

# Demokratie – in der politischen Philosophie und der politischen Bildung

---

Ein kritischer Vergleich des agonalen Demokratiemodells von  
Chantal Mouffe mit dem politischen Bildungskonzept „Betzavta“

Diplomarbeit im Fach Erziehungswissenschaft  
Vorgelegt für die Diplomprüfung von  
Susanne-Verena Schwarz

aus  
Freiburg im Breisgau

Angefertigt bei Prof. Dr. Kersten Reich  
an der  
Universität zu Köln  
Humanwissenschaftliche Fakultät

Köln, Februar 2009

## Inhaltsverzeichnis

<b>1</b>	<b>„Demokratie“ – zwischen Fragezeichen und Ausrufezeichen .....</b>	<b>4</b>
<b>2</b>	<b>Die Krise als Hintergrundscenario für die Entwicklung der Konzepte.....</b>	<b>15</b>
2.1	Zum Entstehungshintergrund der Demokratietheorie von Chantal Mouffe.....	15
2.1.1	Von der Krise der Demokratie zum Entwurf eines „Gegenmodells“ .....	15
2.1.2	Zur theoretischen Entwicklung des agonalen Demokratiemodells .....	19
2.1.3	Freiheit und Gleichheit für alle als Zielformulierung agonaler Demokratie.....	29
2.2	Zum Entstehungshintergrund des Bildungskonzepts Betzavta .....	30
2.2.1	Die Entstehung des Adam-Institutes: Für ein Mehr an Toleranz.....	31
2.2.2	Der theoretische Ansatz von Uki Maroshek-Klarman .....	33
2.2.3	Das gleiche Recht aller auf Freiheit als das Bildungsziel von Betzavta .....	39
2.3	Zwischenfazit: Der Umgang mit Konflikt als Ansatz für Demokratie .....	41
<b>3</b>	<b>Das agonale Demokratiemodell und das Bildungskonzept Betzavta im kritischen Vergleich.....</b>	<b>42</b>
3.1	Das „Politische“ – eine Begriffsannäherung aus zwei Perspektiven .....	42
3.1.1	Das Politische als Grenzziehen und Institutionsmodus des Sozialen.....	43
3.1.2	Die Betrachtung des Politischen in der Reflexion .....	53
3.1.3	Zwischenfazit: Die Beleuchtung des Politischen .....	58
3.2	Die normative Demokratie zwischen Ethik und Dilemmaerfahrung .....	62
3.2.1	Die Agonistische Konfrontation in ihrer ethischen Dimension .....	62
3.2.1.1	Der „rauhe Boden“ als Basis agonaler Demokratie .....	63
3.2.1.2	Die Agonistische Konfrontation.....	67
3.2.1.3	Zum agonistischen Beziehungsmodus .....	72
3.2.2	Dilemmaerfahrung als erster Schritt zur Demokratieerziehung.....	75
3.2.2.1	„Unterschiede herausarbeiten – Konflikte zuspitzen – Wege ins Dilemma“.....	75
3.2.2.2	Das Gruppenergebnis ist eines von vielen .....	76
3.2.2.3	Logische Legitimierung versus Bedürfnis .....	78
3.2.2.4	„Hurra – ein Dilemma!“ .....	80
3.2.3	Zwischenfazit: Agonistische Ethik als Dilemmaerfahrung? .....	83
3.3	Das Universale und Partikulare in der Demokratie.....	86
3.3.1	Die liberale Demokratie .....	86
3.3.1.1	Das Paradoxon liberaler Demokratie als moderne Weltansicht.....	86
3.3.1.2	„Demokratie als Lebensform“.....	90
3.3.1.3	Zur Konzeption von <i>societas</i> und <i>res publica</i> .....	91
3.3.1.4	Zu Freiheits- und Gleichheitskonzeptionen .....	92
3.3.1.5	Zu Gerechtigkeitskonzeption .....	94
3.3.1.6	Zu Konzeptionen von Staatsbürgerschaft .....	95
3.3.1.7	Die globale Perspektive der Menschenrechte .....	95
3.3.2	Die Entscheidung im Spannungsfeld von Freiheit und Gleichheit .....	97
3.3.2.1	„Wege zur demokratischen Entscheidungsfindung“ .....	97
3.3.3	Zwischenfazit: Sicherheit und Unsicherheit im Miteinander.....	101

<b>4</b>	<b>Fazit: „Demokratie“ – zwischen Fragezeichen und Ausrufezeichen .....</b>	<b>104</b>
<b>5</b>	<b>Literaturverzeichnis.....</b>	<b>107</b>
5.1	Siglen zu Schriften von Chantal Mouffe.....	107
5.2	Siglen zu Betzavta Schriften und Materialien.....	107
5.3	Schriften von Chantal Mouffe:.....	108
5.4	Schriften und Materialien zu Betzavta .....	109
5.5	Weitere herangezogene Schriften.....	110

*„Erst seit dieser Arbeit verstehe ich den Sinn von Abgabefristen.  
Ohne diese wäre es mir schwer gefallen, den einmal  
geschriebenen Sinn als fixiert zu akzeptieren.“*

## 1 „Demokratie“ – zwischen Fragezeichen und Ausrufezeichen

„Krise der Demokratie – wie Demokratie vitalisiert werden kann!“ hieß die Fachtagung der Akademie *Führung & Kompetenz* im Januar 2008<sup>1</sup> zu welcher sich rund siebzig politische Bildnerinnen und Bildner im Norden Deutschlands versammelten. Das revolutionär anmutende Ausrufezeichen als Antwort auf die Krise der Demokratie vermag es jedoch nicht, die dahinter auftauchenden Fragezeichen zu verbergen. Trotz anziehend und stimmig wirkender Präsentationen und Vorträge, offenbarte die Tagung einen Mangel an Einigkeit in Hinblick auf die des postulierten Bildungsziels zugrunde liegende Definition von Demokratie – und diese Einigkeit gilt meiner Meinung nach doch als Grundvoraussetzung für ein gemeinsames Projekt. Oder liegt gerade in diesem Mangel an einer nicht eindeutig-einheitlichen Definition von Demokratie ein Wert?

Jedenfalls soll die Figur Demokratie laut den Referenten dieser Tagung wieder zum Leben erweckt beziehungsweise „vitalisiert“ werden. In welcher Form sie weiter bestehen und für welche Inhalte sie sprechen soll wurde nicht bestimmt. Ein Ende der Geschichte scheint nicht wirklich in Sicht. Oder etwa doch?

Der 1989 veröffentlichte Artikel von Francis Fukuyama mit der Überschrift „The End of History?“ verlor innerhalb von drei Jahren, als erfolgreiche Neuauflage, sein Fragezeichen. Schließlich herrsche über die liberale Demokratie als legitimen Sieger „weltweit ein bemerkenswerter Konsens“ (Fukuyama 1992:11).<sup>2</sup>

„Wir“ leben in einer Demokratie und sind angekommen auf der höchsten Stufe gesellschaftlichen Zusammenlebens. Kann das Rad der menschlichen Geschichte nun stehen bleiben? Ist das der Grund warum die Lebenskraft der Demokratie schwindet? – Vielleicht ist es auch eine Zeit der Krise in der es wieder wichtig ist Fragen zu stellen?

Was ist eigentlich Demokratie? Warum soll gerade sie die höchste gesellschaftliche Entwicklungsstufe darstellen? Und selbst wenn es letztere als solche nicht einmal gäbe, was vermag

---

<sup>1</sup> Hier ist die Jahrestagung der Akademie Führung & Kompetenz gemeint, welche in Kooperation mit der Bertelsmann Stiftung und dem Gustav Stresemann Institut Bad Bevensen vom 10.-12.Januar 2008 für Trainer/-innen politischer Bildung und Vertreter/-innen der Bundes-, wie Landeszentrale/-n für politische Bildung stattfand (vgl. CAP 2008a). Im Rahmen meiner Betzavta-Ausbildung nahm ich an dieser Tagung teil.

<sup>2</sup> Fukuyamas Position ist, dass seit dem Zusammenbruch des Kommunismus „Demokratie“ als siegende Staatsform das Ende der Geschichte markiert (vgl.Fukuyama 1992). Sein neoliberal geprägter Ansatz negiert die Idee des souveränen Nationalstaats zugunsten supranationaler Rechtspolitik. Demokratie und das Ende der Geschichte sieht er in der Menschenrechtserklärung und der Europäischen Union verkörpert (vgl. Piper 2008); in kritischen Theorien wird er mittlerweile für den gegenwärtig dominanten Diskurs ökonomisch informierter Theorie verwendet und im Gegenzug das „Ende des Neoliberalismus“ (Ptak 2007:86) oder das „Ende des Kapitalismus“ (vgl. Altvater 2005) ausgerufen.

Demokratie dennoch ihren Bürgerinnen und Bürgern zu versprechen? Die Herrschaft des Volkes: Freiheit und Gleichheit für Alle. Für Jede und Jeden?

(...) [N]och niemand hat vorgeschlagen, daß jeder Mensch ohne Ausnahme dazugehören soll. Die Deutungen von „Volk“ als „jedermann“ lebt gewissermaßen von ihrer unklaren Bedeutung. (...) In diesem Sinne hat es nie eine Demokratie gegeben und wird es wohl auch keine geben. (Sartori 1997:31)<sup>3</sup>

Ist „Demokratie“ demnach nur ein strategischer „Legitimationsbegriff“ (Schmitt 1934:65), der von theistischen Implikationen abgenabelt sein Dasein pflegt? Oder hat der Begriff so lange überlebt, weil die mit ihm scheinbar verwandten Begriffe Freiheit und Gleichheit für alle, immerhin für jede und jeden den Raum für Visionen eröffnen – ungeachtet ihrer tatsächlichen Umsetzung?

Democracy thus proves to be the historical society *par excellence*, a society which, in its very form, welcomes and preserves indeterminacy and which provides a remarkable contrast with totalitarianism (...) (Lefort 1988:16)

Demokratie steht im Gegensatz zum Totalitarismus und zeichnet sich durch Unbestimmtheit aus. Definiert sich Demokratie über das, was sie nicht ist?

Sich auf den Pfad der Definitionen zu begeben, was Demokratie ist, sein sollte, werden könnte und was nicht, birgt Hindernisse und Herausforderungen. Das Wagnis einer Definition muss jedoch eingegangen werden, denn das Verfolgen eines Projektes fordert dessen Bestimmung.

Das erste Hindernis theoretischer Konstruktionen mit ihren jeweiligen Definitionen, bildet ihre Ermöglichungsbedingung selbst, die Unterwerfung der Begrenzung – die Folge ist stets eine Reduzierung der unerreichbaren Komplexität des Wirklichen. Die Funktion liegt mitunter darin, ein perspektivisches Fundament anzubieten, welches für dessen Vertreter/-innen als gemeinsamer Nenner dient, somit eine verständigende und, in Abgrenzung zu anderen, eine Einheits stiftende Funktion übernimmt. Als spekulatives Modell von Wirklichkeiten fungieren sie den Menschen als Denkhorizonte und können das Gesellschaftliche mit beeinflussen. Zu dem Sinn und der Bedeutung von Modellen C.B. Macpherson<sup>4</sup>:

Wie auch immer sie [Modelle] zustande kommen, sie bestimmen über die Grenzen und die mögliche Entwicklung des Systems: Sie entscheiden darüber, was Leute bereit sind hinzunehmen und was sie fordern werden. (Macpherson 1983:15)

Die dem Modell zugrunde liegende Perspektive, der theoretische Ausgangspunkt, impliziert Exklusion: Definiertes exkludiert Nichtgenanntes. Der theoretische Ausgangspunkt entscheidet über die jeweiligen Fragen und Antworten der Theorie.<sup>5</sup> Ihr Sinn ist es, Genanntes zu inte-

---

<sup>3</sup> In einer etymologischen Analyse des Begriffs „Demokratie“ entkräftet Sartori dessen gängige Definition als „Herrschaft des Volkes“ (vgl. Sartori 1997:29-34).

<sup>4</sup> vgl. hierzu Macpherson 1983:11-15

<sup>5</sup> Dies variiert selbstverständlich je nach Konsistenz der Theorien.

grieren, der Effekt ist, dass Nicht-Genanntes als „Nicht-Integriertes“ nicht erklärt werden kann. Kurz: Modelle sind politischer Natur, sie grenzen ein und grenzen aus – implizit oder explizit. Mit Blick auf Demokratiemodelle führt Macpherson aus, dass ihre theoretischen Annahmen über die Menschen und das Gesellschaftliche von zentraler Bedeutung sind:

Bei der Betrachtung von – vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen – Demokratiemodellen müssen wir (...) vor allem auf zwei Dinge achten: auf ihre Annahmen über die Gesellschaft im ganzen, in der das demokratische politische System funktionieren soll, und auf ihre Annahmen über die Natur der Menschen, die das System tragen sollen – womit in einem demokratischen System natürlich das ganze Volk, nicht nur die herrschende Klasse oder Führungsschicht, gemeint ist. (Macpherson 1983:14)

Demokratiemodelle erscheinen hier im Lichte der ganzen Gesellschaft, abhängig von den sie konstituierenden Menschen. Zwar kann Demokratie – Sartori zufolge – nicht als Herrschaft des Volkes definiert werden (vgl. Sartori 2001:29-34), doch sollten Modelle der Demokratietheorie sich mit der Natur des Menschen befassen, da sie selbst diejenigen sind, welche die Gesellschaftsordnung zu tragen haben, beziehungsweise selbst diese bilden. Macpherson zufolge liegt hierin der entscheidende Punkt – die Betrachtung der dem untersuchten Phänomen zugrunde liegenden „realen Beziehungen“ (Macpherson 1983:11) –, welcher letztlich über die Zukunftsfähigkeit von Modellen entscheidet (vgl. 1983:12f). Implizieren Theorietypen fiktive Momente und folgen im Sinne von Michael Walzer einem „Pfad der Erfindung“<sup>6</sup> romantisierenden unrealistischen Grundannahmen, welche die Natur des Menschen nicht erfassen, so kann sich ein Modell als solches nicht bewähren. Für Modelle liberaler Demokratie folgert Macpherson letztlich zwei Voraussetzungen, zum einen die Einbindung der „Bedürfnisse und Fähigkeiten“ aller Beteiligten und um deren Systemüberzeugung zu sichern ihre „ethischen Rechtfertigung“ (vgl. Macpherson 1983:15).

### Zur Auswahl der Konzepte

In diesem Sinne – mit Blick auf die Exklusivität von Modellen, ihren Annahmen über menschliche Gesellschaften und ihr perspektivisches Fundament – bietet Chantal Mouffe ein äußerst interessantes Modell der Demokratietheorie. Ihrem Modell voran stellt sie, einen für die politische Theorie besonderen Schritt, den Entwurf einer politisch-philosophischen Anthropologie<sup>7</sup>. Auf diese Weise werden Antworten auf die Frage „Wo wollen wir hin?“ zunächst auf ein „Von wo gehen wir aus?“ umgelenkt. Das Modell einer agonalen, beziehungs-

---

<sup>6</sup> Michael Walzer übt mit diesem Begriff Kritik an den politischen Theorien von John Rawls und Jürgen Habermas aus (vgl. Walzer 1990:18ff). Chantal Mouffe greift zur Widerlegung rationalistischer und konsensorientierter Demokratietheorie auf seine Kritikpunkte zurück.

<sup>7</sup> Der Begriff der „philosophischen Anthropologie“ markiert heute die Grenze zu naturwissenschaftlichen Ansätzen: sie „macht sich das in diesen Wissenschaften als selbstverständlich vorausgesetzte Wissen um den Menschen zum Problem.“ (Landmann 1982: 6) In ihren Blickpunkt gerät die vom Menschen selbst geschaffene Kultur, für die es „keine in der Natur des Menschen verankerten Notwendigkeiten und Normen“ (ebd.7) gibt. Fragen nach dem „Menschen, nach seinem Wesen, seinem Prinzip“ (Landmann 1982: 6) stehen hierbei im Zentrum.

weise radikalen und pluralen Demokratie<sup>8</sup> von Chantal Mouffe und dessen Begriffswerk, scheint sich Hindernissen und Herausforderungen auf dem Pfad der Definitionen in einem hohen Maße zu stellen. Ihr Ziel ist es, angesichts des gegenwärtig dominanten Diskurses liberaler und konsensorientierter Demokratietheorie, den sie als mitverantwortlich für die Krise der Demokratie ansieht, das theoretische Vokabular für einen alternativen Ansatz bereitzustellen, der dem Politischen einen „Universalitätsanspruch“ (Flügel/Heil/Hetzel 2007:7) erteilt. Der Fokus von Chantal Mouffe verweilt auf theoretischem Terrain, sie zielt auf eine Reformulierung „liberaler Demokratie“.

Der Herausforderung von Modellkonstruktionen steht eine zweite gegenüber: die praktische Umsetzung theoretischer Konstrukte. Dies verlangt nach einer Methode.<sup>9</sup> Die Bildungspraxis rückt hier in den Vordergrund mit ihrer unüberhörbaren Forderung nach Praktikabilität – kritisch auf die in der Regel weitreichende Diskrepanz zwischen Theorie und Praxis verweisend. Gerade wenn es um Menschen als soziale Wesen geht zeigt sich diese Diskrepanz von ihrer ganz besonderen Seite. Die Tatsache, dass Bewusstsein und Handeln „nicht immer Hand in Hand“ gehen, bildet nur eines der vielen Hindernisse für den Entwurf einer Methode.

Das mit der Gründung des Adam-Instituts maßgeblich von Uki Maroshek-Klarman in Israel entwickelte Konzept *Betzavta*<sup>10</sup> gilt als methodisch-didaktisches Konzept politischer Bildung für Demokratie, Toleranz- und Antirassismuserziehung. „*Betzavta*“, hebräisch für „Miteinander“, erlebt gegenwärtig unter dem Motto „Demokratie als Lebensform“ in der außerschulischen Bildung in Deutschland einen Aufschwung. Der Fokus der Methode liegt eindeutig auf dem Erziehungsaspekt (vgl. Eschler 2008:1). „Demokratie vitalisieren durch Bildung“ (CAP 2008b) – lautet hier die Antwort auf die Krise.

Im Gegensatz zu der politischen Philosophie<sup>11</sup> von Chantal Mouffe, ist bei *Betzavta* der Untersuchungsgegenstand nicht die Gesellschaft, sondern die Gemeinschaft im Kleinen. Wäh-

---

<sup>8</sup> Die „radikale und plurale Demokratie“ (vgl. HegSo:218-238) (Apol:141-143), welche Mouffe erstmalig gemeinsam mit Ernesto Laclau entwirft, kann als Urform ihres jetzigen Modells agonaler Demokratie verstanden werden, vgl. dazu auch DPX:37; Marchart 2008b:7.

<sup>9</sup> Die hier gewählte Reihenfolge soll nicht suggerieren, dass Theorie als der Praxis vorgeordnet erscheint.

