen' über sie, die inzwischen auch einen "absoluten Krieg" rechtfertigen können, wie ihn einer der Söhne Donald Trumps kürzlich vor laufender Kamera ausgerufen hat – vermutlich ohne die entsprechende semantische Vorgeschichte (Carl v. Clausewitz, Vladimir I. Lenin, Erich Ludendorff) und ihre Folgen zu kennen. Für einen entsprechenden Bildungshintergrund spricht nichts.

Die unvermeidliche Folge all dieser Entwicklungen ist ein dramatischer Kursverlust nahezu aller Begriffe, auf die sich radikaldemokratisches Denken bislang gestützt hat: Bürger und Volk, Meinung und freier, dissensueller Austausch, der niemanden ausschließen und jeden zu Wort kommen lassen sollte, den es danach verlangte, etc. Nachdem bereits weder die Plebejer noch die Proletarier, weder die Armen noch die Unterdrückten oder irgendeine andere *multitude* weiterhin eindeutig als politisches Subjekt oder als Adressat politischer Theorie infrage kommen konnten, die für sie einzutreten versprach, zog sich Letztere auf diejenigen zurück, die keine Stimme haben, beliebige "Unbekannte", wie sie bei Jacques Rancière genannt werden, die nur eines verbindet: dass sie nicht 'zählen', aber wahrgenommen, gehört und ernst genommen zu werden begehren.⁶ Infolgedessen muss radikaldemokratische politische Theorie, die diesen Gedanken aufnimmt, allerdings mit einer gefährlichen Ambivalenz rechnen: Niemand weiß, ob es gut, für Andere und gemeinsam geteiltes Zusammenleben förderlich oder höchst schädlich sein wird, wenn jeder 'Beliebige' zu Wort kommt.

Wenn das auch *auf beliebige Art und Weise* geschehen kann und darf, liefert sich eine möglichst auf jeden Anderen hörende, responsive Demokratie oder *listening citizenry* (Benjamin Barber) dann nicht ihrer eigenen Zerstörung aus? Es ehrt die im Sammelband reichlich vertretenen RadikaldemokratInnen, dass sie sich harte, in diese Richtung zielende Fragen selbst vorlegen – hat es doch den Anschein, als würde man die Geister der Beliebigen, die man gerufen hat oder in "unbedingter" Demokratie bzw. *démocratie sauvage* (Abensour; 327, 343) mit den besten Absichten zu Wort kommen lassen wollte, nicht mehr los – obwohl sie vielfach alles vermissen lassen, was einen in diesem Band nur *en passant* genannten wirklichen *Dialog mit Anderen* als solchen auszeichnet: etwa Meinungsäußerungen *im Interesse an einer abweichenden Erwiderung* des Anderen; erkennbare Bereitschaft, sich Widerstreitendes *sagen zu lassen*, Zuhören und Geduld umwillen einer gemeinsamen, wenn auch vielfach geteilten *Bildung* von Meinungen etc.⁷

5 Dabei kommt das Verhältnis zum Sozialen nur nebenbei in Betracht, dem der Staat, der aus "formgebenden sozialen Kämpfen" hervorgeht, seinerseits "Form geben" soll (177, 198, 337, 391).

6 Die Rede ist in diesem Zusammenhang auch von einer "streithaften Hervorbringung [...] einer Welt" (7). Doch bevor es zum Streit überhaupt kommen kann, muss man miteinander 'konfrontiert' sein, wenn auch im Modus des Gegeneinander – und zwar unter und mit Dritten. Ohne 'Tertialität' gibt es kein Politisches, aus dem wir auch herausfallen oder ausgeschlossen werden können, wenn wir erst gar nicht sichtbar und hörbar werden. Das hatte wohl auch Kundera im Blick, als er feststellte, heute seien wir "nicht mehr miteinander konfrontiert". Milan Kundera, *Der Vorhang* (Frankfurt/M.: Fischer, 2008), 182.

7 Vgl. 208, 210f., 244. Allerdings sollte der Dialog nicht überschätzt werden. Schließlich kommt es nicht nur darauf an, 'miteinander zu reden', sondern die Welt zu verändern, wonach bereits Karl Marx in seiner bekannten Feuerbach-These verlangt hat. Das ist zwar ein irreführender Gegensatz, aber ohne Veränderungsperspektive droht die schönste Apologie des Dialogs zur dialogistischen Ideologie zu schrumpfen.