<sup>10</sup> „*Betzavta*“ ist ursprünglich der Name des 1988 erstmalig herausgegebenen Trainingshandbuchs zur Demokratieförderung des Adam Institutes (vgl. Wolff-Jontofsohn 2005:1; Adam Institut 2008; [M-Kla4]). Die hier entwickelte Methode (vgl. 3.2.2.) bildet die Basis für den Ansatz des Institutes. Die Bertelsmann Stiftung nahm das Konzept in veränderter Version in ihr politisches Bildungsprogramm auf und behielt den Namen bei (vgl. Ulrich/Henschel/Oswald 1997). Die Methode ist vereinzelt auch als „ADAM-Methode“ (Giebeler 1996:82) und „Miteinander“ (Monreal 2002:77) bekannt. Im folgenden soll der hebräische Begriff *Betzavta* verwendet werden, um die Herkunft des Konzeptes zu betonen.

<sup>11</sup> Da Chantal Mouffe ihre theoretische Intervention vorrangig als eine politische betrachtet, ist die Bezeichnung „politische Philosophie“, beziehungsweise „politische Theorie“ nicht im traditionellen Sinne zu verstehen (vgl. Flügel/Heil/Hetzel 2007:7). Auf Grund der philosophischen Ursprünge ihrer Demokratietheorie verwende ich hier i.d.R. den Begriff der Philosophie – zudem wird dadurch die Gegenüberstellung zum Feld der Pädagogik in ihrer Diskrepanz betont.

rend mit politischer Philosophie Bildungsbevorzugte – und unter ihnen wiederum ein geringer Kreis von Rezipienten/-innen – in Berührung kommen, richtet sich politische Bildung an breitere, alters- und milieuübergreifende Zielgruppen. Während erstere theoretische Analysekat­egorien konzipiert, kennzeichnet sich letztere durch die Arbeit in und mit Gruppen. Die eine bewegt sich auf der Ebene gesellschaftlicher Öffentlichkeit, die andere beleuchtet konkrete Gruppendynamik.

Die jeweils zugrunde liegenden Perspektiven, die Bezugswelten und der jeweilige Unter­suchungsgegenstand beider Ansätze unterscheiden sich.

Demokratie ist kein neues Thema, weder in der Philosophie noch in der Erziehung. Aller­dings setze ich, durch die Art eines Modell-Methoden-Vergleiches von Philosophie und Päd­agogik – die Begrifflichkeit in ein Feld, welches trotz des Theoriecharakters eine Orientierung für Praxisfelder geben kann. Neben den genannten grundlegenden Differenzen beider Ansät­ze, möchte ich zunächst die Ähnlichkeiten beider Ansätze umreißen, daraufhin beide in ihrer Besonderheit herausstellen und abschließend meine persönliche Motivation für dieses Vorha­ben darlegen. Dieser Schritt soll der/dem Leser/-in zentrale Aspekte aufzeigen, welche mich – trotz der genannten Unterschiede beider Ansätze – letztlich dazu bewegten für eine Bearbei­tung des Themenkomplexes „Demokratie“ einen *solchen* Vergleich anzustellen.

Trotz grundsätzlich unterschiedlicher Perspektiven beider Ansätze – die eine den Sinn theoretischer Begriffe fokussierend, die andere die Umsetzbarkeit im Visier –, lassen sich dennoch Überschneidungen – oder besser formuliert „Parallelstraßen“ orten, welche im jewei­ligen Terrain verbleiben. In diesem Sinne soll zunächst auf die Ähnlichkeiten eingegangen werden.

Historisch gesehen entwickeln sich beide Ansätze nahezu zeitgleich und aus ähnlichen Kontexten heraus: beide Autorinnen erleben gesellschaftliche Krisen und Konfliktdynamiken – den Kampf um die Frage nach der Entscheidungsmacht für *eine* Gesellschaftsordnung und ihr gewaltsames Austragen. Chantal Mouffe und Uki Maroshek-Klarman geben sich mit den von ihnen erlebten politischen Antworten auf die Krisen nicht zufrieden. Sie entwerfen eigene Ansätze und räumen der Rolle von Konflikt mit Blick auf ein demokratisches Zusammenleben eine besondere Stellung ein.

Während Uki Maroshek-Klarman in Jerusalem „The Adam Institute for Coexistence“ mitgründet, bezeichnet Chantal Mouffe den Aspekt der Koexistenz, als eine „der umstritten­sten Fragen“ (Dpx:70) der Politik und fordert für diese „die Akzeptanz einer *Pluralität* legiti­mer Antworten“ (DPX:71). Beide Ansätze schlagen der Gerechtigkeit ihren Anspruch auf

Einzigartigkeit ab und setzen sich mit dem gesellschaftlichen Phänomen von „Rechtsextremismus“<sup>12</sup> und Nationalismus auseinander. Explizit äußern sie den politischen Anspruch ihres Ansatzes und verschreiben sich einer besonderen Beachtung der Prinzipien von Gleichheit und Freiheit, unter Beleuchtung deren spannungsvollen Verhältnisses. Losgelöst vom letzten Grund sucht Demokratie ihre Bestimmung in den vielfältigen Auslegungen der Prinzipien von Freiheit und Gleichheit.

Die Abgrenzung zu rein rationalistischen Ansätzen markierend, fordern sie, emotionale Aspekte nicht außer Acht zu lassen, sowie Widersprüche anzuerkennen, zu akzeptieren und einen demokratischen Umgang mit ihnen zu üben. Während Mouffe die Anerkennung des liberaler Demokratie zugrunde liegenden Paradoxons als Wahrzeichen ihrer Modernität betont, feiert Betzavta die individuelle „Dilemmaerfahrung“.

Kreativität als die Möglichkeit das Bestehende verändern zu können, wird im Anschluss an den letzten Punkt in beiden Konzepten betont. Sowohl das Modell der agonalen Demokratietheorie, wie auch die Methode Betzavta vertreten den Standpunkt, dass eine Rechtsordnung über das Zusammenleben allein nicht ausreicht, um eine lebendige Demokratie und Bürgergesellschaft aufrecht zu erhalten; entgegen klassischer Auffassungen sehen sie Politik nicht als auf den Staat und die Sphäre des Öffentlichen beschränkt, ergo strikt von der privaten getrennt, sondern entdecken „Demokratie als Lebensform“ und eröffnen ihr somit die gesamte Dimension des Sozialen.

Ob sich aus den „Parallelstraßen“ durch Verbindungsstraßen Kreuzungen ergeben können, ist mitunter Aufgabe der vorliegenden Arbeit. Sicherlich ist diese Verquickung mit Vorsicht zu genießen, doch sollen an dieser Stelle die Ansätze in ihrer Besonderheit betont werden, welche einen Brückenbau in gewisser Hinsicht erleichtert.

Chantal Mouffe nimmt mit ihrer „nachmetaphysischen politiktheoretischen Perspektive“ (Rüdiger 1996:218)<sup>13</sup> einen besonderen Standpunkt ein, der sich von rationalistisch-universalistischen Theorien abgrenzt. Bereits zu Beginn ihrer akademischen Laufbahn als Philosophin richtete sie den Blick auf die Praxis. Als Antwort auf die Frage, ob sie einen ideali-

---

<sup>12</sup> Butterwegge übt zurecht Kritik an dem Begriff Rechtsextremismus aus. Durch ihn wird „eine Randständigkeit des besagten Phänomens und seiner Trägergruppen, wenn nicht Unseriosität oder Abnormität suggeriert, die Verantwortung der politischen bzw. gesellschaftlichen „Mitte“ für das besagte Problem hingegen ausgeblendet.“ (Butterwegge 2002:19) Ähnlich kann Chantal Mouffes grundlegend systemische Sichtweise ein gesellschaftliches Phänomens nicht als eine „Randständigkeit“ begreifen.

<sup>13</sup> Zu weiteren postmarxistischen Strömungen vgl. Rüdiger 1996.

stischen Standpunkt vertrete, negiert Mouffe den vermeintlichen Widerspruch zwischen Materialismus und Idealismus<sup>14</sup> und antwortet:

Here, again, I follow Gramsci who said that philosophy, as ideology, permeates all levels of consciousness. Even common sense is informed by philosophy. Philosophy is where the categories of thought are elaborated, allowing us to speak about experience. For example, any people who have never read anything about democratic theory nevertheless speak and act as political subjects on the basis of ideas elaborated by philosophers. That is why I insist on the level of analysis. (TowNe:104)<sup>15</sup>

Mouffe, die sich selbst als „Gramscianerin“ (Episteme 2008a:4)<sup>16</sup> bezeichnete, folgt einem weiten Politikbegriff und begreift Theorie stets in ihrer konkreten Bedeutung für die Praxis<sup>17</sup> – nicht zuletzt da ihre Biographie selbst ihr Interesse für diese Beziehung festigt.<sup>18</sup>

Die Methode Betzavta zeichnet sich insbesondere dadurch aus, dass sie für abstrakt klingende Themenkomplexe pädagogisch konstruierte Erfahrungsräume anbietet. Zentrale Themen sind: das Gleiche Recht für alle, Recht und Gehorsam, Minderheit versus Mehrheit und Demokratische Entscheidungsfindung. Die Lernenden treten in den spielerischen Übungen als Akteure auf und können eine Bandbreite demokratierelevanter Aspekte in ihrer Vielfalt und Kontroversität erleben. Zwar verfügt Betzavta über keine ausgefeilte Pädagogik, doch lässt sich das konkrete Programmkonzept in Hinblick auf aktuelle Ansätze als angemessenes Lernmodell bezeichnen.

### Zur persönlichen Motivation

Neben den genannten Aspekten, den Ähnlichkeiten und Besonderheiten, ist selbstverständlich mein persönlicher Werdegang für die Auswahl des hier bearbeiteten Themas entscheidend. Zum einen begegnete ich innerhalb meines sozialwissenschaftlich ausgerichteten Pädagogikstudiums der Demokratietheorie Chantal Mouffes, welche mein Interesse gewann. Die Mischung von „utopia [and] dystopia“<sup>19</sup>, die sie in ihrer Theorie an den Tag legt, erscheint für mich – insbesondere nach der Beschäftigung mit Michel Foucault – auf positive Weise beeindruckend. Zu „Betzavta“ führte mich nicht das Seminarangebot meiner Universität, son-

---

<sup>14</sup> Vgl. TowNe:104.

<sup>15</sup> Vgl. dazu Apol:123-126.

<sup>16</sup> Sicherlich ist die spätere Einordnung als „post“-gramscianisch treffender, da Chantal Mouffe Gramscis Ansatz unter Aufhebung letzter ökonomistischer Elemente reformuliert (vgl. Icd:10).

<sup>17</sup> Dies zeigt sich auch in ihrer Veröffentlichung *Exodus und Stellungskrieg* (ExoSt) der Reihe „es kommt darauf an“. Diese Anlehnung an die elfte der Marx'schen Feuerbachthesen – „Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert; es kommt darauf an, sie zu verändern.“ (Marx 1947:54) – trägt dem *politischen* Gehalt von Mouffes Theorie Rechnung.

<sup>18</sup> Vgl. 2.1.1. und 2.1.2.; ähnlich wählt Stäheli für sein Kapitel über die Theorie von Laclau/Mouffe die Überschrift „Politik der Biographie“ (vgl. Stäheli 1999:144-146).

<sup>19</sup> Mit dem Satz „But this elimination [of the constitutive lack] entails the danger of turning good to evil, utopia to dystopia“ (Stavarakakis 1990:129) kritisiert Yannis Stavarakakis totalitäre Auffassungen des Guten und des Bösen in substanzialistisch orientierter Ethik. Da Mouffes psychoanalytisch informierter Ansatz diesen Dualismus als unhaltbar ablehnt und dennoch eine Ethik entwirft, habe ich es mir erlaubt dieses Zitat umzuformulieren.

dern die eigene Entscheidung „die Sprache der Demokratie“ (Eschler 2008:1) kennenlernen zu wollen, was die Ausbildung zur Betzavta-Trainerin versprach. Von der Relevanz der Methode konnte ich überzeugt werden. Ich sehe sie als wichtigen Baustein zur Bewusstseinsförderung für Demokratie, da sie unter Beibehalt des Spielsettings erlaubt, konfliktreiche Kontroversen, Tabuisierungen und Komplexitäten politischer Dynamiken näher betrachten zu können.

Das Interesse für einen Vergleich beider Konzepte kam zum einen auf, da im aktuellen „Hype um Hybridität“ (vgl. Nghi Ha 2005) viel von Diversität die Rede ist, jedoch nicht von Dissens – im Gegensatz zu Mouffes Theorie. Als sich auf der genannten Tagung erste Stimmen für eine Standardisierung, im Sinne eines PISA für politische Bildung aussprachen<sup>20</sup>, über Demokratie jedoch meiner Ansicht nach eindeutig zu wenig Diskussion stattfand, war mein Interesse endgültig geweckt diesem Wörtchen auf den Grund zu gehen.

Mein Ziel ist es die Methode Betzavta, welches als Bildungskonzept seit dem Erlöschen der Förderungsfrist seitens der Bertelsmann-Stiftung eine Umbruchphase erfährt, weiter auszubauen. Ich hoffe mit dieser vorliegenden Interpretation für eine neue Ausarbeitung eines Betzavta-Konzeptes Impulse setzen zu können.

Mein Standpunkt ist, dass angesichts der vermeintlichen Krise der Demokratie Bildungsmaßnahmen eine entscheidende Rolle zufallen. Institutionen, Methoden, Modelle, Ideen und Wörter erfahren ihre Bedeutung erst in ihrer Umsetzung durch Menschen. Ihre Praxis ist es, welche letztlich die Vitalität einer Gesellschaft zeigt.

### Zu Fragestellungen, Vorgehensweise und Zielsetzungen

Für den Vergleich des agonalen Demokratiemodells von Chantal Mouffe mit dem politischen Bildungskonzept Betzavta folge ich einem A-B-Schema. Der damit unweigerlich einhergehenden Schwierigkeit, dem einen Konzept nicht die Struktur des anderen aufzuzwängen, hoffe ich angemessen zu begegnen. Doch zugunsten der hier beibehaltenen Eigenlogik des jeweiligen Konzeptes, wird die/der Leser/-in feststellen, dass ähnliche Aspekte in dem einen an früherer Stelle auftauchen, als in dem anderen. Daher schließt jeder Kapitelabschnitt mit

---

<sup>20</sup> Diese Ansicht vertrat auf der Jahrestagung im Januar 2008 der Akademie Führung & Kompetenz Michael Alberg-Seberich, stellvertretender Geschäftsführer bei Active Philanthropy und ehemals Leiter des Carl Bertelsmann-Preises 2007 zu "Gesellschaftliches Engagement als Bildungsziel". Mit Blick auf die 2005 gegründete Deutsche Gesellschaft für Demokratie, welche sich als Dachorganisation auf Landesebene versucht und auch Betzavta in ihr Programm aufnahm, erklärt er in einer Email: „Die politische Bildung hätte lange die Chance gehabt dieses Dach zu werden, jedoch wollten sich in diesem institutionalisierten Fach (Professoren, Bundes- und Landeszentralen, etc.) lange nur wenige auf neue, interaktive Formen des Lernens einlassen.“ (Zitat von Michael Alberg-Seberich, in einer Email vom 26.08.08)

einem „Zwischenfazit“, in dem zentrale Aspekte des Vergleichs zurückverfolgt werden können.

Zunächst werden die jeweiligen Entstehungskontexte erläutert. Das spezielle Krisenverständnis, das den jeweiligen theoretischen Ansatz fundiert, wie die mit ihm verfolgten Zielsetzungen, sollen verständlich gemacht werden.

Im kritischen Vergleich des Modells agonaler Demokratietheorie von Chantal Mouffe mit dem politischen Bildungskonzept Betzavta soll in einem ersten Schritt der Begriff des Politischen untersucht werden. Dies liefert die Grundlage für eine Betrachtung der ethischen Dimension, die ebenfalls im Mittelpunkt beider Ansätze steht. Der letzte Teil meiner Arbeit befasst sich mit dem Spannungsfeld des Universalen und Partikularen, welches Betzavta auf gruppenspezifischer Ebene erörtert, während Mouffe hingegen gesellschaftspolitische Konzeptionen innerhalb dieses Feldes entwirft.

Das Ziel ist eine wechselseitige Beleuchtung beider Konzepte, in Form eines kritischen Vergleiches. Kann eine Basistheorie der politischen Philosophie es überhaupt leisten für aktuelle Konzepte der politischen Bildung herangezogen zu werden? Reicht sie weit genug oder schießt sie mit ihren Anforderungen weit über das Machbare hinaus? Oder ist Chantal Mouffe auf dem Weg der politischen Philosophie nicht ohnehin etwas abgekommen, auf dem Pfad der Gruppenpsychologie gelandet und vielleicht schon auf dem der Pädagogik schreitend? Ist Betzavta wirklich ein bürgerliches Moral-Erziehungsprogramm, dem ein optimistisches Menschenbild zu Grunde liegt? Oder vermag es tatsächlich mit dem radikalen philosophischen Standpunkt mitzuhalten?

Die Fragen für die vorliegende Untersuchung lauten:

- Worin erkennt der jeweilige Ansatz die Krise der Demokratie?
- Welche Antworten bietet er um dieser zu begegnen?
- Welche Schwerpunktsetzungen ergeben sich dabei?
- Wo und auf welchen Wegen lassen sich hierbei zwischen dem politischen Bildungskonzept Betzavta und dem Modell agonaler Demokratie Parallelstraßen orten?
- Wie können gegebenenfalls Brücken gebaut werden?
- Wo befinden sich Sackgassen, zum einen im Sinne der Unvereinbarkeit beider Ansätze, zum anderen für sich betrachtet?
- Welche theoretischen Konstruktionen lassen sich mit der Methode vereinbaren?

Nicht leisten kann dieser Vergleich die Bereitstellung eines funktionstüchtigen „Modell-Methoden-Rezepts“ zur Umsetzung agonaler Demokratie. Da eine Evaluierung des Konzepts nicht erbracht werden kann, bleibt der Anspruch dieser Arbeit dabei, durch die philosophische Perspektive Impulse für das politische Bildungskonzept zu bieten, doch soll auch eine kriti-

sche Betrachtung des theoretischen Standpunktes von Chantal Mouffe im Lichte des konkreten Umsetzungsprogrammes von Betzavta nicht außer Acht bleiben.

Letztlich soll untersucht werden, ob sich ein gemeinsamer Nenner beider Perspektiven finden lässt – von dem was Demokratie „nicht ist“.

Eine Schwierigkeit der vorliegenden Arbeit ergibt sich aus dem Kontext, dass zur theoretischen Erschließung des Bildungskonzeptes *Betzavta* auf unterschiedliche Quellen zurückgegriffen werden muss. Zur theoretischen Fundierung des Konzepts beziehe ich mich auf die Grundlagenwerke von Uki Maroshek-Klarman (M-Kla1,2,3)<sup>41</sup>. Das konkrete Übungsprogramm der Methode dagegen wird anhand des in Deutschland verwendeten „Betzavta“-Ordnern (vgl. Ulrich/Henschel/Oswald 1997), eine von der Bertelsmann Stiftung abgeänderte Version des ursprünglichen Konzepts, aufgearbeitet (Üb).<sup>42</sup> Als dritte zentrale Quelle verwende ich Fortbildungsmaterialien<sup>43</sup>, die in erster Linie Ausarbeitungen von Gabriele Wiemeyer umfassen. Zudem werde ich vereinzelt auf eigene Aufzeichnungen (EA) während der Seminare zurückgreifen. In diesem Sinne erscheint das hier erschlossene Gesamtbild Betzavtas mitunter als von meinem speziellen Ausbildungsweg geprägt.

Das Besondere an der Aufarbeitung des Betzavta zu Grunde liegenden Fundaments ist, dass bisherige Interpretationen und Einordnungen des Konzepts, die i.d.R. eine mangelhafte Auseinandersetzung mit der ursprünglichen theoretischen Fundierung aufweisen, kritisch hinterfragt werden, um schließlich eine eigene zu entwerfen.<sup>44</sup> Auf dieser Basis aufbauend, werden anhand des konkreten Übungsprogramms von Betzavta die zur Demokratieförderung fokussierten Schwerpunktsetzungen herausgearbeitet.

Zur Aufarbeitung des Modells agonaler Demokratie von Chantal Mouffe ist anzumerken, dass hierfür zentrale Begrifflichkeiten, wie Diskurs, Antagonismus, Differenz, Äquivalenz etc. der gemeinsam mit Ernesto Laclau verfassten poststrukturalistischen Diskurstheorie, *Hegemony and Socialist Strategy* entstammen. Da Mouffe diese in ihrer Demokratietheorie jedoch nur oberflächlich erläutert, werde ich für deren besseren Verständnis auf dieses Werk zurückgreifen, wie auch einige Bezugstellen von Ernesto Laclau mit einbinden, die an den jeweiligen Stellen mit Mouffes Ansatz gleichzusetzen sind. Da sich Mouffes Veröffentlichungen bis auf

---

<sup>41</sup> Das nicht mehr erhältliche Ursprungswerk „Betzavta“ von Uki Maroshek-Klarman habe ich in das Literaturverzeichnis aufgenommen (vgl. M-Kla 4). Zwar kann ich darauf nicht eingehen, doch sollte die/der Leser/-in über die Existenz dieses Buches in Kenntnis gesetzt werden.

<sup>42</sup> Zentrale Unterschiede zwischen der Ursprungsversion und der „Adaption“ seitens der Bertelsmann-Stiftung, werde ich im folgenden aufgreifen, stehen jedoch nicht im Fokus dieser Arbeit.

<sup>43</sup> Diese können jederzeit auf Anfrage eingesehen werden.

<sup>44</sup> Die bisherigen Rezeptionen können meines Erachtens nach nicht die Auseinandersetzung mit dem Originaltext ersetzen.

ihre jüngsten Werke *On the Political* und *Exodus und Stellungskrieg* auf einzelne Artikel und gesammelte Aufsätze<sup>45</sup> beschränken, gleicht die Formulierung ihrer Demokratietheorie eher dem Zusammensetzen eines Puzzles. Verstärkt wird dies dadurch, dass ihr „politisches und theoretisches Ziel“ (DPX:23) mitunter darin liegt, entscheidende Defizite konsensusorientierter und liberaler Demokratiemodelle aufzudecken. Ihr Modell einer „agonalen Demokratie“ erscheint somit stets im Reibungsfeld mit liberalen Demokratietheorien<sup>46</sup> und findet oftmals erst in der Abgrenzung zu diesen seine Bestimmung.

---

<sup>45</sup> *The Return of the Political* (1993) und *The Democratic Paradox* (2000) setzen sich aus gesammelten Aufsätzen zusammen; in den von Chantal Mouffe herausgegebenen Werken *Dimensions of Radical Democracy: Pluralism, Citizenship, Community* (1992), *Deconstruction and Pragmatism* (1996), *The Challenge of Carl Schmitt* (1999), *Feministische Perspektiven* (2000) finden sich jeweils einzelne Artikel.

<sup>46</sup> Diese werde ich aus Platzgründen vorrangig in die Fußnotenverweise aufnehmen.

## 2 Die Krise als Hintergrundscenario zur Entwicklung der Konzepte

Das agonale Demokratiemodell von Mouffe, wie auch das politische Bildungskonzept Betzavta von Uki Maroshek-Klarman sind als Antworten auf gesellschaftliche Krisen entstanden. Das ihnen zu Grunde liegende Krisenverständnis, der jeweilige historische Kontext und die Ereignisse, welche zur Ausgangsmotivation für die Erarbeitung eines eigenen Ansatzes wurden, wie die mit ihm verfolgten Ziele sollen im Folgenden beleuchtet werden. Daher wird zunächst der spezielle Entstehungskontext beider Ansätze aufgezeigt. Anschließend wird die Entwicklung von Chantal Mouffes Demokratietheorie, wie auch das von Uki Maroshek-Klarman konzipierte theoretische Fundament für Betzavta dargestellt. In einem letzten Schritt wird auf die Zielsetzungen beider Ansätze eingegangen. Auf diese Weise sollen die Ansätze in ihrer „Eigenheit“ angemessen betrachtet werden können.

### 2.1 Zum Entstehungshintergrund der Demokratietheorie von Chantal Mouffe

Zunächst wird das Krisenverständnis von Chantal Mouffe, welches sich in erster Linie um die gegenwärtige Schwächung der demokratischen politischen Öffentlichkeit dreht, aufgezeigt (2.1.1). Anschließend folgt die Erläuterung ihres anti-essenzialistischen Theorieansatzes (2.1.2) und daraufhin die für ihr Projekt einer agonalen Demokratie entwickelte Zielsetzung: eine pluralistische Demokratie im Zeichen der Prinzipien von Freiheit und Gleichheit (2.1.3).

#### 2.1.1 Von der Krise der Demokratie zum Entwurf eines „Gegenmodells“

Das aktuelle Gesellschaftsbild der westlichen Demokratien spaltet sich in zwei Szenarien: auf der einen Seite von Politikverdrossenheit ihrer Vitalität beraubt und durch gegenwärtige Phänomene des Nationalismus und Terrorismus gefährdet, auf der anderen Seite ein „endliches“ Ankommen in der höchsten Form menschlicher Entwicklungen, der besten Gesellschaftsform. Mouffe beleuchtet die gegenseitige Bedingung dieser widersprüchlich anmutenden Extreme, wie etwa in ihrem Artikel *The End of Politics and the Rise of the Radical Right*<sup>47</sup>. Seit dem Systemzusammenbruch des Kommunismus habe die Demokratie ihren politischen Gegner besiegt und stehe nun alleine in der politischen Arena, vereint mit dem mittlerweile anscheinend zu ihr gehörenden Neoliberalismus. In dieser zum „politikleeren Raum“ (DPX: 23) mutierten gesellschaftlichen Öffentlichkeit, verkörpert Demokratie einen „Politiktypus“ (DPX: 23) „jenseits von Links und Rechts“, gepriesen als sogenannter „dritter Weg“,

---

<sup>47</sup> Mouffe führt hier das Erstarren der Front National auf ein Repräsentationsdefizit in Frankreich zurück (vgl. End); vgl. auch „Terrorismus als Folge einer unipolaren Welt“ (ÜP:100-109, OP:76-83).

dem die Sozialdemokraten, wie auch die der Globalisierung machtlos unterworfenen Linken zuflüchten. Der „Konsens des Zentrums“<sup>48</sup> mit kosmopolitischen Visionen ausgestattet erscheint unanfechtbar, bis auf einige rechtsextreme Parteien, welche sich als einzige mit populistischen Forderungen diesem entgegenstellen. Im vorherrschenden Diskurs der Demokratietheorie scheint das „Ende des Modells von Gegnerschaft in der Politik“<sup>49</sup> (FaÖ:101)<sup>49</sup> eingetreten zu sein.

Mouffe sieht dieses Gesellschaftsbild als von jahrelanger „Vorherrschaft eines neoliberalen Globalisierungsregimes“ (FaÖ:101) – im Sinne von „there is no alternative“<sup>50</sup> – bestimmt und identifiziert es als entscheidenden Grund für die Krise der Demokratie. Der Anspruch, dass Demokratie als Systemsieger einen sicheren Platz einnehme, zeuge von Irrtum. Im Gegenteil, so konstatiert sie, stehe seit dem Verschwinden der politischen Grenzziehung Demokratie versus Totalitarismus erstere selbst auf dem Spiel:

Im Westen ist das Wesen der Demokratie selbst fraglich geworden, da ihre Bedeutung bisher eine Funktion der Differenz zu diesem sie negierenden ‚Anderen‘ war. Die Identität der Demokratie wurde also durch den Verlust ihres Feindbildes destabilisiert und muß nun durch eine neue politische Grenzziehung redefiniert werden. (Nold: 105)

Demokratische Politik – will sie der Krise begegnen – muss sich die Herausforderung einer „Neubestimmung kollektiver Identitäten“ (FaPlu:468) stellen, der Schaffung eines neuen „Wir“, das die Grenzziehung zu einem „Sie“ erfordert. Sogenannte xenophobische Diskurse<sup>51</sup> können diese Aufgabe mit dem bereits im Inneren der Gesellschaft gefundenen Feind, dem Ausländer, „leicht“ erfüllen (vgl. FaPlu:468). Vertreter/-innen konsensorientierter und liberaler Demokratie jedoch, so Mouffe, seien auf diese Herausforderung nicht angemessen vorbereitet. Charakterisiert durch „eine starke Tendenz zur „eindimensionalen“ Welt“ (DPX:24) vermögen sie es nicht, die gesellschaftliche Explosion ethischer, religiöser und nationaler Konflikte, die sich seit dem Zusammenbruch des Kommunismus und dem fortschreitenden Kapitalismus zeigen, plausibel zu erklären:

In their view, antagonisms belong to a bygone age, a pre-modern time when passions had not been eliminated by ‘sweet commerce’ and replaced by the rational dominance of interests and the generalization of ‘post-conventional’ identities. (Edu: 42f)

---

<sup>48</sup> Als Beispiel für dieses Parteiphänomen nimmt Mouffe unter anderem Bezug auf Schröders „Neue Mitte“ und Blairs „Dritter Weg“ (vgl. DPX:23-24).

<sup>49</sup> Dieses Phänomen finde laut Mouffe seine Ursprünge in der Französischen Revolution, wie auch in einer mit dem Erstarken der Mittelschicht einhergehenden Illusion eines schrankenlosen Konsenses (End:498).

<sup>50</sup> Vgl. hierzu (Itab:8), (Edu:50).

<sup>51</sup> Mouffe sieht hier einen Zusammenhang mit den aktuellen Tendenzen einer Juridifizierung und Moralisierung von Politik, die letztlich nur noch extremistische Artikulationen für politischen Widerstand zur Verfügung lasse: „given the lack of an alternative discourse, there is a real danger that it will be seen by many people as the only language in which their problems can be expressed.“ (End:500). Auf diesen Punkt wird an späterer Stelle ausführlich eingegangen.

Mouffe rückt die entpolitisierenden und entdemokratisierenden Effekte (vgl. Marchart 2008:13) der aktuellen Konzeption von Demokratie in den Vordergrund und macht angesichts der vermeintlichen Konsensgesellschaft auf die Ausgeschlossenen aufmerksam: „Its members certainly do not feel part of the “center”“. <sup>52</sup> Schließlich seien die neuen sozialen Bewegungen, beziehungsweise die „neuen demokratischen Kämpfe“ <sup>53</sup> wie Mouffe sie zu nennen vorzieht, nicht unter dem Dach eines Konsenses subsummierbar. Das „Repräsentationsdefizit“ in der Parteienlandschaft nehme der Politik ihre Chance Bürgerinnen und Bürgern anhand *wirklicher* Alternativen Identifikationen anzubieten und auf diese Weise die demokratische politische Öffentlichkeit zu beleben. Stattdessen verstärken neue Formen gesellschaftlicher Exklusion <sup>54</sup> diese Problematik, welche Mouffe im dominanten Diskurs politischer Theorie – der Auffassung von Demokratie als eines mittels Gesellschaftsvertrag unter rationalen Teilnehmern/-innen erzielten Konsenses – verankert sieht:

All those who put into question the very possibility of such a rational consensus and who affirm that the political is a domain where it is unavoidable that one should rationally expect discord are accused of undermining the very possibility of democracy. (Hab:94)

Der Mangel an öffentlichen – und somit legitimen – „Kanälen“ (DPX:104) für Widerstand gegen die herrschenden Machtverhältnisse ist mit ein Grund für die gegenwärtige Bedrohung der Demokratie. Denn werden gesellschaftliche Konflikte auf diese Weise aus der politischen Arena ausgeladen und quasi illegitimisiert, statt „agonistisch“ <sup>55</sup> ausgetragen, brechen sie in radikaleren Formen, ergo in „Antagonismen“ <sup>56</sup> aus, so Mouffes These:

When the agonistic dynamic of the pluralist system is hindered because of a lack of democratic identities with which one could identify, there is a risk that this will multiply confrontations over essentialist identities and non-negotiable moral-values. (Edu:47)

Phänomene von Rechtsextremismus und Nationalismus wiederum stellen aktuell eine große Gefährdung für die Demokratie dar. Der gegenwärtige Kurs von Theorie und Politik jedoch sei unfähig, die ihr zugrunde liegende Logik zu verstehen und trage zur Verschärfung der Problematik bei, indem er die Fronten in einem Kampf zwischen Gut und Böse, demokratisch gegen anti-demokratisch verhärtet. Hiermit korrespondiere die gegenwärtige Überbetonung des Rechtlichen, wie etwa der Diskurs universell gültiger Menschenrechte (vgl. DPX:21). Das

---

<sup>52</sup> Im Kontext der zunehmenden Marginalisierung breiter Bevölkerungsgruppen des unteren Mittelstandes in Frankreich, übernimmt Mouffe dieses Zitat von Immanuel Todd, welches die allgemeinen Folgen neoliberal ausgerichteter Politik wiedergibt (vgl. End:500).

<sup>53</sup> Mouffe sieht die „neuen sozialen Bewegungen“ als Ausdruck anti-kapitalistischer Forderungen: „I would prefer to call them “new democratic struggles” – should be understood as resistances to new types of oppression emerging in advanced capitalist societies.“ (TowNe:89)

<sup>54</sup> Vgl. Hab:97; DPX<sup>c</sup>:55-6, 120-1; End; TowNe.

<sup>55</sup> Auf diesen Begriff werde ich im Kapitelabschnitt 3.2.1 explizit eingehen.

<sup>56</sup> Auf die Rolle von Antagonismen wird im Folgenden, wie auch im Kapitelabschnitt 3.2.1 eingegangen.

für eine demokratische Bürgeridentität entscheidende aktive Ausüben von Rechten trete jedoch in Zeiten der Globalisierung in den Hintergrund.

Letztlich sind diese Dynamiken Ausdruck eines “Demokratiedefizit[es]” (DPX:21) und münden in einer „Legitimitätskrise westlicher Demokratien“ (DPX:87):

(...) it creates conditions in which an increasing number of people cannot feel any more that they are participants in a valuable way of life. Why should they give allegiance to institutions that have marginalised them so completely? (Hab:97)<sup>57</sup>

Das romantisierende Bild von der *einen* Gesellschaft, so Mouffe, beruhe letztlich auf einer „inclusive idea of the ‘people’“ (Hab:94), die angesichts aktueller Gesellschaftsverhältnisse veraltet sei und daher mit-verantwortlich ist für Phänomene allgemeiner Entfremdung von Institutionen (vgl. DPX:85) und fundamentalistischer Identifikationen (vgl. OP:66-69,76-83).

Statt nach liberal-konservativer Einschätzung in dem Aufkommen neuer sozialer Bewegungen und Konflikte ein Zeichen der „Krise der Regierbarkeit“ (HegSo:32) westlicher Gesellschaften zu behaupten, betont Chantal Mouffe die Chance der Krise<sup>58</sup>, eine Politik zu entwerfen, die den gesellschaftlichen Entwicklungen Rechnung trage; mit Blick auf ihre „Hauptzielgruppe“: „jene Vertreter des fortschrittlichen Lagers (...), die diese optimistische Sichtweise der Globalisierung akzeptieren und zu Verfechtern einer Konsensform von Demokratie geworden sind.“ (ÜP:7)<sup>59</sup> Mouffe entwirft ein Gegenmodell mit dem Ziel „to provide political vocabulary for articulating the demands of groups exposed to the dislocating effects of globalization.“ (End:502)<sup>60</sup>

Die politische Arena darf nicht als ein endgültiger Konsens inszeniert werden, der die politischen Trennlinien verwischt. Dies würde – laut Mouffe – lediglich davon zeugen, „dass ein Ensemble von Stimmen zum Schweigen gebracht worden wäre.“ (ÜP:157) Politische Theorie

---

<sup>57</sup> Hervorhebung von der Verfasserin.

<sup>58</sup> Im Krisenverständnis von Chantal Mouffe zeigt sich ihr Verständnis von Geschichte als konstantem Transformationsprozess. Neben Braudel und Marx, wurde diese Auffassung von dem Konzept der „passiven Revolution“ (vgl. Gramsci 1994:1242-1244) und dem Begriff des „Transformismus“ (Gramsci 1994:1728) von Antonio Gramsci geprägt (vgl. Altvater 2006:20). Gramsci bestritt „daß die Geschichte eine gesetzmäßige Entwicklung sei, die von rein wirtschaftlichen Faktoren bestimmt ist; dem Determinismus der Positivisten setzte er den Willen des Menschen als Hauptfaktor der Geschichte entgegen.“ (Fiori: 1979:104) Das Geschichtsverständnis als Transformationsprozess differiert deutlich von Vorstellungen zyklischer Wiederholungen und eines Systemzusammenbruchs. Insbesondere neoliberal informierte Theorieansätze, die einen ewigen Höhepunkt sozialer Entwicklung voraussetzen und somit das Ende der Geschichte, sind von diesem Standpunkt aus abzulehnen. Wie Elmar Altvater, vertritt Chantal Mouffe die Position, dass Kapitalismus „kein historisches Finitum“ ist (vgl. Altvater 2005:24). Letztlich bestätigt das Krisenverständnis von Chantal Mouffe abermals, dass sie als (Post-) „Gramscianerin“ gesehen werden kann.