Dialogische Praktiken und Modelle werden zwar genannt; aber die Frage bleibt, ob sie institutionalisierbar sind und *ob es überhaupt "Institutionen des Politischen" selbst geben kann* – zumal wenn man es zuvor quasi anarchisch als ereignishaftes, unberechenbares Aufbrechen von Dissens (durch wen und wie auch immer) etwa begriffen hat.⁸ Wie sollen politische Institutionen bzw. Ordnungen gleichsam aus eigener Kraft je dafür bürgen können, dass sich Außer-Ordentliches ereignen kann, ohne gleich gewaltsam und auf die Gefahr hin in sie einbrechen zu müssen, sie zu zerstören? In gewisser Weise ist diese Gefahr unvermeidlich im Spiel, wo immer eine Ordnung eingerichtet wurde. Aber lassen sich nicht Ordnungen denken, die *besser* als andere darauf vorbereitet wären und infolgedessen zur Verstetigung des Demokratischen beitragen könnten?⁹ Hier geht es nicht nur darum, *politische Institutionen als Institutionen des Politischen* vor Zerstörung zu bewahren, sondern auch darum, wie dafür Sorge zu tragen ist, dass ihr 'Geist' nicht praktisch durch ihre Inanspruchnahme konterkariert wird, wie es die rezenten Populismen vor Augen führen, die sich politischer Institutionen bedienen, um ihren antidemokratischen Spott mit ihnen zu treiben.

3. HINWEISE AUF EINE RESPONSIVE POLITISCHE KULTUR LEIBHAFTIGER SUBJEKTE – ZWISCHEN KONTINGENZ, ARBITRARITÄT UND IDENTITÄREM DENKEN

Mit Recht wird mehrfach geltend gemacht, dass dagegen eine immer weiter fortschreitende *Juridisierung* nicht helfen wird.¹⁰ Liegt die 'Lösung' dann in einer politischen Kultur des *respectful disagreements* (220)?¹¹ Muss die radikaldemokratische politische Theorie an dieser Stelle ironischerweise wieder 'klassische' Form annehmen, indem sie sich auf Begriffe wie Sitten (149, 155), Ethos (243) oder Loyalität (162) stützt? Aber wird all das im Sinne konventioneller Institutionentheorien wie derjenigen von Arnold Gehlen (72) institutionalisierbar sein? Droht der anarchische Grundton radikaldemokratischer Theorien dann nicht problemlos von einem neuen Konservativismus absorbiert zu werden, der die Lehren, die uns die Dekonstruktion von Jacques Derrida bis Jean-Luc Nancy, eine radikale Ordnungskritik von Michel Foucault bis Bernhard Waldenfels und radikale Revisionen des Moralischen und Ethischen von Friedrich Nietzsche bis hin zu Emmanuel Levinas erteilt haben, gar nicht zur Kenntnis nimmt?

Hier tut sich ein riesiges Arbeitsfeld auf: zwischen anarchisch-ereignishaft vorgestelltem Politischen, verlässlichen demokratischen Institutionen und der durch einen derartigen Konservativismus keinesfalls zu verbürgenden politischen Praxis derjenigen, die wie auch immer näher zu bestimmende bessere demokratische Institutionen am Leben erhalten und sie verteidigen gegen diejenigen, die sie nur in Anspruch nehmen, um sie zu missbrauchen. Dieser in politischen Lebensformen¹² Gestalt annehmenden Praxis stellt sich v.a. die Aufgabe, wie sie als politische auch im Verhältnis zu denjenigen aufrechtzuerhalten ist, die sie verachten, ohne deren Verachtung auf fatale Weise zu entsprechen. Das Volk kommt wohl als Adressat, aber nach Lage der Dinge nicht mehr als unproblematisches Subjekt der Erfüllung dieser Aufgabe in Betracht, hat es sich doch immer wieder als für identitäre Rede anfällig erwiesen, die für 'Andere' eine am Ende tödliche Bedrohung heraufbeschwört.

Liegt darin nicht auch eine eminente pädagogische und damit praktisch-zukünftige Dimension? Wie kann man zu einer Identifikation mit einem anarchisch-demokratisch verfassten Politischen in den einschlägigen Institutionen wenn nicht alle, so doch möglichst

8 Besonders in Abensours Verteidigung der Demokratie "gegen den Staat" und in Rancières Gegenüberstellung von Polizei und Politik wird deutlich, dass die Dinge diesseits des Rheins deutlich anders liegen nach der Auslieferung der Weimarer Republik an die Nazis und nach dem Wiederaufleben antisemitischer und rassistischer Propaganda. Wir können und dürfen weder den Staat noch im weitesten Sinne 'polizeiliche' Ordnungen sich selbst überlassen und uns mit bloßer Polemik gegen sie zufriedengeben (vgl. 29–33, 324).

9 Zu vage bleibt die Angabe, Institutionen sollen agonalen Konflikten förderlich sein und Veränderung verstetigen (213f., 353). "Frei von anderen Machteffekten als der Überzeugungskraft von Argumenten" werden sie dabei niemals sein (217f.).

10 Vgl. 160, 164, 326, 330.

11 Viele scheinen auch vom nächsten amerikanischen Präsidenten nicht mehr viel anderes zu verlangen als Anstand und Respekt für den politischen Gegner. Was er im Einzelnen politisch vorhat, gilt nach einschlägigen gegenteiligen Erfahrungen offenbar bereits als zweitrangig.

12 Ein Begriff, der bereits in der Soziologie Georg Simmels das eingangs angedeutete aporetische Verhältnis von Ereignishaftigkeit (bzw. Leben) und Institutionalisierbarkeit (bzw. Form) erkennen lässt.

viele so anhalten, dass Sensibilität angesichts jeglicher identitären Okkupation eines 'Wir' gefördert wird, dessen anmaßende Repräsentanten aus eigener Machtvollkommenheit darüber entscheiden wollen, was unsere politische Welt ausmacht, 'Tatsachen' inclusive? Im Sinne radikaler Demokratietheorie dürften sich zu einem kollektiven 'Wir' nur diejenigen zählen, die niemals behaupten, es zu sein oder es souverän verlautbaren zu können. Läuft das auf eine des-identifizierte, neue Lebensform demokratischer Tugenden hinaus, die sich jeglicher, auch kommunitärer Aneignung des Demokratischen widersetzen?¹³ Bedarf am Ende auch die Agonistik auf Hegemonie zielender Auseinandersetzungen einer solchen Lebensform?

Der Sammelband macht weniger dies deutlich als vielmehr, wie sich radikaldemokratische Theorien einer Art Lähmung zu widersetzen versuchen, die sich in einer unter ihren Vertretern fast schon konsensfähigen Art und Weise ausdrückt, das Politische als grund- und ursprungslos, als immer und unvermeidlich 'unabgegolten', von unaufhebbarer Gewalt geprägt und zugleich permanent 'im Kommen' befindlich zu beschreiben, so dass es schwer zu entscheiden ist, ob es sich um eine anarchische Normalität oder um eine permanente Revolution handelt (76) – die bestimmt keiner mehr *machen* wird, wenn sie sich ohnehin wie von allein ereignet. Wenn auch der Kontingenz und Unbestimmtheit des Politischen rein gar nichts entzogen ist (112f., 129, 388), gerät jegliche Politik ins Zwielficht der Beliebigkeit, die allerdings mehrfach zurückgewiesen wird (67). Die Frage ist jedoch, warum das, was sich als 'politisch' darstellt bzw. originär politisiert worden ist, gerade *nicht* "ebenso auch anders" hätte ausfallen können (390), warum es in diesem Sinne also *nicht als arbiträr* zu betrachten ist.