<sup>59</sup> Mouffe bezieht sich hier in erster Linie auf Vertreter/-innen deliberativer und aggregativer Modelle liberaler Bezugssysteme. Während sie Strömungen des ökonomisch informierten aggregativen Paradigmas nur auszugsweise aufgreift, erörtert sie an Theorien von John Rawls (vgl. v.a. RoP:41-59) und Jürgen Habermas (vgl. v.a. DPX<sup>d</sup>:87-93) die für sie zentralen Ausprägungen deliberativer Ansätze.

<sup>60</sup> Hervorhebung von der Verfasserin.

muss „mit dem homogenisierenden und universalisierenden Modus“ (DPX:69) brechen und Antagonismus und gesellschaftliche Spaltung anerkennen, um wirkliche Alternativen anbieten zu können. In diesem Sinne möchte Chantal Mouffe ein „Vokabular“ entwerfen, welches den Horizont für eine neue demokratische politische Öffentlichkeit schafft – eine, die „viel empfänglicher für die Vielfalt von Stimmen ist, welche eine pluralistische Demokratie ausmachen“ (Fem:18): „A healthy democratic process calls for a vibrant clash of political positions and an open conflict of interests.“ (RoP:6)

Das Krisenverständnis von Chantal Mouffe setzt an dem neuen Entwurf für eine politische Öffentlichkeit an, die sich dem Wert des Pluralismus verschreibt, um auf diesem Wege „Demokratie“ zu vitalisieren.

### 2.1.2 Zur theoretischen Entwicklung des agonalen Demokratiemodells

Chantal Mouffes Demokratietheorie weist besondere Ursprünge auf. Als Schülerin Louis Althusser im Paris der 1960er Jahre beginnend, lehrte sie in den 1970ern an der Universität in Bogotá Philosophie. Angesichts der kolumbianischen Gesellschaftsverhältnisse sah sie sich mit der Unzulänglichkeit des rigiden Strukturalismus Marx'scher Theorie konfrontiert: die Komplexität sozialer Bewegungen in den Ländern des Trikont schienen in der vom Klassendualismus ideologisch prädefinierten Kampfarena keinen angemessenen Platz zu finden. Dies führte sie zu einem weiteren Studium der Politikwissenschaft nach England<sup>61</sup> und schließlich zur politischen Philosophie. Ihr Ziel wurde es angemessene theoretische Werkzeuge zu entwickeln, die die Dynamiken gegenwärtiger Politik zu erklären und somit zu analysieren vermochten. In ihrer ersten Veröffentlichung *Gramsci and Marxist Theory* 1979 lieferte sie hierfür einen entscheidenden Beitrag.<sup>62</sup> Während Marx's Ideologietheorie noch in der Vorstellung fester Klassenidentitäten verfangen war, eröffnete Antonio Gramsci durch das Konzept der Hegemonie<sup>63</sup> eine anti-reduktionistische Sichtweise von Ideologie und führte sie vom Reich der Ideen in das Materielle des Gesellschaftlichen.<sup>64</sup> Dem seit Ende der 1970er wahrnehmba-

---

<sup>61</sup> Mouffe schloss ihr Studium mit einer Dissertation zum Thema Politik und Industrialisierung Kolumbiens ab (vgl. Icd:10). Ihre Kritik an neoliberal informierter Politik und das Interesse für soziale Bewegungen entstehen insbesondere in diesem Kontext.

<sup>62</sup> Mouffes Interpretation Gramscis wurde auch für die Gramsciforschung zentral (vgl. Marchart 2008b:7f).

<sup>63</sup> Angesichts Marx sprach Gramsci von „positivistischen und naturalistischen Verkrustungen“ (Gramsci in Fiori 1979:104). Das Hegemoniekonzept von Gramsci dagegen, laut Mouffe, „consists in the capacity of a fundamental class to articulate to its discourse the ideological elements characteristic of a given social formation“ (GramHeg:198) und bietet dadurch „a general interpretative category which applies to all forms of the articulation of the interests of a fundamental class to those of other social groups in the creation of a collective will.“ (GramIn:11)

<sup>64</sup> Das Positivistische Wissenschaftsverständnis marxistischer Theorie führte zu einer „epiphenomenist conception of the role of ideology and the reductionist conception of its nature.“ (GramHeg:173) Die reduktionistische Problematik der Ideologie fasst Mouffe wie folgt zusammen: (1) alle Subjekte sind Klassensubjekte, (2) soziale Klas-

ren „*eklatanten Mangel einer Theorie des Politischen*“ (HegSo:11), sollte eine Theorie entgegenreten, die den „Spielraum des Politischen signifikant erweitert[e]“ (Marchart 2008:8):

Gramscis' enlarged notion of the state which is correlative to the role attributed to hegemony, recuperates this forgotten dimension of politics, and ideological struggle becomes a fundamental aspect of political struggle. Politics thereby ceases to be conceived as a separat specialist activity and becomes a dimension which is present in all fields of human activity. In effect, if no individual can become a subject except through his participation in a 'mass-man', there is no tone aspect of human experience which escapes politics and this extends as far as 'common sense'. (GramMa: 201)

Gramsci schuf die mit-entscheidende Basis für eine allgemeine Theorie des Politischen und bahnte den Weg für die von Chantal Mouffe und Ernesto Laclau 1985 entwickelte Diskurstheorie<sup>65</sup> in *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*<sup>66</sup>. Ihre genealogische Aufarbeitung und Reformulierung des Hegemoniekonzepts löst letzte reduktionistische Elemente bei Gramsci und bietet das theoretische Fundament für einen radikal anti-essenzialistischen Ansatz poststrukturalistischer Gesellschaftstheorie<sup>67</sup>. Dem produktiven Machtverständnis von Michel Foucault folgend, heben Laclau und Mouffe den Dualismus von Diskursiv/Nicht-Diskursiv<sup>68</sup> auf, wie auch die Reduktion des Diskursiven auf das Sprachliche<sup>69</sup> und gehen damit über ihn hinaus. Als in Sprachspielen, Praktiken, Institutionen und Ritualen eingeschriebene Artikulationen, erfährt das Diskursive – als zentrale Besonderheit dieses Ansatzes – die Gleichsetzung mit dem Gesellschaftlichen: „Jegliches soziales Geschehen, so der Anspruch von Laclau und Mouffe, muß als Sinn-geschehen analysiert werden.“ (vgl. Stäheli 1999:147)<sup>70</sup> Die in diesem Werk theoretisierten Logiken und Dimensionen des Diskur-

---

sen besitzen ihre eigenen paradigmatischen Ideologien, (3) alle ideologischen Elemente besitzen eine notwendige Klassenzugehörigkeit (vgl. GramHeg:189).

<sup>65</sup> Zu ausführlichen Aufarbeitungen zur Diskurstheorie vgl. Sievi 2005; Moebius 2003:156-218; Stäheli 2000:33-42, 1999; Howarth 2000:101-125; Torfing 1999; Marchart 1998; Rüdiger 1996; weniger ausführlich Keller 2007:52-54.

<sup>66</sup> Zur 1991 erschienen deutschen Übersetzung des Buches mit dem Titel *Hegemonie und radikale Demokratie: Zur Dekonstruktion des Marxismus* Oliver Marchart: „Die radikale Demokratie wanderte vom Untertitel in den Haupttitel, während die sozialistische Strategie gänzlich verschwand und einer Dekonstruktion des Marxismus Platz machte.“ (Marchart 2008b:10) Mouffe bezieht darauf Stellung und bestätigt, dass der Aspekt radikaler Demokratie im theoretischen Interesse stehe, weniger der des Post-Marxismus (vgl. ebd.:11).

<sup>67</sup> Das kürzlich von Walter Reese-Schäfer erschienene Buch *Politische Theorie der Gegenwart in fünfzehn Modellen* erläutert zwar Postmodernisierungstheorien anhand Jean-François Lyotard und den politischen Pragmatismus von Richard Rorty, geht aber nicht auf den hegemonietheoretischen Ansatz von Laclau/Mouffe ein (vgl. Reese-Schäfer 2006). Die Auswahl von Brodocz/Schaal in dem Werk *Politische Theorien der Gegenwart: Eine Einführung* dagegen variiert entscheidend und nimmt Laclau/Mouffe auf (vgl. Brodocz/Schaal 1999); ähnlich der Sammelband von Reckwitz/Moebius 2008. Da Ernesto Laclau im Gegensatz zu Mouffe in späteren Werken die theoretischen Grundlagen vertieft, ist oftmals nur von ihm die Rede, obwohl stets auf das gemeinsam erstellte Werk als zentrales Fundament zurückgegriffen wird (HegSo).

<sup>68</sup> Vgl. HegSo:147.

<sup>69</sup> „(...) daß die Praxis der Artikulation als Fixierung/Verlagerung eines Systems von Differenzen nicht bloß aus rein sprachlichen Phänomenen bestehen kann; sie muß vielmehr die gesamte materielle Dichte der mannigfaltigen Institutionen, Rituale und Praxen durchdringen, durch die eine Diskursformation strukturiert wird.“ (HegSo:146) Der Begriff der Diskursformation ist hier dem Begriff des Diskurses gleichzusetzen.

<sup>70</sup> Vgl. dazu Laclau in Stäheli 2000:35.

siven entsprechen letztlich „den Logiken und Dimensionen des Sozialen“ (HegSo:26).<sup>71</sup> Da in diesem Kontext „Identität“ von zentraler Relevanz ist, wie auch in späteren Werken von Mouffe zum roten Faden für die Aufgabenstellung von demokratischer Politik wird, soll zunächst auf zentrale Aspekte der in die Diskurstheorie eingeflochtenen Subjekttheorie eingegangen werden.<sup>72</sup>

Orientiert an Ferdinand de Saussures Theorie, sehen Laclau/Mouffe „linguistische Identitäten“ (Laclau 2002:66) als Produkt von Differenzsystemen:<sup>73</sup> jeder Signifikant (Bezeichnendes) erhält seine Bedeutung über die Relation zu anderen und stellt daher nicht die Abbildung eines positiven Signifikaten (Bezeichneten) dar.<sup>74</sup>

Stellen wir uns vor: ein Montag ist kein solcher ohne Sonntag und Dienstag. Doch auch ein Donnerstag ist kein Montag. An sich existiert ein Montag nicht. Jedoch verleiht ihm seine „Positionierung“ im Wochensystem, als den ersten Tag der Arbeitswoche, einen Sinn; er findet sich im Verhältnis zu den anderen Tagen, die er nicht ist. Sinn kann daher nicht als Positivität gedacht werden, sondern als Negativität. Kurz: „Differenz = Identität“ (Laclau 2002:67). Doch bedarf der Montag einer weiteren Bedingung, um ein solcher zu werden. Eine unregelmäßige Reihenfolge der Tage könnte nicht mehr als stets wiederkehrende Einheit, nämlich eine Woche, erkannt werden. Erst innerhalb eines geschlossenen Systems von Differenzen kann der Sinn der einzelnen Tage über das Verhältnis zu den anderen fixiert werden. Die Geschlossenheit eines Systems als differenzielles Bezugssystem wird somit zur notwendigen Bedingung von Sinnzuschreibung, beziehungsweise „Artikulation“. Zwar existiert Identität nicht an sich, doch kann sie über die Konstruktion eines geschlossenen Systems als solche fixiert und artikuliert werden. In diesem Sinne sprechen Laclau/Mouffe davon, dass „Totalität essentiell notwendig ist“ (Laclau 2002:66) – doch bleibt dies, wie sich zeigen wird, eine Scheintotalität.

*Doch was hat das mit Politik zu tun?* Die Woche erhält eine ordnungsstiftende Funktion für das Gesellschaftliche, sie bahnt den All"tag". *Und wie?* Es ist Normalität geworden, die Strukturen des Systems haben sich durch „Wiederholungen“<sup>75</sup> gefestigt, wurden naturalisiert und sind scheinbar objektiv. Erst wenn Brüche, „Dislokationen“, auftauchen, kommt die Kon-

---

<sup>71</sup> Hierzu Howarth: „[T]here is no ontological difference between ‘the linguistic system and behavioural aspects of social practice‘ (Howarth 2000:104).

<sup>72</sup> Dies ist im Sinne einer groben Skizze zu verstehen, die das Verstehen der Erläuterung des Politischen in 3.1.1 erleichtern soll.

<sup>73</sup> Apol:127; Laclau 2002:66, 85.

<sup>74</sup> Vgl. Saussure 2001:36f, 43f.

<sup>75</sup> Dies ist im Sinne von Derridas Begriff der *Iterabilität*, als nie identische Wiederholung zu verstehen (vgl. Stäheli 2000: 24).

struiertheit dieser Ordnung wieder zum Vorschein. Im Jahr 2009 etwa erhielt der erste Jahrestag eine Sekunde mehr, als sonst. Da unser Wochensystem nicht natürlich, sondern konstruiert und somit offen ist, muss es für dessen Gültigkeit als geschlossenes System reartikuliert werden. Diese „Reartikulierung“ bildet den Akt, das bestehende Konstrukt zu untermauern, um die konstruierte Logik konsistent zu halten und kann als „hegemoniale Intervention“ verstanden werden. Das Ziel dieser Intervention ist, dass die beanspruchte Objektivität beibehalten werden kann: „Während die Atomuhren ganz genau die Zeit anzeigen, dreht sich die Erde nicht so exakt.“ (n-tv 2008:1)

Der politische Moment der Entscheidung, das Festlegen für eine Ordnung, schließt andere Möglichkeiten aus und konstituiert sich selbst als Normalität. Wochensysteme aus anderen Kulturen bringen diese Möglichkeiten wieder zum Vorschein. Wie die genannten Dislokationen innerhalb einer konstruierten Logik, machen sie darauf aufmerksam, dass kein a priori vorliegendes System existiert.<sup>76</sup>

Im balinesischen Hinduismus bildet sich das Wochensystem aus einer sich wiederholenden Kombination von Drei-, Fünf- und Sieben- Tagefolgen, der Französische Revolutionskalender dagegen zählte eine Zehn-Tage-Woche. Unser Wochensystem bleibt an einen bestimmten „Kontext“<sup>77</sup> gebunden.

Letztlich – und das ist hierbei das zentrale – bleibt jede für sich beanspruchte Totalität, die Geschlossenheit eines Systems als identitäre Einheit, eine imaginäre, beziehungsweise ist stets nur „Versuch“ eine endgültige Zuschreibung von Sinn herzustellen. Es kann auf keinen ursprünglichen, das heißt vorgesellschaftlichen Sinn zurückgegriffen werden, sondern es bedarf seiner steten hegemonialen Artikulation. Mittlerweile von der Internationalen Organisation für Normung verwaltet, scheint es gang und gäbe, dass der erste Wochentag nicht mehr wie von der christlichen Kultur tradiert der Sonntag, sondern der Montag ist. Erst durch zahlreiche „hegemoniale Interventionen“, im Sinne steter Reartikulationen<sup>78</sup>, wurde es möglich dieses Wochensystem in der Mehrheit der europäischen Länder durchzusetzen.

Zwei abschließende Aspekte seien an dieser Stelle betont. Die Bedeutung der Tage findet sich nicht in ihrer Bezeichnung selbst, sondern wird letztlich von den mit ihnen einhergehenden „Praktiken“ bestimmt. Schließlich würden wir montags selbstverständlich nicht arbeiten gehen, wenn wir nicht müssten und sonntags nicht mehr ohne schlechtes Gewissen ausschla-

---

<sup>76</sup> Diese Logik wiederum ist auf ihre Interpretation angewiesen. Andere Namensgebungen wären auch möglich und sogar konform mit der etymologischen Bedeutung. Wie etwa ein „Sterntag“ zwischen "Mon"tag und "Sonn"tag. Logiken werden festgelegt.

<sup>77</sup> Vgl. Laclau 2002: 85ff; vgl. DPX<sup>d</sup>: 70-75.

<sup>78</sup> Welche wie genannt Rituale, Institutionen und Praktiken „durchdringen“ (HegSo:146).

fen, wenn dieser nicht als Ruhetag gelten würde. Auch Praktiken erscheinen als wandelbar und erzeugen stets Sinn. Als letzter Aspekt, der eigentlich die Basis des vorangegangenen bildet, sei hervorgehoben, „daß das sogenannte Reale nie direkt zu uns spricht und daß die historische Realität immer symbolisiert ist.“ (Fem:14) „Gegenstände“<sup>79</sup> können mittels Sprache, als erster symbolischer Einheit, repräsentiert und somit vermittelt, doch nie auf ihre Bezeichnungen reduziert werden. Hierfür ein Beispiel von Chantal Mouffe selbst:

Wenn es auf der Erde keine menschlichen Wesen gäbe, wären [im Sinne von „existierten“] dennoch die Gegenstände, die wir Steine nennen, aber sie wären nicht „Steine“, weil weder eine Mineralogie noch eine Sprache da wären, die sie klassifizieren und von anderen Objekten unterscheiden könnten. (Fem: 14)

Die Theorie der Hegemonie ermöglicht es sogar, „natürliche Fakten“ als „Ergebnis einer langsamen und komplexen geschichtlichen und gesellschaftlichen Konstruktion“ (Fem:14)<sup>80</sup> erkennen zu können. Ihr theoretisches Analysewerkzeug zielt daraufhin den Herstellungsprozess gesellschaftlicher „Normalitäten“ beziehungsweise „Objektivitäten“ zu beleuchten, um sie als solche dekonstruierbar zu machen: „[D]er Beitrag der Dekonstruktion von Diskuren [besteht] darin, daß immer weitere Felder von zur Normalität geronnenen, ‚sedimentierten‘ Praktiken in ihrer Unentscheidbarkeit sichtbar werden.“ (vgl. Stäheli 1999:156) Das letztliche „Scheitern von Sinn“ vermeintlicher Totalitäten, das in Dislokationen und Subversionen eines Systems von Differenzen zum Ausdruck kommt, steht dabei im Mittelpunkt des theoretischen Interesses von Laclau/Mouffe. Es zielt darauf hin, das „Politische“ hinter einer bestehenden Ordnung wieder hervorzuholen.

*Doch was ist an der Dekonstruktion bestehender Verhältnisse politisch?* Da Laclau/Mouffe eine Gleichstellung des Diskursiven mit dem Gesellschaftlichen vornehmen, überträgt sich die hier dargelegte Logik hegemonialer Artikulation von „linguistischen Identitäten“ auf soziale Identitäten. Hier tritt die Brisanz der Hegemonietheorie deutlich hervor: In Amerika war es einmal Normalität, dass ein Schwarzer im Gegensatz zu einem Weissen ein Sklave ist. Heute dagegen kann ein Schwarzer auch zum Präsidenten der USA werden. Dies war zu einem bestimmten Zeitpunkt innerhalb der Geschichte nicht denkbar. Wohingegen dies in Afrika bereits seit längerer Zeit „normal“ ist.<sup>81</sup> In diesem Sinne bildet das Diskursive einen „theoretical horizon“ (Apol:123) des Möglichen.<sup>82</sup>

---

<sup>79</sup> Durch die Aufhebung von Diskursiv/Nicht-Diskursiv heben Laclau/Mouffe den Subjekt/Objekt-Dualismus auf und lassen jede Identität als diskursiv erscheinen (vgl. Laclau 1990:217).