Wer – mit oder ohne Hinweis auf Martin Luthers zur Legende gewordenen Statement im Verhör vor dem Wormser Reichstag von 1521 – sinngemäß sagt: 'Hier stehe ich. Ich kann nichts anders, als dies... als ungerecht, skandalös, brutal... zu finden', adressiert eine zwar grundsätzlich anders mögliche, subjektiv aber quasi-evidente Überzeugung an Andere, die sich keineswegs auf *unanfechtbare* Erfahrungen berufen muss, um doch als 'zwingend' zu erscheinen. Wenn ich Kindes"missbrauch" als eine unbedingt zu verurteilende Form der Folter einstuft, brauche ich dafür weder eine solche Erfahrung noch auch 'letzte' Gründe. Ich bringe zunächst nur Andere, die mir nicht folgen wollen, in die Verlegenheit, mir widersprechen zu müssen. Was radikaldemokratischen Theorien am meisten fehlt, ist Rekurs auf leibhaftige, widerständige Subjekte, die 'nein' sagen müssen zu dem, was ihnen auf die eine oder andere Weise als sozial, ethisch oder ökologisch 'unannehmbar' erscheint, und die entsprechende Negativität an Andere adressieren auf der Suche nach Verständigung, die weder erste noch letzte Gründe für sich in Anspruch nehmen kann, aber auch nicht in schierer Kontingenz oder gar Arbitrarität stecken bleiben muss.¹⁴ In diesem Verständnis handelt es sich um eine Ressource, aber nicht schon um eine Grundlage politisch formierten Zusammenlebens (333) – um eine Ressource, die immerhin sicherstellen kann, dass politischer Streit eine wirklich virulente, den Beteiligten unter die Haut gehende materiale Basis hat (15) und sie vor einer *social weightlessness* bewahrt,¹⁵ die ein ironischerweise depolitizierter Diskurs um das Politische selbst heraufbeschwört, wenn er nur starre Aporien thematisiert.

4. DEMOKRATISCHES VERSPRECHEN VS. STARRE APORIEN

Zu Letzteren zählt das bereits in seiner politischen Gründung festzustellende, unaufhebbare Missverhältnis des Volkes zu sich selbst, das sich durch die quasi testamentarischen Dokumente und Signaturen einiger weniger erst hervorbringt (64 ff., 103), die im Grunde noch gar nicht 'für alle' sprechen dürften und dennoch eine legitime Iterabilität stiften, in der etwa eine Verfassung immer sich selbst voraussetzt und sich gleichzeitig im Rückstand gegenüber ihr selbst befindet, so dass sie stets als unzulänglich und verfehlt erscheint (92f., 100). Das betrifft auch

¹³ Jean-Luc Nancy, "Begrenzte und unendliche Demokratie", in *Demokratie? Eine Debatte*, hg. v. Giorgio Agamben et al. (Berlin: Suhrkamp, 2012), 87; Jean-Luc Nancy, *singulär plural sein* (Berlin: diaphanes, 2004), 112; Burkhard Liebsch, *Elemente einer Topografie des Zusammenlebens*, Bd. II von: *Einander ausgesetzt. Der Andere und das Soziale* (Freiburg i.Br., München: Alber, 2018), Kap. XX.

¹⁴ Vgl. Burkhard Liebsch, Andreas Hetzel, Hans R. Sepp (Hg.), *Profile negativistischer Sozialphilosophie. Ein Compendium, Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Sonderbände Nr. 32* (Berlin: Akademie, 2011).

¹⁵ Der Band bleibt in dieser Hinsicht relativ weit entfernt vom aktuellen Protest der Jüngeren, die im globalen Horizont und in generativer Perspektive nach einem Leben *aus, in und von der Natur* verlangen und dabei Konfliktformen erproben, die sich weder auf letzte Gründe berufen noch auch auf einen bloßen Kampf gegeneinander hinauslaufen müssen.

verfassungsgemäß eingerichtete Institutionen, die ihre eigene Sklerose heraufbeschwören, ohne dass dafür wiederum eine institutionelle Lösung in Sicht wäre (84), sowie unvermeidliche Exklusionen, die mit jeder institutionellen Ordnung einhergehen (88), sei sie auch noch so sehr um ihre Delimitierung und um die Einbeziehung Anderer bemüht (102). Letzteres mag einer Verfassung von Anfang an aufgegeben sein, wenn sie jedem Menschen gerecht werden soll, wenn sie also ungeachtet ihres partikularen Zuschnitts unter spezifischen historischen Umständen einen universalen Anspruch erhebt. Solches Erbe verpflichtet. Aber auch in diesem Fall soll gelten, dass man es "immer neu und anders" bejahen kann und muss (105). Daran ändert auch die Berufung auf Begriffe wie Gleichheit und Freiheit nichts, die wechselweise als axiomatische Setzungen, als Normen oder auch als Ideale zur Sprache gebracht werden (104, 126f., 146, 157), welche sich auch in ihrer institutionellen Realisierung als 'offen' erweisen müssen bzw. sollen (134), sogar für gewisse "Usurpierungen" (104).