<sup>80</sup> Hervorhebung von der Verfasserin.

<sup>81</sup> Zu Untersuchungen des Arpartheid-Diskurses nach dem hegemonietheoretischen Ansatz von Laclau/Mouffe vergleiche Aletta Norval (1996): *Deconstructing Arpartheid Discourse*, London.

<sup>82</sup> Dazu Stäheli: „Der so [durch das Diskursive] abgesteckte Horizont bestimmt, was gedacht werden kann und was ausgeschlossen ist.“ (Stäheli 1999:150); vgl. Sievi 2005:18.

Wenn die Kernthese von Mouffe/Laclau in ihrem Werk lautet, „dass soziale Objektivität durch Machtake konstituiert ist“ (DPX<sup>d</sup>:101) erscheint gesellschaftliche Ordnung – und mit ihr Identität – als dekonstruierbar und somit auch veränderbar. Wenn gesellschaftliche Differenzsysteme sich als prekäre und temporäre Machtstabilisationen zeigen, können die in ihnen eingeschriebenen Herrschaftsverhältnisse hinterfragt werden. Die Hegemonietheorie bietet eine theoretische Basis „die Spuren von Macht und Ausschluss (...) in den Vordergrund zu rücken, sie sichtbar zu machen, so dass sie herausgefordert werden können.“ (DPX:47)<sup>83</sup> Sie werden nicht als „natürlich“ präsentiert und somit unhinterfragbar gemacht, sondern können als kontingent erkannt werden, da ihre Gebundenheit an soziale Konstruktionsprozesse betont wird. Letztlich ermöglicht das Konzept einer „Hegemonie ohne Hegemon“ (Schiesser 1992) eine Radikalisierung des Marxismus<sup>84</sup> da es erlaubt, das antagonistische Element auf alle sozialen Lebensbereiche zu übertragen. Revolution kann neu gedacht werden: sie wird zum langwierigen „Stellungskrieg“<sup>85</sup>, zum Transformationsprozess von Dis- und Reartikulationen (vgl. GramHeg:193).<sup>86</sup>

Doch kehren wir einen Schritt zurück. *Was war das zentrale, das die Perspektive der Dekonstruktion gesellschaftlicher Herrschaftsverhältnisse ermöglichte?* Den Ausgangspunkt bildet „Identität“: „For us, ‘identity’ is equivalent to a ‘differential position in a system of relations’; in other words, all identity is discursive.“ (Laclau 1990:217) Identität, die als solche nicht existiert, ist auf einen steten Konstruktionsprozess angewiesen, das heißt auf stete Artikulation der für sie konstitutiven Grenzziehungen zu einem Anderen. Das Charakteristikum der Beziehungen des Differenzsystemes ist, dass sie wandelbar sind, da keine einzelne Identität über eine positive Essenz verfügt. In dieser von Laclau/Mouffe konstruierten Logik ist eine „clear-cut identity“, welche ein „determinate system of relations“ (Dim:11) voraussetzt, nicht denkbar, da sie die Perspektive einer Dekonstruktion der in Differenzsystemen eingeschriebe-

---

<sup>83</sup> Mouffe sieht ihre Demokratietheorie als „Fortführung der Analysen“ (DPX:28); das „Politische“, welches im folgenden Kapitel dargelegt wird, bildet den Angelpunkt zwischen Hegemonie- und Demokratietheorie.

<sup>84</sup> Vgl. Moebius 2003:156ff, Rüdiger 1996; Kontroversen zeigen sich angesichts der Einordnung des Ansatzes von Laclau/Mouffe: „postmarxistisch“, im Sinne einer Radikalisierung marxistischer Theorie steht dem vom Marxismus losgelösten Ansatz „exmarxistisch“ gegenüber. Marchart hält fest, dass sich der Ansatz von Laclau und Mouffe als „Desintegrationsprodukt des Marxismus“ (Marchart2008:11) entwickelt.

<sup>85</sup> Mouffe entleiht diesen Begriff Antonio Gramsci (vgl. u.a. Gramsci 1994:1587-89). Im Gegensatz zu dem Begriff des „Bewegungskrieges“ als kämpferische Offensive, symbolisiert der „Stellungskrieg“ einen steten Prozess des Kampfes, der Mouffes Geschichtsauffassung widerspiegelt.

<sup>86</sup> In Anlehnung an das Werk *Exodus und Revolution* (vgl. Walzer 1998) des kommunitaristischen Theoretikers Michael Walzer, der hier den Auszug der Isrealiten aus Ägypten 1250 v. Chr. auf Grundlage des alten Testaments als Symbol für Widerstand gegen Fremdherrschaft verwendet, greift Oliver Marchart den Titel „Auszug aus Ägypten“ (vgl. Marchart 2005) als Einleitung für das 2005 von Chantal Mouffe veröffentlichte Werk *Exodus und Stellungskrieg* auf. Mouffe verwendet bewusst nicht den Begriff der Revolution, welcher einen endgültigen Systemzusammenbruch impliziert, sondern den Begriff des „Stellungskrieges“ – im Sinne eines konstanten Kampfes, beziehungsweise Transformationsprozesses. Die Gegenüberstellung „Exodus“ ist hier als Mouffes Kritik an „postpolitischen“ Strömungen zu verstehen, wie insbesondere von Antonio Negri und Michael Hardt (vgl. ExoSt).

nen Herrschaftsverhältnisse verhindert. Aus diesem Grund sprechen sich Laclau und Mouffe explizit gegen das Bild eines „atomistischen“ Individuums der Aufklärung (vgl. Kallscheurer 1990:138)<sup>87</sup> aus, da eine Konzeption eines homogenen Wesens eine endgültige Fixierung eines Differenzsystemes bedeuten würde. Doch auch der Ansatz der Postmoderne, wie etwa von Michael Hardt und Antonio Negri<sup>88</sup>, welcher jegliche Relationen verwirft – wodurch dieser in die Nähe des methodologischen Individualismus<sup>89</sup> ökonomisch informierter Ansätze rückt – muss abgelehnt werden. Dieser hätte eine völlige Fragmentierung des Sozialen zur Folge, in der keine Machtbeziehungen mehr sichtbar wären. Beide Ansätze basieren, nach Laclau/Mouffe, auf einem impliziten Essenzialismus, der holistische auf dem der Totalität, der fragmentarische auf dem der Elemente.<sup>90</sup>

Die Subjektkonzeption wird zur Crux die über den politischen Gehalt einer Theorie entscheidet:

Indeed, pluralism can only be formulated adequately within a problematic that conceives of the social agent not as a unitary subject but as the articulation of an ensemble of subject positions, constructed within specific discourses and always precariously and temporarily sutured at the intersection of those subject positions. (Dim:10)

Der soziale Agent erfährt in der Theorie von Laclau<sup>91</sup> und Mouffe keine Fixierung auf eine Position, sondern nimmt ein Ensemble unterschiedlicher und nicht notwendigerweise zusammengehörender diskursiver und kontingenter Subjektpositionen ein, wie etwa „Student“, „Vater“ und „Aktivist“; seine Subjektivität ist „criss-crossed by [a] number of different identities.“ (Homer 2005:114) Dies soll ermöglichen Machtverhältnisse in ihrer Komplexität darstellen zu können, anstatt sie auf einen Dualismus zu reduzieren.

---

<sup>87</sup> „(...) sei es in der utilitaristischen Version eines rational kalkulierenden Bedürfnissubjekts; sei es in der methodischen Fiktion eines ursprünglichen un- oder vorgesellschaftlichen „Naturzustands“ aus der Tradition der angelsächsischen Vertragstheorie [wie etwa von John Rawls] (...).“ (Kallscheurer 1990:138)

<sup>88</sup> Mouffe kritisiert das Konzept einer rein virtuellen Kampfstätte des *Empire* (vgl. Hardt/Negri 2003), wie auch das lose Miteinander des Projekts der *Multitude* (vgl. Hardt/Negri 2003), da diese eine Vorbereitung für eine Mobilisierung politischer Kraft verfehle. Letztlich sei dieser Ansatz von einer „Ohnmächtigkeit“ gegenüber dem Neoliberalismus gekennzeichnet. Dies behandelt Mouffe in *Exodus und Stellungskrieg*, wobei sie dem Projekt von Hardt/Negri die Exodus-Strategie zuteilt und der eines Stellungskrieges gegenüberstellt, die ihrem Ansatz entsprechen (vgl. ExoSt).

<sup>89</sup> Zur Kritik an dem methodologischen Individualismus ökonomisch informierter Demokratietheorien greift Mouffe auf Macpherson zurück: „Nach Macpherson geht der Besitzindividualismus davon aus, daß das Individuum nur als Eigentümer seiner eigenen Person Mensch sei; daß das Wesen des Menschen die Freiheit von allen vertraglichen Bindungen gegenüber anderen sei, soweit sie nicht dem eigenen Interesse dienen; und daß die Gesellschaft nichts anderes sei, als eine Reihe von Marktbeziehungen zwischen diesen freien Individuen, die ihrerseits der Gesellschaft nichts schulden.“ (Verlagsvorwort in Macpherson 1973:2)

<sup>90</sup> Vgl. hierzu HegSo:25; Dim:10f.

<sup>91</sup> Anzumerken ist, dass Ernesto Laclau neben den Subjektpositionen die politische Subjektivität unterscheidet (vgl. Howarth 2000:108ff).

Zentrale Stützen des antiessenzialistischen Theoriegebäudes von Laclau/Mouffe bilden die Dekonstruktion von Jacques Derrida und die Psychoanalyse nach Jacques Lacan.<sup>92</sup> Während erstere die Unentscheidbarkeit und die Unabschließbarkeit von konstruierten Differenzsystemen ans Licht bringt, erklärt letztere mit dem Konzept des Subjekts als Ort des Mangels das hegemoniale Streben nach Identität und ihr Verbleiben als einen „Versuch“ imaginärer Schließung.<sup>93</sup> Mit Bezug auf Lacans Subjekttheorie sprechen Laclau und Mouffe von der „Unmöglichkeit von Gesellschaft“ (HegSo:136, Laclau 2002:76)<sup>94</sup> und verankern in diesem Ausdruck die „charakteristische Pluralität des Sozialen“ (vgl. HegSo:181):

Was wir sagten, war, daß Society mit einem großen S, als ‚genähte Totalität‘, nicht existiert – nur Gesellschaften<sup>95</sup>. Ähnlich wie wir sagen würden, daß Geschichte nicht existiert, was aber nicht heißt, daß es keine spezifischen Geschichten gibt. (Imes: 409)

In den sozialtheoretischen Diskursen<sup>96</sup> der 1990er repräsentieren Laclau/Mouffe insbesondere mit der Orientierung an der Psychoanalyse Lacans eine Minderheitsposition. Für Chantal Mouffe jedoch bleibt eine nicht-essenzialistische Konzeption des Subjekts mit der psychoanalytischen Erkenntnis, dass „alle Identitäten Formen von Identifikationen sind“ (CitCom:237)<sup>97</sup> wegweisend für die Schaffung „politischer Identitäten“ (CitCom:237)<sup>98</sup>.

Das mit Ernesto Laclau geschaffene Theoriefundament bildet für Chantal Mouffes spätere Ausarbeitungen einer Demokratietheorie die spezifische Basis.<sup>99</sup> Für das Wahrzeichen ihres Modells agonaler Demokratie, den Pluralismus, sagt sie in ihrem theoretischen Ansatz jeder Art von Essenzialismus den Kampf an, da dessen naturalisierende Effekte die Dekonstruktion bestehender Verhältnisse behindern:

I argue that, in order to radicalize the idea of pluralism, so as to make it a vehicle for a deepening of the democratic revolution, we have to break with rationalism, individualism and universalism. (...) This does not imply the rejection of any idea of rationality, individuality or universality, but affirms that they are necessary plural, discursively constructed and entangled with power relations. (RoP:7)

---

<sup>92</sup> Jacques Lacan führte die Theorien von Freud fort; zur Beziehung zwischen Philosophie und der Psychoanalyse Lacans vgl. Hong 2000.

<sup>93</sup> Vgl. Stäheli 1999:145; dies ist im Sinne einer Anlehnung an die Subjekttheorie von Jacques Lacan zu verstehen.

<sup>94</sup> Vgl. Homer 2005:114.

<sup>95</sup> Der Gedanke, dass Gesellschaft im Plural gedacht werden sollte geht auf den Einfluss von Hans Blumenberg zurück – den „Renegat der Einzigkeit“ (Nordhofen 2008:1): „Daß wir in mehr als einer Welt leben, ist die Formel für Entdeckungen, die die philosophische Erregung dieses Jahrhunderts ausmachen.“ (Blumenberg in Nordhofen 2008:1) Blumenberg verdeutlicht mit seinem Standpunkt seine Kritik an der „Vernunftreligion der Moderne“ (Nordhofen 1996:2).

<sup>96</sup> Im Gegensatz dazu die Umwandlung des Subjekt-Objekt-Dualismus in eine Subjekt-Subjekt-Konstellation, mit der Idee „eines gleichberechtigten Dialoges zwischen zwei Individuen“ (Beer 2004:89) von George Herbert Mead. Der Intersubjektivismus wurde für kritisch-aufklärerische Ansätze sozialwissenschaftlicher Theorien, wie etwa Goffmann, Habermas, Schütz/Luckmann, Hurrelmann und Joas, zum „grundlagentheoretischen Paradigma“ (vgl. Beer 2004:90).

<sup>97</sup> Übersetzung von der Verfasserin; vgl. auch Dim:11.

<sup>98</sup> Übersetzung von der Verfasserin.

<sup>99</sup> Ernesto Laclau dagegen vertieft in seinen späteren Werken die philosophischen und diskurstheoretischen Grundlagen (vgl. *New Reflections of Our Time* 1990/ *Emancipation(s)* 1996).

Doch, wenn für Gesellschaft kein aprioristischer Gründungsmoment vorliegt und auch Macht diesen nie ersetzen kann, – denn „Macht ist niemals *grundlegend*.“ (HegSo:184)<sup>100</sup> – worin findet dann eine demokratische Gesellschaft ihren Sinn? Wie John Rawls, der mit seiner Theorie der Gerechtigkeit das Wiederauftauchen politischer Theorie markiert, kann Mouffes Demokratietheorie<sup>101</sup> als normativer Ansatz<sup>102</sup> verstanden werden, der „Antworten auf *die Frage nach der Begründbarkeit von Politik*“ (Brodocz/Schaal:9)<sup>103</sup> zu geben sucht. Jedoch folgt sie hierzu Jacques Derrida „solche Antworten zu dekonstruieren, um von dort aus, das Politische als Bedingung der Un-Möglichkeit der Politik in den Blick zu bekommen.“ (Bonacker 1999:99)<sup>104</sup> Dies markiert einen der zentralen Unterschiede der agonalen Demokratie gegenüber John Rawls’ Gerechtigkeitstheorie. Chantal Mouffe konstatiert, dass „Demokratie“ nicht auf *eine* Interpretation reduziert und fixiert werden kann, ergo ganz im Sinne von Leforts „*dissolution of the markers of certainty*“<sup>105</sup> nicht auf eine endgültige Legitimation zurückgreifen kann – wie kein Signifikant auf ein positives Signifikat zurückgreifen kann. Ihre politische theoretische Intervention<sup>106</sup> zielt darauf hin, den Sinn des Signifikanten „liberale Demokratie“, welcher nicht a priori festgelegt ist, sondern sich durch „sedimentierte Formen von Machtver-

---

<sup>100</sup> In diesem Sinne verwendet Marchart für Laclaus politische Theorie, den Begriff „Post-Fundationalismus“ (vgl. Marchart 2002); vgl. Laclau 2002:79-103.

<sup>101</sup> Chantal Mouffes Demokratietheorie richtet sich ab 1993 eindeutig an bürgerlich-liberale Diskurse der Demokratietheorie (vgl. RoP:41-59).

<sup>102</sup> Im groben Kontrast dazu thematisieren empirische Theorien Antworten auf „die Frage nach der empirischen Verfaßtheit von Politik“ (Brodocz/Schaal 1999:10). Diese Trennung ist, Brodocz/Schaal zufolge, nicht als stringent durchführbar zu verstehen. Zudem „drängt sich schon an der Unterscheidung von normativ und empirisch die Frage auf, ob diese selbst eine empirische Unterscheidung oder eine normative Unterscheidung ist.“ (ebd.:9) „Politische Theorien, die mit der Frage nach der Begründbarkeit beginnen, wenden sich anschließend der Spannung zwischen den Möglichkeiten dieser Begründung und der empirischen Verfaßtheit von Politik zu. Bestehende politische Institutionen, Ordnungen oder Prozeduren werden hier entweder vor dem Hintergrund theoretisch explizierter Standards evaluiert oder auf der Basis dieser Standards neu entworfen (institutional design). Politische Theorien, die mit der Frage nach der empirischen Verfaßtheit von Politik beginnen, nehmen sich dementsprechend im Anschluß daran die Spannung zwischen dieser Verfaßtheit und der Möglichkeit ihrer Begründung an: Die Art und Weise, wie Politik begründet wird und werden kann ist in dieser Herangehensweise immer nur ein Ausdruck von Möglichkeiten, die das konkrete empirische Institutionengefüge und die Gesellschaftsstruktur zulassen. Die Angemessenheit dieser Begründungen muß empirische Problemlagen der Politik, sozio-moralische Dispositionen der Bürger, u.ä. berücksichtigen.“ (Brodocz/Schaal 1999:10)

<sup>103</sup> André Brodocz und Gary Schaal schlagen daher vor gegenwärtige Theorien in ihrem Umgang mit dem Spannungsfeld dieser beiden Fragen, der „Begründbarkeit und der empirischen Verfaßtheit“ (Brodocz/Schaal:9) zu untersuchen.

<sup>104</sup> Während Derrida aus der Unbegründbarkeit die Demokratie als angemessene Regierungsform folgert, bildet für Laclau/Mouffe dies einen – aus dem ersten nicht zwangsläufig folgenden – zweiten Schritt (vgl. Brodocz/Schaal 1999:12) (vgl. Stäheli 1999:156ff).

<sup>105</sup> „In my view, the important point is that democracy is instituted and sustained by the *dissolution of the markers of certainty*. It inaugurates a history in which people experience a fundamental indeterminacy as to the basis of power, law and knowledge, and so to the basis of relations between *self* and *other*, at every level of social life (at every level where division, and especially the division between those who held power and those who were subject to them, could once be articulated as a result of belief in the nature of hings or in a supernatural principle).“ (Lefort 1988:19); vgl. DPX<sup>c</sup>:1-2; HegSo:186-187.