Dabei changiert dieses 'müssen' und 'sollen' zwischen bloßer Unvermeidlichkeit und explizit normativer Forderung. Und auch diese bleibt ambivalent. Was wie 'Offenheit' zunächst gut klingt – wer würde schon für 'geschlossene' Institutionen plädieren, die doch selbst in der Psychiatrie jegliches Ansehen eingebüßt haben? –, kann auch darauf hinauslaufen, dass man sich Gleichheit und Freiheit, *egaliberté* und Demokratie so zu eigen macht, dass wieder Andere ausgeschlossen und am Ende nicht einmal mehr gehört werden. Kann man überhaupt das Modell einer bestimmten, sei es liberalen, sei es kommunitären oder auch hospitablen Demokratie verteidigen, *ohne* es sich anzueignen? Gilt Aneignung von Hegel bis Jürgen Habermas nicht gerade als das, was alle geistigen Prozesse als solche ausmacht und insofern über jegliche Kritik erhaben sein dürfte? Müsste eine gastliche Demokratie, die auch dem Anderen, jedem Anderen, angesichts seiner unvorhersehbaren, unberechenbaren und unaufhebbaren Alterität gerecht zu werden verspricht, nicht auf den Gipfel einer *mauvaise foi* hinauslaufen, wenn sie sich diejenigen zu eigen machen, die für ein solches Modell plädieren? Wie aber wäre das je zu vermeiden? Was Nancy u.a. als *des-identification* beschrieben haben, sollte wohl darauf hinauslaufen, dass man auch jede Identifikation mit einer Anderen gegenüber aufgeschlossenen Lebensform gleichsam wieder aus der Hand gibt – im dialogischen Geist gelebter Demokratie, die es weniger auf die Herrschaft eines dubiosen Volkes, als vielmehr auf die freie Erwidern des Anderen als eines Fremden anlegt, ohne absehen zu können, was dabei herauskommen wird: u. U. eben auch demokratischen Lebensformen Abtrüglisches, wie wir wissen, das gegenwärtig nicht zuletzt aufgrund einer kaum mehr tiefer abzusenkenden Schwelle der Veröffentlichung auch in infamster Weise 'viral gehen' kann.

Auch in diesem Punkt laufen Theorien radikaler Demokratie wiederum Gefahr, von der Wirklichkeit überholt zu werden bzw. ihr bloß hinterherzuhinken: Gewiss hilft gegen die gewaltsame Unterhöhlung der Demokratie durch antidemokratisches – d.h. hier: auf freie Erwidern Anderer einschließlich Dritter, anonymer MitbürgerInnen und ZeitgenossInnen keinerlei Rücksicht nehmendes – Verhalten, das vorhandene demokratische Spielräume nur nutzt, um sie zu ruinieren, kein bloßer Antagonismus oder dessen Entschärfung zum agonalen Konflikt,¹⁶ in dem es wiederum nur daran ginge, über Andere hegemonial zu triumphieren. Wo solche Vorstellungen vorherrschen, laufen sie womöglich auf eine *self-fulfilling prophecy* hinaus. Wer weiß, dass ihm nur antagonistische oder agonale Konflikte zur Verfügung stehen werden, um sich Gehör zu verschaffen, wird Andere von vornherein nur als Feinde oder Gegner einstufen, die es auszustechen gilt, aber kaum je darauf bauen, dass sie auch von sich aus ein Interesse daran haben könnten, Anderen, bislang Ungehörten, zur Artikulation ihrer Begehren zu verhelfen, sich von ihnen etwas sagen zu lassen und ihnen 'nachzugeben'. Wer sich nur im agonalen Konflikt gegen Andere durchsetzen will, verurteilt der sich nicht dazu, mit sich selbst und Gleichgesinnten allein zu bleiben – als ein wehrhaftes, an der eigenen Selbsterhaltung, -vergewisserung, -bestimmung und -steigerung ontologisch interessiertes Subjekt, das sich nur mit Mühe (mit Hilfe gesetzlich fixierter Rechte und Sanktionen) im Reich der sog. äußeren Freiheit dazu bewegen lässt, sich mit Anderen wenigstens zu arrangieren?