<sup>106</sup> Während der politische Ausgangspunkt 1985 in erster Linie eine Strategie für die in der Krise steckenden Linen anbieten sollte, richtet sich Mouffe ab 1993 eindeutig an bürgerlich-liberale Diskurse der Demokratietheorie (vgl. RoP:41-59).

hältnissen (...), die aus einer Gesamtheit kontingenter hegemonialer Interventionen resultieren“ (ÜP:46), bildet, zu reartikulieren:

Meiner Ansicht nach eine effektive Art und Weise, Machtverhältnisse in Frage zu stellen – nicht auf dem Weg abstrakter Negation, sondern auf wahrhaft hegemoniale Weise durch einen Prozeß der Disartikulation und Institutionen. (ÜP:47)

Doch wie soll liberale Demokratie von dem theoretischen Blickpunkt einer „Hegemonie ohne Hegemon“ (Schiesser 1992) reartikuliert werden? Die Aufgabe ist, dass sie Demokratie nicht endgültig auf einen Sinn reduziert, sondern die Sinnfixierung offen hält. Dies erfordert die Anerkennung von Konflikt, als unweigerliche Folge der Wertschätzung der pluralistischen Natur des Sozialen. Der Begriff „Liberale Demokratie“ und seine ihm verwandten Begriffe der „Freiheit“ und der „Gleichheit“, auf die ausführlich in 3.3.1 eingegangen wird, sollen hierfür angemessenen Raum bieten. *Aber warum diese Begriffe?* Wenn wir einen Schritt zurückdenken, so war es die „Logik der Differenz“, welche den Montag als solchen erkennen ließ, dass heißt zur Herstellung von Sinn beziehungsweise Identität notwendig war. Es ist die „Logik der Äquivalenz“ dagegen, welche in dem Begriff der „Woche“ alle Tage zu einer „Einheit“ werden lässt – ohne jedoch dass der Montag mit den restlichen Tagen völlig gleichgesetzt wird. Er bleibt noch immer Montag. Diese Logik der Äquivalenz findet in den Begriffen „Freiheit“ und „Gleichheit“ ein größeres Ausmaß. *Oder sagen wir es anders:* Im Gegensatz zu „Stein“ stellen die Begriffe Freiheit, Gleichheit und Demokratie „leere Signifikanten“<sup>107 108</sup> dar. Sagen wir, sie bilden große und nach oben offene Kästen, welche unzählige Interpretationen beherbergen können. Dass heißt, der Radius der Beteiligten einer *imaginären* Gesamtidentität wird vergrößert. Ihr einheitsstiftendes Moment liegt nicht in einer *positiven* Essenz, sondern in einem gemeinsamen Nenner, von dem, was sie nicht sind. Freiheit und Gleichheit kann vieles bedeuten, doch nicht ihre prinzipielle Negation. Demokratie, wenn sie im Zeichen dieser Prinzipien steht, kann vieles bedeuten, doch nicht die Fixierung eines totalitären Gesellschaftssystems, das auf unhinterfragbaren Herrschaftsverhältnissen ruht.<sup>109</sup>

Die Prinzipien von „Freiheit und Gleichheit“ werden von Chantal Mouffe in ihrer Radikalität betont und erhalten eine zentrale Stellung für den Entwurf einer politischen demokratischen Öffentlichkeit.

---

<sup>107</sup> Vgl. hierzu von Ernesto Laclau „Was haben leere Signifikanten mit Politik zu tun?“ in Laclau 2002:65-78; für ein ausführliches Exempel eines „leeren Signifikanten“ vergleiche „*Politischer Diskurs und Hegemonie: Das Projekt „Soziale Marktwirtschaft“*“ (Nonhoff 2006).

<sup>108</sup> Zwar greift Mouffe den Begriff „leerer Signifikant“ in späteren Werken nicht mehr auf, doch ist er, wie hier dargelegt, Teil ihrer Strategie.

<sup>109</sup> vgl. dazu auch Stäheli 1999:149f.

### 2.1.3 Freiheit und Gleichheit für Alle als Zielformulierung agonaler Demokratie

Um die Zielsetzungen von Chantal Mouffe zu beschreiben, mit welchen sie auf die Krise der Demokratie antwortet, kann das für ihr Projekt beanspruchte Charakteristikum *radikal*<sup>110</sup> betrachtet werden. Im Sinne von „an die Wurzel gehend“<sup>111</sup>, kann diese gesetzte Eigenschaft als in mehrfacher Hinsicht zutreffend angesehen werden.

Zunächst anhand des Entwurfes einer politischen Anthropologie<sup>112</sup>, in der Antagonismus als notwendiger Institutionsmodus des Sozialen zur *conditio humana* wird und in diesem Sinne zur „Wurzel“ menschlicher Gesellschaften schlechthin. Ähnlich sieht sie die liberale Demokratie der Gegenwart in zwei unterschiedlichen Logiken „verwurzelt“: der liberalen Idee von Freiheit und der demokratischen Idee von Gleichheit. In ihrer Kombination konstituieren sie das grundlegende Paradoxon liberaler Demokratie, welches zur Grundlage ihrer Forderungen wird. Chantal Mouffe postuliert die Anerkennung des genannten Paradoxons, welche eine Verwirklichung von Demokratie als Horizont, nicht aber als realisierbare Idee erschließt. Zudem ermöglicht es einen modernen Umgang mit Konflikt, das heißt Konflikt als „radikalste Ressource“ zu begreifen, um „eine große Bandbreite von Unterordnungsverhältnissen herauszufordern“ (DPX:35): „Auf dem Spiel steht die Legitimation von Konflikt und Teilung, das Auftreten individueller Freiheit und die Annahme gleicher Freiheit für alle.“ (DPX:34) Grundlegendes Ziel ist die „Radikalisierung“ der liberal-demokratischen Prinzipien von Gleichheit und Freiheit, im Sinne ihrer *wirklichen* Umsetzung:

Instead of proclaiming the ideological and illusory character of so-called ‘formal bourgeois democracy’, why not take its declared principles literally and force liberal democratic societies to be accountable for their professed ideals? (Dim:2) [It] is not possible to find more radical principles for organizing society. (Dim:1)

Diese „radikalsten“ Forderungen zeichnen das Bild der agonalen Demokratie mit ihrem Wahrzeichen des Pluralismus. Entgegen neoliberaler „Einheitskultur“ (vgl. TowNe: 93), die suggeriert, „dass Dinge nur so sein können, wie sie sind“ (vgl. Itab: 8) soll „Liberale Demo-

---

<sup>110</sup> Während in früheren Werken der Begriff „radikal“ sich u.a. in Überschriften fand (vgl. HegSo<sup>d</sup>: 218-238; RoP:9-22), scheint Mouffe – neben ihrer direkt an linke Diskurse gerichteten Veröffentlichung „*Die Zukunft radikaler Politik*“ (vgl. ExoSt) – in ihrem jüngst herausgegebenen Werk *On the Political* von dem Begriff einer radikalen Politik zu „A Pluralism of Modernity“ (OP:123) übergegangen zu sein. Ähnlich verliert die in *Hegemonie und radikale Demokratie* für jedes demokratische Projekt postulierte „notwendige sozialistische Dimension“ als „die Abschaffung kapitalistischer Produktionsverhältnisse“ (HegSo: 237) an Gewichtung. Meines Erachtens äußert dieser Wandel die Kontextverschiebung von dem Ausgangspunkt von 1985 ein „neues Imaginäres“ für die in der Krise steckenden Linken zu schaffen, zu der Zielsetzung sich im bürgerlich-liberalen Diskurs der Demokratietheorie zu positionieren.

<sup>111</sup> vgl. Kluge 1999; Butterwegge macht darauf aufmerksam, dass der Ausdruck *radikal* „in der Aufklärung und der bürgerlich-demokratischen Revolution eine positive Bedeutung [hatte], weil die so bezeichnete Politik darauf zielte das Übel ‚an der Wurzel zu packen‘ und gesellschaftliche Missstände zu beseitigen.“ (Butterwegge 2002:19)

<sup>112</sup> Dieses Ziel formuliert sie erstmals 2005 (vgl. OP:9).

kratie“ eine Vielfalt hegemonialer Projekte herausfordern und einen neuen Entwurf für eine demokratische politische Öffentlichkeit wagen. Dass heißt, dass bestehende Machtverhältnisse in der gegebenen Gesellschaftsordnung hinterfragt und angefochten werden dürfen.<sup>113</sup>

Die Prinzipien liberaler Demokratie „Freiheit und Gleichheit“ sollen in ihrer Radikalisierung als Vokabular für die Artikulation partikularer Forderungen dienen. Während durch die Logik der Äquivalenz religiöse Diskurse im Christentum eine Ausdehnung des Gleichheitsprinzips ermöglichten – „alle Menschen sind vor Gott gleich“ –, vertiefte die Aufklärung diesen Schritt, in dem dieser Gedanke auf die öffentliche Sphäre in Form der Staatsbürgerschaft übertragen wurde. Mit den sozialistischen Diskursen im 19. Jahrhundert erreichte die Ausdehnung der Gleichheitseffekte die ökonomischen Verhältnisse.<sup>114</sup> Die Identifikation mit den Prinzipien liberaler Demokratie, so das Ziel von Chantal Mouffe, soll eine „Äquivalenzkette“ herstellen, die diese Gleichheitseffekte unter Respekt pluraler Autonomieformen erweitern soll, damit eine wachsende Vielfalt von Bevölkerungsgruppen die Prinzipien Freiheit und Gleichheit in Anspruch nehmen kann:

Damit die Verteidigung von Arbeiterinteressen nicht auf Kosten von Frauen-, Immigrantinnen- oder Konsumentenrechten geht, ist es notwendig, zwischen diesen verschiedenen Kämpfen eine Äquivalenz zu bilden. (HegSo:228)

Um dieser Logik die größtmögliche Dimension anzubieten, wird den Prinzipien – mit der im folgenden Kapitel dargestellten Erweiterung des „Politischen“ – die gesamte Dimension des Sozialen eröffnet.<sup>115</sup>

Das Modell agonaler Demokratie von Chantal Mouffe postuliert „democracy as a “form of life”“ (Hab: 97).

## 2.2 Zum Entstehungshintergrund des Bildungskonzepts Betzavta

In deutschsprachigen Rezeptionen wird Betzavta bisher als bürgerlich-liberales Erziehungsprogramm eingeordnet. Dies soll im Folgenden kritisch überprüft werden (2.2.2). Umrahmt wird dieser Schritt von der Entstehungsgeschichte des Betzavta-Konzepts in Israel (2.2.1) und seinen Zielsetzungen (2.2.3). Gerade der erste Schritt mag als auffallend ausführliche Hinleitung gesehen werden. Doch möchte ich diesen „Umweg“ nehmen, da gerade die Realität der israelischen Gesellschaft die politische Philosophie von Chantal Mouffe<sup>116</sup> mit ihrer Betonung der Relevanz gesellschaftlicher Trennlinien, in einen herausfordernden Kon-

---

<sup>113</sup> Ähnlich zeigt dies die von Christian Vasentien verwendete Überschrift über Antonio Gramscis Philosophie der Praxis: „Die versteinerten Verhältnisse zum Tanzen bringen.“ (Vasentien 2005)

<sup>114</sup> Vgl. dazu Ernesto Laclau in Iep:12-13.

<sup>115</sup> „We need to really try to transform and articulate power relations at all levels where they exist.“ (Itab:11)

<sup>116</sup> Insbesondere mit Blick auf das in 3.2.1 vorgetragenen Modell Agonistischer Konfrontation.

text zu stellen vermag, der die Anerkennung unterschiedlicher Identitäten fordert, doch nicht selten von Gewalt zeugt.

### 2.2.1 Die Entstehung des Adam-Institutes: Für ein Mehr an Toleranz

„Betzavta“ – eine Methode der Demokratie, Toleranz- und Antirassismuserziehung – ist seit den 1990ern erstmalig von der Bertelsmann-Stiftung im außerschulischen Bildungssektor in Deutschland integriert worden und erlebt aktuell unter dem Motto „Demokratie als Lebensform“ einen Aufschwung. Die Entstehung des ursprünglichen Konzepts „Betzavta“ führt in das heterogen besiedelte Israel.

Israel, als historischer Zufluchtsort für jüdische Verfolgte von zahlreichen Einwanderungswellen verschiedener Länder<sup>117</sup> gezeichnet, zeigt ein äußerst komplexes Gesellschaftsbild. Politisch, sozial, religiös und ethnisch definierte Trennungslinien lassen ein „kreuz und quer“ strukturiertes Beziehungsgeflecht erkennen:<sup>118</sup>

Zwischen den „Tauben“, welche die Rückgabe besetzter Gebiete an die Palästinenser fordern und den diese Forderung ablehnenden „Falken“; zwischen dem sozioökonomisch links orientierten palästinensisch-israelischen Gewerkschaftsverband „Histadrut“ und der rein kapitalistisch orientierten Rechten; zwischen den „Aschkenasim“, der gesellschaftlichen Elite angehörenden „westlichen“ Juden, gegenüber den „Sephardin“, den „spanisch“ und orientalischen Juden, welche die Mehrheit der ärmeren Bevölkerung repräsentieren; zwischen der eindeutigen arabischen Minderheit<sup>119</sup> gegenüber der jüdischen Mehrheit; zwischen den nationalreligiösen Zionisten gegenüber den Antizionisten, welche sich wiederum in Araber, jüdische Kommunisten und Ultraorthodoxe<sup>120</sup> spalten; und zuletzt zwischen den neuen, aus der ehemaligen Sowjetunion stammenden, jüdischen Immigranten „Olim“ gegenüber dem Rest der Gesellschaft.

Auf diesen Trennlinien aufbauend, ist das gesellschaftliche Leben organisiert: Schulen, Wohngegenden, Synagogen – die sozialen Räume des Alltags sind je nach Gruppenzugehörigkeit *anders* ausgerichtet. Die vermeintlich einheitsstiftende staatliche Identität durch den

---

<sup>117</sup> Vor allem aus Russland, Polen, der ehemaligen Sowjetunion, Deutschland, Rumänien, Ungarn, Tschechoslowakei, Marokko, Argentinien, Äthiopien, Jemen, den USA und Asien bildeten sich gestaffelte Einwanderungswellen.

<sup>118</sup> Vgl. hierzu bpb 2003:20-24.

<sup>119</sup> Die arabische Minderheit lässt sich wiederum in Moslems, Drusen und Christen unterteilen.

<sup>120</sup> Die Ultraorthodoxe sieht in der zionistischen Bestrebung eine Gotteslästerung, da nur Messias allein, nicht aber der irdische Staat, das jüdische Volk zu befreien vermag. Die Ultraorthodoxe lehnt daher den Militärdienst strikt ab, wie auch die Nationalhymne, den Unabhängigkeitstag und die nationale Flagge. Dennoch erhalten sie finanzielle staatliche Unterstützung.

israelischen Pass scheint unzureichend. Lediglich symbolisiert sie einen komplexitätsreduzierendes Moment, indem sie nach religiöser Zugehörigkeit unterscheidet, das heißt indem sie in *jüdisch* und *arabisch* einteilt. In der israelischen Gesellschaft ist die „Mehrfach-Identität“ (bpb 2003:4) der Bürgerinnen und Bürger Alltag.

Avraham Burg, ehemaliger Vorsitzender der Knesset und gegenwärtig Präsident der Zionistischen Weltorganisation, spricht über die israelische Realität:

„Während vieler Jahre haben wir an den ‚melting pot‘, an den Schmelztiegel, geglaubt. Das Rezept war einfach. Man nehme zwei Marokkaner, zwei Russen, zwei Äthiopier, man schüttle sie gut – und dann, siehe da, haben wir einen neuen israelischen Prototyp, bei dem alles ‚israelisch‘ aussieht. Nach ein paar Jahren aber erkennt man, dass jeder seine eigene Identität behalten will. Israel verändert sich heute von einer Schmelztiegel-Gesellschaft zu einer Mosaik-Gesellschaft. Heute sind wir der Überzeugung, dass wir nur harmonisch zusammenleben können, wenn jeder Mosaikstein seine Identität innerhalb des Ganzen verwirklichen kann.“ (Avraham Burg in Timm 2003:68)

Dementsprechend zeichnet sich das politische System der Parlamentarischen Republik Israels durch seine komplexe Anordnung aus: Die, seit der Unabhängigkeitserklärung von 1948 ohne Verfassung regierende, Knesset bestand nie aus weniger als zehn Fraktionen. Trotz dieser großen Parteienvielfalt scheinen längst nicht alle Interessengruppen in der Politik vertreten zu sein. Neben der staatlich-politischen Wirklichkeit bilden nicht-staatliche Organisationen ein wichtiges Pendant in der „Mosaik-Gesellschaft“. Sowohl auf jüdischer, als auch arabischer Tradition der Verbandskultur aufbauend, weist die Zivilgesellschaft heute ein breites Spektrum von Interessengruppen auf, von Frauenorganisationen bis hin zu militanten Siedlerbewegungen.

Die Entwicklung des mittlerweile gewachsenen Netzes an Friedensorganisationen in Israel markierten erste Protestbewegungen angesichts des allgemeinen Rechtsrucks in Politik<sup>121</sup> und Gesellschaft der 1970er. 1982 verzeichneten diese nicht-staatlichen Organisationen eine der größten Massendemonstrationen in Tel Aviv. Der Protest gegen den Libanonkrieg und den Massakern in Sabra und Schatila wurde zum zentralen Ereignis: „Die Protestkundgebung ging als einzigartiger Erfolg der Zivilgesellschaft ins kollektive Gedächtnis der Nation ein.“ (Timm 2008:5)

Auf einer weiteren Anti-Kriegsdemonstration in Jerusalem im Jahre 1983 wurde Emil Greenzweig<sup>122</sup>, ein aus dem Libanon zurückgekehrter Reserveoffizier und „key activist“ (vgl. PeaceNow:2008a) der Friedensbewegung *Peace Now*, durch eine Handgranate eines rechtsex-

---

<sup>121</sup> Insbesondere mit der Likud-Regierung.

<sup>122</sup> Die Bedeutung von Emil Greenzweig ist bis heute von großer Relevanz. Peace Now, das „Zentrum“ israelischer Friedensbewegungen (vgl. Wolff-Jontofsohn 2001:157) platziert Emil Greenzweig aktuell auf der Titelseite ihrer Homepage (vgl. Peace Now 2008b). Ähnlich das Adam-Institut welches ausführlich über dessen Aktivitäten als Pädagoge berichtet (vgl. AdamInstitut 2008b).

tremen „politischen Gegners“ (Ulrich 2006:95) getötet. Diese „Eskalation einer politischen Auseinandersetzung in den eigenen Reihen“ (ebd.) wurde zum historischen Schlüsselereignis für eine Handvoll von Friedensaktivisten/-innen. Um ein Zeichen zu setzen gegen Extremismus und für Toleranz<sup>123</sup> gründeten sie in Jerusalem 1986 „The Adam Institute for Education for Democracy and Co-Existence in Memory of Emil Greenzweig“ (vgl. Adam Institut 2008b:12)<sup>124</sup>. „Adam“ als die hebräische Bezeichnung für „Mensch“ – sollte Alle ansprechen.

## 2.2.2 Der theoretische Ansatz von Uki Maroshek-Klarman

Der *Betzavta* zugrunde liegende theoretische Ansatz, entwickelt von Uki Maroshek-Klarman, einer der Gründerinnen und gegenwärtigen Direktorin des Adam-Institutes, begrenzt sich in Deutschland auf einen kleinen Kreis von Rezipienten/-innen.<sup>125</sup> Der von der Bertelsmann-Stiftung herausgegebene „Betzavta-Ordner“<sup>126</sup> legt den Schwerpunkt eindeutig auf die Umsetzbarkeit des Übungsprogramms, weniger auf dessen theoretische Fundierung. Sicherlich liegt gerade in Bereichen der Erziehungswissenschaften das Augenmerk auf konkreten Programmen, doch ist jede Wissenschaft theoretische Fundierung.

Zwar bleiben die Texte von Uki Maroshek-Klarman „eher einer gewissen Rhetorik des Erhabenen verhaftet und sehr abstrakt“ (Wolff-Jontofsohn 1999:348Fn383), doch sollte der in der „Ur-Konzeption“ fundierte theoretische Ansatz berücksichtigt werden. Insbesondere dann, wenn sich entlang bisheriger Rezeptionen vorschnelle Einordnungen des Konzepts zeigen.

Die Aufarbeitung des theoretischen Ansatzes bei Wolff-Jontofsohns bleibt auf das Hervorheben der Bezugstellen von Klassikern des Liberalismus wie Mill, Kant und Rawls stark reduziert (vgl. Wolff-Jontofsohn 1999:341Fn380). Mit Hinweis auf Rawls Unterscheidung der zwei Traditionen moralischen Lernens (vgl. Rawls 1993:498-503) führt sie den Ansatz des Institutes auf ein optimistisches Menschenbild der rationalistischen Schule von „Kant, Mill, Piaget, Kohlberg, Rawls“ (Wolff-Jontofsohn 1999:348, Fn382) zurück, das der Freudschen

---

<sup>123</sup> Der Mord an Emil Greenzweig wurde für Jerusalem zum zentralen Symbol für Toleranz. Der damalige Bürgermeister Teddy Kollek widmete ihm „Rosengarten“, der sich in der Nähe seines Grabes befindet und hielt eine öffentliche Trauerrede, in der er unter anderem die Widmung des Parkes hervorhob: „to symbolize the need to develop tolerance, respect for those around us, and condemnation of any expression of violence...“ (AdamInstitut 2008b:8). Während seiner Amtszeit ermöglichte er es dem Adam-Institut in den offiziellen Schuldienst „einzuziehen“.

<sup>124</sup> Ähnliche pädagogische Einrichtungen und Programme bilden Givat Haviva, Beit Hagefen, Neve Shalom/Wahat al-Salam, Unit for Democracy, wobei diese, im Gegensatz zu dem Adam-Institut in staatlicher Kooperation stehen (vgl. Wolff-Jontofsohn 2001:192).

<sup>125</sup> Eine umfassende Aufarbeitung des Konzepts mit zahlreichen Praxisberichten und Interviews der Institutsmitarbeiter/-innen findet sich bei Ulrike Wolff-Jontofsohn (vgl. Wolff-Jontofsohn 2001: 342-396). Zudem wurde *Betzava* in einer dreijährigen Langzeitstudie der Universität Freiburg im Breisgau im Auftrag der Bertelsmann-Stiftung evaluiert (vgl. Ulrich 2006:94). Zu Ergebnissen dieser Studie vgl. Uhl/Ulrich/Wentzel 2004.

<sup>126</sup> Dieser ist momentan vergriffen, auf Grund der seit 2008 abgelaufenen Förderung durch die Bertelsmann-Stiftung ist über künftige Neuauflagen nur zu spekulieren (vgl. Ulrich/Henschel/Oswald1997).

Tradition gegenüber zu stellen ist. Dieser Optimismus zeige sich zudem in der „Grundannahme, die Grundsätze der Gleichheit und Gerechtigkeit entsprächen der menschlichen Natur und stünden nicht im Gegensatz zum eigenen Wohl“ (Wolff-Jontofsohn 1999:348).<sup>127</sup>

Es scheint, als sei das Werk mit den (wenigen) genannten Eckpfeilern klassischer Größen abgehandelt<sup>128</sup> – kritische Auseinandersetzung und Reformulierungen der Autorin bleiben unbeachtet.

Guido Monreal legt dem Programm des Instituts, Wolff-Jontofsohn folgend<sup>129</sup>, einen bürgerlich-liberalen Charakter zu Grunde. Dies begründet er zum einen durch die das Individuum betonende Freiheitskonzeption, der an Rawls orientierten liberalen Gleichheitsauffassung und dem um Selbstverwirklichung kreisenden Toleranzbegriff (vgl. Monreal 2002:13-15). Zum anderen durch die proklamierte Universalität von Menschenrechten und einer durch „freien Meinungs austausch“ sich selbst regulierenden Gesellschaft, welche staatliche Sanktionen auf ein Minimum reduzieren lasse (vgl. Monreal 2002:10f)<sup>130</sup>. Betzavta erfährt hier tendenziell einen neoliberal-kosmopolitischen Charakter. Maßgebend für diese Interpretation ist, dass Monreal sich vorrangig mit der deutschen Adaption von Betzavta beschäftigt, die hauptsächlich von Susanne Ulrich bearbeitet wurde. Da zu dieser jedoch kaum theoretische Ausarbeitungen vorliegen, greift er immer wieder auf Texte von Uki Maroshek-Klarman zurück und, da er diese nicht deutlich voneinander abgrenzt, vermischen sich die theoretischen Linien der Ursprungsversion mit der deutschen „Adaption“.<sup>131</sup>

Entgegen Wolff-Jontofsohn, welche konstatiert, dass der von Uki Maroshek-Klarman konzipierte „schmale Grundlagentext (...) keine ausgefeilte politische Theorie“ (vgl. Wolff-Jontofsohn 1999:347, Fn380)<sup>132</sup> bietet, ist es dennoch angemessen, theoretische Einflüsse aufzuarbeiten und den speziellen gesellschaftlichen Entstehungskontext zu berücksichtigen, um

---

<sup>127</sup> Interessanterweise kommt Wolff-Jontofsohn von dieser Interpretation ab und schwenkt in einer Veröffentlichung von 2005 auf eine Dewey-Interpretation des Betzavta-Ansatzes um (Wolff-Jontofsohn 2005:5-7). Von John Rawls ist nicht mehr die Rede. Leider nimmt sie keine Stellung zu ihrer ersten und zentralen Veröffentlichung zu Betzavta.

<sup>128</sup> Nicht genannt werden weitere Auseinandersetzungen mit Benjamin Neuberger, Asa Kasher, Don Herzog, Shlomo Zidkiyahu, Hagai Shnidur, Ruth Gabizon, Nani Cohen, Kalman Benjamini, Joseph Raz, David Bar Rav Hai, Allan Bloom, Paulo Freire, William Godwin, Johanan Peres, Daniel Bartal, Haviva Bar et al. (vgl. Maroshek-Klarman 1993).

<sup>129</sup> Auch Gabriele Wiemeyer scheint Wolff-Jontofsohn zu folgen, dass Betzavta „ein optimistisches und aufklärerisches Menschenbild zugrunde liegt. Demnach ist der Mensch vernünftig, einsichts- und lernfähig.“ (Wiemeyer 2001:22)

<sup>130</sup> Dies trifft meiner Ansicht nach eher auf das deutsche Konzept zu, welche – mit Monreals zentraler These übereinstimmend – im Gegensatz zu der ursprünglichen Fassung vorpolitisch bleibt (vgl. Monreal 2002:9, v.a.77).

<sup>131</sup> Insbesondere das Freiheitskonzept (vgl. Monreal 2002:13) zeugt von dieser Vermischung.

<sup>132</sup> Damit ist das Werk *There is no such a thing as some Democracy* von Uki Maroshek-Klarman gemeint (vgl. M-Kla1). Weitere Werke von ihr sind: *Eductaion for Democracy during the Peace Process* (1994), *Education for Peace among Equals: Without Compromises and without Concessions* (1995).

„unsere westlich-geprägte Brille“ – wenn wir sie schon nicht ablegen können, immerhin um einige Perspektiven zu erhellen. Auf diese Weise sollte der theoretische Ansatz des Adam-Institutes als ein *eigenständiger* betrachtet werden können.

Daher werde ich im Folgenden dem *Betzavta* zugrunde liegenden theoretischen Ansatz mit Hilfe einer genauen Aufarbeitung des Grundlagentexts *There is no such a thing as some democracy* von Uki Maroshek-Klarman, der Auseinandersetzung mit den Unterrichtsmaterialien voranstellen. Die zentralen Kategorien des Erziehungskonzepts für Demokratie – Freiheit, Gleichheit und Toleranz – werden mit Blick auf die genannten liberalen Theoretiker herausgestellt. Auf diese Weise soll der „bürgerlich-liberale Charakter“ von *Betzavta* überprüft werden.

Uki Maroshek-Klarman legt ihrem Projekt „Educating towards Democracy“ eine „praktisch-kritische Methode“ zu Grunde (vgl. M-Kla1). Mit der Betonung, dass sich ihr theoretischer Standpunkt in einer Minderheitsposition befinde und allgemein akzeptierten Demokratieauffassungen widerspreche (M-Kla1:23, 31, 51), untersucht sie in ihrem Grundlagentext *There is no such a thing as some democracy* (vgl. M-Kla1) unterschiedliche Positionen nach ihren „kernels of truth“ (M-Kla1:32) – philosophischer, psychologischer und praktischer Natur (v.a. M-Kla1:31-51). Dies erfolgt meist in Form eines Wechselspiels mit Praxisbeispielen aus der Schule, die die Themenkomplexe greifbar werden lassen. Auf die Beispiele wird im Folgenden größtenteils verzichtet.

Der Ausgangspunkt des Freiheitskonzepts ist eine Reformulierung der Mill'schen Freiheitskonzeption (vgl. M-Kla1:24-30). Maroshek-Klarman gibt an, dass Mill üblicherweise missinterpretiert werde, wenn das zweite Charakteristikum des Mill'schen Freiheitsprinzips<sup>133</sup> als Legitimation jedweden Handelns, solange es nur frei von einer Schadenzufügung Anderer bleibe überbetont werde. Wenn „the principle of non-injury to others“ (M-Kla1:26) über das Prinzip der Freiheit oder diesem gleichwertig gestellt werde, gehe dies auf Kosten von „aktiver Freiheit“ und Toleranz. Dies begründet sie mit der Tatsache, „that it is almost impossible to define what we mean by harming others“ (M-Kla1:25). Sobald das abstrakte Prinzip „Anderen keinen Schaden zuzufügen“ eine kontextspezifische Konkretisierung erfährt, ergeben sich folgende vier Probleme:

Da die Bestimmung des „Verletzens“ und „Verletzt-werdens“ je nach Person variiert (a), erfordere ein Urteil zwangsläufig die Bevorzugung einer Position der Betroffenen und kann somit zu Unge-

---

<sup>133</sup> „[T]he principle [of liberty] requires liberty of tastes and pursuits; of framing the plan of our life to suit our own character; of doing as we like, subject to such consequences as may follow: without impediment from our fellow-creatures, so long as what we do does not harm them, even though they should think our conduct foolish, perverse or wrong.“ (Mill 1946:11)

rechtigkeit führen (b). Zum anderen tritt die genannte Definition in Widerspruch zum Prinzip der Freiheit, wie etwa der Rede- und Versammlungsfreiheit (c). Die Überbetonung des Selbstschutzes tendiere dazu andere von Aktionen abzuhalten, sodass „aktive Freiheit“ an Gewichtung verliere; dementsprechend würde in der Erziehung der Fokus auf „*teaching avoiding action*“ (Maroshek-Klarman 1993:26) gelenkt werden (d).<sup>134</sup>

Maroshek-Klarman reformuliert das Millsche Prinzip und bindet den Begriff der Freiheit an den der Gleichheit:

(...) Mill's words should be understood in their full context (...), i.e. that restrictions on the freedom of human beings are legitimate only if this freedom deprives others of their equal right to liberty, and not merely because it may be harmful to them. (M-Kla1:26)

Wenn jenes Prinzip an das des gleichen Rechts aller auf Freiheit gebunden wird und diesem somit untergeordnet<sup>135</sup>, bietet es, Maroshek-Klarman zufolge ohne eine völlige Lösung zu beanspruchen<sup>136</sup>, eine Richtlinie, welche die genannten Schwierigkeiten erleichtere.

Aus der Millschen Freiheitsdefinition extrahiert sie lediglich die positive Komponente:

„plan [oʃ<sup>137</sup>] our life to suit our own character; of doing as we like, subject to such consequences as may follow“ wird zum „neuen“ (M-Kla1:27) und „zentralen“ (M-Kla1:26) Prinzip ihrer Demokratiedefinition. Hier tritt eine minimale Veränderung auf, die von großer Wirkung ist: von „plan of our life“ (Mill 1946:11) gelangt Maroshek-Klarman zu „plan our life“ (M-Kla1:26), durch das Auslassen einer Präposition wird das Millsche Substantiv „plan“ in ein Verb „to plan“ umgewandelt. Dies stützt die These, dass Uki Maroshek-Klarman weder die Subjektkonzeption eines präkonstituierten Individuums vertritt, noch Freiheit als einen rein rechtlichen Status auffasst.

Das negative Freiheitskonzept von Mill soll dem Bild aktiver Freiheit weichen, einer „Freiheit zu“: „An injury which does not deprive him of this ability will not be prohibited, but will be favorably viewed as exercising his rights.“<sup>138</sup>

Solange „die Fähigkeit“ Anderer dem neuen Prinzip zu folgen nicht eliminiert wird, werde die aktive Ausübung von Freiheitsrechten dem Prinzip „Anderen keinen Schaden zuzufügen“ gegenüber bevorzugt. Das positiv gewendete Freiheitskonzept erscheint im Licht der Chancengleichheit. Entgegen der abstrakt-negativen Freiheitskonzeption entwirft Uki Maroshek-Klarman eine abstrakt-positive. Auf den ersten Blick wirkt dies meines Erachtens

---

<sup>134</sup> Vgl. hierzu M-Kla1:24-26.

<sup>135</sup> Hervorhebung von der Verfasserin; Maroshek-Klarman räumt ein, dass sie dieser Bevorzugung nicht bedingungslos Geltung einräumt, sondern für bestimmte Fälle: „[I]n certain cases, we shall prefer liberty, regardless of the possible injury it involves, over the principle of non-injury to others.“ (M-Kla1:26)

<sup>136</sup> „There is no absolute solution to this problem.“ (M-Kla1:27)

<sup>137</sup> Uki Maroshek-Klarman übernimmt die Präposition „of“ nicht.

<sup>138</sup> M-Kla1:26f; Hervorhebung von der Verfasserin. Maroshek-Klarman ergänzt: „Freedom of speech, on the other hand, may be annoying, insulting, injurious, but will not be prohibited, because the harm it causes does not prevent either the person carrying out the injury or the victim from living in accordance with his beliefs.“ (M-Kla1:27)

wunschkürdhrungen und naiv, doch zeugt der diesmal direkt gegen Mill gerichtete zweite Kritikpunkt von einer komplexeren, nicht rein optimistisch-rationalistischen Auffassung, sondern stellt die enge Verwobenheit von Freiheit und Toleranz heraus.

Eine abstraktes Demokratiekonzept als „non-injury to others“ verliere, dem Aspekt der aktiven Freiheit folgend, „the concept of tolerance“ (vgl. M-Kla1:28), welches für Betzavta ein Kernthema darstellt. Über das Millsche Freiheitskonzept als mögliches Vermeiden von Schmerz konstatiert sie:

However, (contrary to Mill)<sup>139</sup> it also does not mean the eternal avoidance of pain. It does mean that both pain and enjoyment deriving from the defense of freedom must be borne willingly. (Maroshek-Klarman 1993:29)

Die Formulierung „must be borne willingly“ impliziert einen Widerspruch, welcher Uki Maroshek-Klarmans Auffassung, dass Menschen zu egoistischem Verhalten neigen widerspiegelt. Dieser „Tendenz“ muss bewusst begegnet werden, um die Bedeutung allgemeingültiger Freiheitsrechte verstehen zu können, was wiederum unweigerlich Hindernisse mit sich bringt, wie im Folgenden gezeigt wird. Die Begriffe „tolerance“ und „patience“, so merkt Maroshek-Klarman an, seien im Hebräischen Derivative der Verben „to bear“ (aushalten, ertragen, verkraften) oder „to suffer“ (erdulden, erleiden)<sup>140</sup>. Der Begriff „Toleranz“ erfährt – anders als im Deutschen – eine innere Dimension von Widerstand, die als spezieller Kontext die Begriffe der Freiheit und Gleichheit begleitet.

Das „optimistische“ Menschenbild einer bürgerlich-liberalen Subjektauffassung dagegen liegt gerade in dem transparenten und homogenen Wesen des Individuums, kann *ergo* nicht mit diesem Standpunkt identifiziert werden.

Auf Grund der Tatsache, dass das Ertragen von Verletzungen (physischen ausgenommen) der einen Person, das Auflehnen gegen Unterdrückung der anderen Person ermöglicht, erscheint der Begriff der Toleranz in positivem Licht – trotz innerer Widerstände. In Blick auf die Verwirklichung von Demokratie wird Toleranz zur notwendigen Voraussetzung von Freiheit und stellt im Vergleich zu anderen Alternativen<sup>141</sup> die bessere dar:

[A]certain degree of inconvenience is involved when individuals live collectively. However, this inconvenience also brings rewards if its purpose is the fulfillment of life and not the suppression of it. (M-Kla1:28)

---

<sup>139</sup> Klammern im Original.

<sup>140</sup> Vgl. hierzu Kalman Benjamini „On Political Tolerance“, in *Psychology and Educational Guidance*, 1987, 30.