¹⁶ Entschärfung wird notwendig, weil andernfalls eine schismogen eskalierende Verfeindung droht (120). Dies, nicht ein bloßer Antagonismus, der in "ungeselliger Geselligkeit" (Kant) auch sehr stabil sein kann (wie das Gegeneinander zusammenwirkender Muskeln), ist die politische Gefahr *par excellence*. Das wird vielfach nicht deutlich, wo man Abstrakta wie Agonales und Antagonistisches gegenüberstellt und Letzteres in einer fragwürdigen ontologisierenden Sprache thematisiert, die von hermeneutischer Seite längst rigoroser Kritik unterzogen worden ist. Maurice Merleau-Ponty, *Das Sichtbare und das Unsichtbare* (München: Fink, 1986), 233; Paul Ricœur, "Phénoménologie et herméneutique", *Phänomenologische Forschungen* 1, Nr. 1 (1975).

Es würde sich meines Erachtens lohnen, genauer zu untersuchen, inwieweit radikaldemokratische Theorien ihrerseits dem fatalen Erbe einer neuzeitlichen Ideengeschichte verhaftet sind, die über weite Strecken keinen Sinn hat für eine *vorsorgliche* Beachtung, Würdigung und Einbeziehung Anderer, die doch jedenfalls erst einmal politisch existieren müssen, um überhaupt einen Kampf um ihre Ansprüche und Rechte aufnehmen zu können. Zuletzt hat Rancière mit seiner Rekonstruktion des Konflikts zwischen römischen Plebejern und Patriziern darauf mit Nachdruck aufmerksam gemacht und die paradigmatische Bedeutung dieses Falls herausgearbeitet: Jeder politische Konflikt setzt voraus, dass man überhaupt in ihn eintreten kann. Wem das verwehrt wird, wer nicht gesehen, übersehen, ignoriert oder mit seinem schieren Dasein vergleichgültigt (und nicht einmal missachtet) wird, kann nur zur Gewalt greifen, um eine Auseinandersetzung zu eröffnen, die niemals zustandekommt bzw. fruchtbar wird, wenn Andere nicht wenigstens die soziale Existenz ihrer Gegner oder Feinde bejahen und letztlich auch anerkennen, dass sie 'zählen'. Ist das nicht das elementarste Versprechen, das mit jeder demokratischen Lebensform einhergehen muss: dass jede(r) Andere als solche(r) zählen soll, ob als Zugehörige(r) fremd (wie eine Exilantin) oder als Fremde(r) zugehörig (wie ein Flüchtling) oder nicht?

Wie jedes Versprechen, so ist auch dieses im Sinne Derridas 'übermäßig'. So stoßen wir auch hier auf aporetische Verhältnisse: Die Demokratie bleibt notorisch selbst hinter dem Mindesten zurück, was sie versprechen und konkret in Aussicht stellen muss. Insofern trägt sie selbst Mitschuld daran, wenn sie verachtet wird von jenen, in deren Augen sie versagt hat, und die infolgedessen dazu übergehen können, auch radikal-demokratische Grundideen zu 'kapern' – nach dem Motto: Man hat uns nicht gehört und nicht gesehen, man will uns nicht hören und Recht geben, also geben wir die Demokratie mit ihren eigenen Mitteln der Verachtung preis...

Wenn zutrifft, dass "die Gefahr der Selbstbeschädigung des demokratischen Projekts [...] nicht gebannt werden" kann (189), sind in dieser Lage keine Pseudo-Lösungen, sondern scharfe Diagnosen willkommen, die wenigstens nichts beschönigen und zudem deutlich machen, wie wenig das Politische sich selbst genügen kann. Wer würde nicht daran schier verzweifeln, wie aktuelle, besonders populistische Politiken, die ihren Namen kaum mehr verdienen, vor allem die globalen Aufgaben verfehlen, die sich ihnen längst stellen, ob man es will oder nicht? Kritisieren wir sie nur als konkrete Politiken oder auch das Politische selbst? Und wenn ja, wie es in der dokumentierten Suche nach *Institutionen des Politischen* der Fall zu sein scheint, geschieht das dann nicht auch deshalb, weil wir niemals im Politischen ganz aufgehen, also eine irreduzible Distanz zu ihm wahren können? Sind soziale Beziehungen wirklich "immer schon instituiert" und Teil einer weit mehr als zu Max Webers Zeit verwalteten, allseits beobachteten und algorithmisch kontrollierten Welt (57, 71)? Das halte ich nicht für ausgemacht. So radikal sich manches Denken gebärdet, so sehr droht stets aufs Neue die Schließung der Offenheit, um die es kämpft, durch die dabei aufgewandten geistigen Mittel. Etwa dann, wenn suggeriert wird, das Politische sei allgegenwärtig und vereinnahmt uns in der Auslieferung an jene Aporien ganz. Auch so kann es totalitäre Ausmaße annehmen. Das erscheint umso fataler, wie sich die Grundbegriffe, mit deren Hilfe es beschrieben wird, als derart ambivalent erweisen, dass sie ohne weiteres auch 'von rechts' adaptiert werden können, von eben jenen, die sich im Grunde anti-politisch verhalten. Dazu brauchen wir Distanz – sowohl im Politischen als auch im Verhältnis zum Politischen selbst, das andernfalls nur als Inbegriff einer Auslieferung an das Leben mit und unter Anderen gelten könnte, die es in Anspruch nehmen, um jedes freie Zusammenleben zu zerstören.

AUTHOR AFFILIATION

Burkhard Liebsch  orcid.org/0000-0002-8794-683X
University of Bochum, DE

BIBLIOGRAPHIE

- Herrmann, Steffen und Matthias Flatscher, Hg. *Institutionen des Politischen. Perspektiven der radikalen Demokratietheorie*. Baden-Baden: Nomos, 2020. DOI: <https://doi.org/10.5771/9783748904618>
- Kundera, Milan. *Der Vorhang*. Frankfurt/M.: Fischer, 2008.
- Liebsch, Burkhard. *Elemente einer Topografie des Zusammenlebens*. Bd. II von *Einander ausgesetzt. Der Andere und das Soziale*. Freiburg i.Br., München: Alber, 2018.

- Liebsch, Burkhard. *Unaufhebbare Gewalt. Umriss einer Anti-Geschichte des Politischen*. Leipziger Vorlesungen zur Politischen Theorie und Sozialphilosophie. Weilerswist: Velbrück, 2015. DOI: <https://doi.org/10.5771/9783845277318>
- Liebsch, Burkhard, Andreas Hetzel und Hans R. Sepp, Hg. *Profile negativistischer Sozialphilosophie. Ein Kompendium*. Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Sonderbände Nr. 32. Berlin: Akademie, 2011. DOI: <https://doi.org/10.1524/9783050056890>
- Merleau-Ponty, Maurice. *Das Sichtbare und das Unsichtbare*. München: Fink, 1986.
- Nancy, Jean-Luc. "Begrenzte und unendliche Demokratie." In *Demokratie? Eine Debatte*, hg. v. Giorgio Agamben et al., Berlin: Suhrkamp, 2012.
- Nancy, Jean-Luc. *Singulär plural sein*. Berlin: Diaphanes, 2004.
- Ricœur, Paul. "Phénoménologie et herméneutique". *Phänomenologische Forschungen* 1, Nr. 1 (1975): 31–75.
- Seitz, Sergej. "Institutionen des Politischen. Lesenotiz zur Gretchenfrage radikaler Demokratietheorie." *Theorieblog.de*, 7. Dezember 2020. www.theorieblog.de/index.php/2020/12/institutionen-des-politischen-lesenotiz-zur-gretchenfrage-radikaler-demokratietheorie/.

TO CITE THIS ARTICLE:

Liebsch, Burkhard. "Zur Instabilität des Politischen: zwischen Anarchie und demokratischem Versprechen. Rezension zum Sammelband *Institutionen des Politischen* (2020) von Steffen Herrmann und Matthias Flatscher." *Le foucaldien* 7, no. 1 (2021): 1, pp. 1–10. DOI: <https://doi.org/10.16995/lefou.99>

Submitted: 26 November 2020

Accepted: 18 December 2020

Published: 25 February 2021

COPYRIGHT:

© 2021 The Author(s). This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 International License (CC-BY 4.0), which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original author and source are credited. See <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>.

Le foucaldien is a peer-reviewed open access journal published by Open Library of Humanities.