<sup>141</sup> Toleranz stellt hier die demokratische Alternative dar: „It may be quite inconvenient for socialists to live among capitalists and the opposite may be equally true. But this inconvenience is far preferable to the other two alternatives: the sacrificing by both sides of their right to live as they see fit in order to avoid harming one another, or a violent struggle by both for absolute control.“ (M-Kla1:29)

Die Ausdrucksmöglichkeit von Widerstand erkennt sie als Chance sich gegen Unterdrückung wehren zu dürfen. Der Toleranzbegriff erscheint an den Kontext von Konfliktualität gebunden:

If injury or embarrassment do not occur, there is no need for tolerance. (...) One does not have to exercise tolerance when the things one's fellow man says are pleasing to the ear; it is only when they are not that this becomes a problem. (M-Kla1:28)

Hier wird verdeutlicht, dass der Begriff der „Freiheit“ seine Bedeutung als Freiheit des Anderen erfährt, die für einen selbst das „Üben von Toleranz“ erfordert. Uki Maroshek-Klarman zufolge sollten daher Beleidigungen in der Knesset keineswegs als Zeichen einer „undemokratischen“ Gesellschaft gesehen werden:

The fact that such words are heard in the Knesset has no connection with the measure of democracy practiced within its walls. These words do not prevent anyone from living in accordance with his beliefs or expressing himself differently, and therefore cannot be termed undemocratic (although one cannot describe them as being especially democratic)<sup>142</sup>. (M-Kla1:29)

Das nur beiläufig erscheinende „within its walls“ macht auf die Relevanz eines öffentlichen Raumes aufmerksam, der Schutz vor Gewalt bietet. Gerade mit Blick auf den Entstehungskontext, dem Mord an Emil Greenzweig von einem politischen Gegner, könnte meiner Ansicht nach Maroshek-Klarmans Interpretation des Prinzips von Mill letztlich auf ein „Frei von (physischer) Gewaltzufügung anderer“ reduziert werden, *ergo* die Garantie physischer Unversehrtheit des Einzelnen. Hierfür spricht auch, dass in ihrem Ansatz ein von kontroversen Auseinandersetzungen und Konflikten gezeichneter sozialer Raum eine eindeutig positive Wertung erhält:

This battle will be characterized by clashes, conflicts, discomfort, a great deal of vitality and color, but not physical violence. (M-Kla1:29f)

#### Fazit:

Betzavta wird als ein Konzept dargestellt, „dem ein optimistisches und aufklärerisches Menschenbild zugrunde liegt. Demnach ist der Mensch vernünftig, einsichts- und lernfähig.“ (Wiemeyer 2001:22) Diese Einordnung, die insbesondere Wolff-Jontofsohn prägte, beruht auf einer nicht ausreichenden Aufarbeitung von Uki Maroshek-Klarmans Grundlagenwerk. Bereits dessen Titel *There is no such a thing as some democracy* lässt nicht ein logisch kausal konzipiertes Lösungsprogramm vermuten. Der theoretische Ansatz kennzeichnet sich in erster Linie durch zwei, miteinander verbundene Aspekte. Zum einen wird die Relevanz von Ausdrucksmöglichkeiten für Konflikt und Widerstand als Chance sich gegen Unterdrückung wehren zu dürfen, betont (vgl. M-Kla1:28); zum anderen das hierfür erforderliche Üben von Toleranz angesichts der Freiheit Anderer. Freiheit und Gleichheit erscheinen bei Uki Maroshek-Klarman als Ideen stets fest aneinander gekettet, mal das eine als fundamentales Prinzip be-

---

<sup>142</sup> Klammern im Original.

tont, mal das andere.<sup>143</sup> Beide jedoch erfahren erst mit dem Begriff der Toleranz, als Dreiergespann, ihre spezielle Bedeutung.

Zudem sei angemerkt, dass die Bezeichnung „optimistisches Menschenbild“ durch ihre Ungenauigkeit für Verwirrung sorgen kann. Unabhängig von bürgerlich-liberaler Subjektauffassungen, kann hiermit schließlich auch eine positive Erwartungshaltung gemeint sein, welche in einem pädagogischen Arbeitsfeld sicherlich die nötige Motivationsgrundlage darstellt. In diesem Falle sollte sie als solche benannt werden.

Die hier dargestellte Interpretation von Maroshek-Klarman unterstreicht schließlich die Zentralität der „Dilemma-Methode“ für das Bildungskonzept Betzavta (vgl. 3.2.2). Diese setzt den Fokus auf die Anerkennung von inneren Widersprüchen und Kontroversen, kann dementsprechend nicht mit der Auffassung eines homogenen Subjekts Hand in Hand gehen. Uki Maroshek-Klarman zeichnet Demokratie nicht als ein rein positives, aufklärerisches Bild, sondern als eine Gesellschafts- und Lebensform, welche „the lesser evil“ (M-Kla1:93)<sup>144</sup> darstellt.

### 2.2.3 Das gleiche Recht Aller auf Freiheit als das Bildungsziel von Betzavta

Während im vorangegangenen Abschnitt die Interpretationen von Betzavta von dem Ursprungstext erheblich abwichen, zeigt sich angesichts der von Maroshek-Klarman konzipierten Zielsetzungen für Betzavta ein „einstimmigeres“ Bild.

Allem voran steht das Prinzip des gleichen Rechts jedes Individuums auf Freiheit:

„Educating Towards Democracy Is Educating Towards the Recognition That Every Individual Has the Equal Right to Liberty“ (M-Kla1:9).

Die Prinzipien der Freiheit und der Gleichheit sind mit der Betonung der Toleranz gegenüber Anderen zu verstehen, wie aus dem dargelegten Entstehungskontext und den theoretischen Grundlagen von Uki Maroshek-Klarman bereits hervorging. Die demokratischen Prinzipien werden insbesondere von ihrer ethischen Seite beleuchtet, im Sinne von „meine Freiheit ist auch deine Freiheit“. Insbesondere Uki Maroshek-Klarman betont, dass eine Orientierung an den Prinzipien die eigene Überwindung erfordert, sobald deutlich wird, dass diese nicht nur für den eigenen Vorteil, sondern auch von Anderen in Anspruch genommen werden können. Als Hintergrund dieser Betonung von Toleranz gegenüber Anderen, erscheint der spezielle historische Entstehungskontext des Adam-Institutes stets präsent (vgl. Wolff-

---

<sup>143</sup> „[T]he principle of equality as the central principle of the democratic system.“ (M-Kla1:10, 23) und das Freiheitsprinzip (M-Kla1:26f)

<sup>144</sup> Zudem spricht sich Maroshek-Klarman (wie auch Mouffe) dafür aus, dass Demokratie auf Verlangen ihrer Bürger/-innen auch abgeschafft werden kann (vgl. M-Klar1:93).

Jontofsohn 2001:349). Er zeigt die Gefahr „gewaltsam“ ausgetragener Konflikte als stets reale Möglichkeit. Daher versteht sich der Bildungsansatz von Betzavta als normativ ausgerichtetes Konzept“ (vgl. Wolff-Jontofsohn 2005:8). Es zielt darauf,

demokratische Grundprinzipien erfahrbar zu machen, die Vor- und Nachteile eines demokratischen Systems, bzw. das spannungsvolle Verhältnis von Gleichheit und Freiheit nachzuempfinden und so zu einem „qualitativen Demokratieverständnis“ zu kommen. (Wiemeyer 2001:25)

Auch Susanne Ulrich betont, dass die Komplexität des Sich-Entscheidens im Spannungsfeld zwischen Freiheit und Gleichheit liege (vgl. EA:19). Ziel ist es die zwei demokratischen Prinzipien durch intensive „Auseinandersetzung“ (vgl. Wiemeyer 2001, Wolff-Jontofsohn 2005:1), dass heißt durch das Erleben ihrer kontroversen Beziehung, anzuerkennen und zu verinnerlichen (vgl. Wiemeyer 2005a:1). Dies bedeutet „Konflikte der Demokratie“ erlebbar zu machen (vgl. auch Wolff-Jontofsohn 2005:1). Das Erziehungsziel von Betzavta „*Educating Towards Democracy*“ versteht sich demzufolge, in den Worten Uki Maroshek-Klarmans, als „Teaching complexity“ (M-Kla1:100-103)<sup>145</sup>.

Mit Hinblick auf dieses Erziehungsziel, ist eine „Lösung“ der Kontroversitäten und Komplexitäten, die eine Orientierung an den Prinzipien der Freiheit und Gleichheit mit sich bringen, nicht das vorrangige Ziel von Betzavta. Stattdessen wird die „Gefahr der Unterdrückung von Minderheitsbedürfnissen“ (Wiemeyer 2005b) zugunsten einer Lösung betont.

Da das Bildungskonzept von Betzavta prozessorientiert ausgerichtet ist, ermöglicht es auf Konflikte einzugehen. Die Teilnehmenden werden mit Gruppenentscheidungen konfrontiert, die sich in diesem Spannungsfeld von Freiheit und Gleichheit bewegen. Diese in der Reflexion aufgearbeiteten Erfahrungen sollen ermöglichen, dass trotz der Spannungen die Prinzipien die zentrale Grundlage für ein demokratisches Miteinander leisten können (vgl. Wolff-Jontofsohn 1999:348).

Letztlich werden sie als Garanten erkennbar, welche dem Anderen, wie auch einer/einem selbst den Spielraum eröffnet „unterschiedliche und vielfältige Bedürfnisse“ (Wiemeyer 2001:27) artikulieren zu können – da diese nicht von vornherein eingeschränkt werden. Das Spannungsfeld der Freiheit und der Gleichheit soll schließlich einen kreativen Raum eröffnen, in dem mit den eigenen „Bedürfnissen“ und denen Anderer ein Umgang möglich wird, der über die gegebenen Möglichkeiten hinausgeht. Das politische Bildungskonzept Betzavta folgt einem qualitativen Demokratieverständnis (vgl. Wiemeyer 2005a:1), da die demokratischen Prinzipien nur im Kontext der „Lebensform“ in ihrer Kontroversität erfahren werden können. Die zur Anerkennung der Prinzipien Freiheit und Gleichheit erforderliche Konfliktkompetenz

---

<sup>145</sup> Vgl. auch Wolff-Jontofsohn 2001:349.

und Verantwortungsübernahme des Einzelnen setzt sich Betzavta als Bildungsziele für ein demokratisches Miteinander (vgl. Wolff-Jontofsohn 1999:348f; Ulrich 2006:97).

### 2.3 Zwischenfazit: Der Umgang mit Konflikt als Ansatz für Demokratie

Beide Ansätze sind in Krisenzeiten entstanden. Das Adam-Institut wurde gegründet als Antwort auf einen Mord, der sich im Kontext politischer Rivalität ereignete. Das daraufhin konzipierte Erziehungsprogramm soll ein Mehr an Toleranz gegenüber politisch unterschiedlichen Standpunkten fördern. Dieser Anspruch wird durch die Zielsetzung „das gleiche Recht aller auf Freiheit“ symbolisiert.

Mouffe identifiziert die Krise der Demokratie mit der aktuellen demokratischen politischen Öffentlichkeit: dem Phänomen der Entfremdung von demokratischen Institutionen. Die zentralen Gründe sieht sie zum einen in einer langjährigen Vorherrschaft des Neoliberalismus, mit dem Effekt der Vernachlässigung nationaler Souveränität, zum anderen in der Überbetonung von Konsens, wie insbesondere in deliberativen Demokratiemodellen. Dieser gegenwärtige Kurs politischer Theorie und Politik versäumt es Bürgerinnen und Bürgern politische Identifikationen anzubieten und schafft letztlich einen Nährboden für fundamentalistische Identifikationen. Die Antwort auf diese Krise findet sie darin, dass Politik ihre eigentliche Aufgabe in der Schaffung politischer Identitäten erkennen muss. Dies erfordert, dass die politische Öffentlichkeit zum legitimen Ort der Austragung für gesellschaftliche Konflikte werden kann. Für diese sollen die Prinzipien der liberalen Demokratie, Freiheit und Gleichheit wieder betont werden und einen angemessenen großen Radius für verschiedene Identifikationen bieten. Das „Auftreten individueller Freiheit und die Annahme gleicher Freiheit für alle“ (DPX:34) soll gewährleistet werden.

Die Ansätze lehnen gewaltsamen Umgang auf Grund von Konflikten und unterschiedlichen Standpunkten ab. Die Gründer/-innen des Adam-Instituts mit Blick auf explizit physische Gewalt und Chantal Mouffe angesichts impliziter Exklusionsformen in Politik und Theorie. Ergo negiert dieser Aspekt ihre Konzeption von Demokratie.

Beide befürworten ein pluralistisches Bild von Demokratie, dass von Konflikten und Auseinandersetzungen gezeichnet ist. Die Prinzipien Freiheit und Gleichheit sind für ihre Auffassung von Demokratie konstitutiv, da sie solch einen Raum gewährleisten können. Sie betonen die Prinzipien in ihrer Kontroversität, die als solche nicht aufgelöst werden kann, sondern einen Raum eröffnet, Konflikt anzuerkennen und auf nicht gewaltsame Weise auszutragen. Wie im Folgenden deutlich werden wird, bildet dies die zentrale Forderung beider Ansätze für das Wesen von Demokratie.

### 3 Das agonale Demokratiemodell und das Bildungskonzept Betzavta im kritischen Vergleich

Im Folgenden werden zentrale Aspekte beider Ansätze herausgegriffen, für sich erläutert und anschließend auf ihren Zusammenhang hin untersucht.

#### 3.1 Das „Politische“ – eine Begriffsannäherung aus zwei Perspektiven

Der erste zentrale Aspekt für den Vergleich soll die Betrachtung des „Politischen“ aus dem Blickwinkel der politischen Philosophie von Chantal Mouffe wie aus der pädagogischen Perspektive des Betzavta-Konzeptes sein.

Der Begriff des *Politischen* ist aus Mouffes Werken nicht wegzudenken. Der Titel ihres ersten demokratietheoretischen Werkes *Return of the Political*<sup>146</sup>, wie auch ihre jüngste Publikation *On the Political* mit dem Untertitel: *Thinking in action* zeugen von dessen Relevanz und geben erste Hinweise auf ihre Konzeption des Politischen. Mouffe lehnt die klassische Zuordnung des Politischen als Sphäre des Staates<sup>147</sup> ab und konzipiert dagegen das Politische als *Dimension*, die Gesellschaft überhaupt erst konstituiert. In Form einer politischen Anthropologie theoretisiert sie das Politische als „*conditio humana*“ (OP:170) und lässt es zum gesamten Feld des Sozialen „zurückkehren“. Die politische Anthropologie bildet den Angelpunkt der in 2.1.2 skizzierten Hegemonietheorie und wird zur Basis des Modells agonaler Demokratie. Die diskurs- beziehungsweise gesellschaftstheoretischen Grundbegriffe der Hegemonie und des Antagonismus, wie die zwei Logiken der Differenz und der Äquivalenz, werden im Folgenden als die zentralen Eckpfeiler der Konzeption des Politischen erkennbar.

Im Gegensatz zu dem Ansatz von Chantal Mouffe lässt sich die Thematisierung des „Politischen“ in dem Übungsprogramm von „Betzavta“ erst auf den zweiten Blick erkennen. Zwar ist „Betzavta“ explizit als Konzept „politischer“ Bildung bekannt, doch findet sich keine Auseinandersetzung von dem, *was politisch ist*. Daher werde ich hier eine erstmalige Theoretisierung des Politischen im Betzavta-Konzept erarbeiten.

---

<sup>146</sup> Ihr folgend erschien 2004 *Die Rückkehr des Politischen: Demokratietheorien* (Flügel/Heil/Hetzl 2004).

<sup>147</sup> Diese ist maßgeblich auf die Rechtsphilosophie von Georg Wilhelm Friedrich Hegel im Jahr 1821 zurückzuführen (vgl. Nassehi 2003:134,136).

### 3.1.1 Das Politische als Grenzziehen und Institutionsmodus des Sozialen

Die Demonstration ‚Nie wieder Krieg‘ ist nicht geglückt. Sie war nicht stark besucht. Die Jugendvereine hatten alle Rampen erklettert und sahen sehr schön und bunt aus, aber was sie redeten war ziemlich töricht. Überhaupt kommt es mir immer wunderlich vor, wenn junge Leute in Masse Pazifisten sind. Ich glaube es ihnen einfach nicht und ihren Gesängen ‚Wir tun einfach nicht mehr mit‘ auch nicht. Es braucht nur ein zündender Funke in sie zu fallen und ihr Pazifismus ist vergessen.<sup>148</sup> *Käthe Kollwitz*

Würde die pazifistische Gegnerschaft gegen den Krieg so stark, dass sie die Pazifisten gegen die Nicht-Pazifisten in den Krieg treiben könnte, in einen ‚Krieg gegen den Krieg‘, so wäre damit bewiesen, dass sie wirklich politische Kraft hat, weil sie stark genug ist, die Menschen nach Freund und Feind zu gruppieren. Ist der Wille, den Krieg zu verhindern, so stark, dass er den Krieg selbst nicht mehr scheut, so ist er eben ein politisches Motiv geworden, d.h. er bejaht, wenn auch nur als extreme Eventualität, den Krieg und sogar den Sinn des Krieges.<sup>149</sup> *Carl Schmitt*

Beide Zitate, das eine über eine Demonstration in Berlin im August 1922 von Käthe Kollwitz, das andere dem 1932 veröffentlichten Werk *Der Begriff des Politischen* von Carl Schmitt entnommen, sprechen von Krieg und Frieden: dem „Nie wieder Krieg“ der Pazifisten und einem „Krieg gegen den Krieg“. Die Grenze zwischen Pazifisten und Nicht-Pazifisten scheint unscharf zu werden, sobald „ein politisches Motiv“ oder „ein zündender Funke“ seine Kraft entfaltet. Dieser Moment lässt das Grenzen-Ziehen *an sich* in den Vordergrund rücken.

Die Zitate sollen als roter Faden zur Erläuterung der Konzeption *des Politischen* von Chantal Mouffe mit den zwei „Schlüsselbegriffen“ des *Antagonismus* und der *Hegemonie* dienen (vgl. ÜP:25), wie den in 2.1.2 aufgegriffenen Logiken der Äquivalenz und der Differenz.

Mouffe unterscheidet zwischen dem *Politischen* und der Politik.<sup>150</sup> Heideggers ontisch-ontologische Differenz aufgreifend (vgl. OP:15), verortet sie Politik auf der ontischen Ebene, als das Ensemble vielfältiger Praktiken, Diskurse und Institutionen, welches sich im Feld der empirischen Wissenschaft findet.<sup>151</sup> Das Politische bewegt sich dagegen auf ontologischer Ebene und steht für den Institutionsmodus des Sozialen. Für das Konzept des Politischen ist der Begriff Antagonismus (vgl. ÜP:17-22) zentral, für den der Politik der der Hegemonie (vgl. ÜP:25-28). Das Politische trägt eine besondere Rolle, da es der Politik ihre Konflikthaftigkeit

---

<sup>148</sup> Bohnke-Kollwitz 2007: 537f; Hervorhebungen von der Verfasserin; dies ist ein Eintrag von dem Tagebuch von Käthe Kollwitz, in welcher sie auf das Ereignis einer Demonstration in Berlin im August 1922 zurückblickt. Ihr Misstrauen gegenüber der Pazifismus-Bewegung unterstreicht sie wie folgt: „Die kommunistische Arbeiterjugend ist ehrlicher, die will Kampf und Krieg. Nur hat der Krieg einen anderen Mantel umgehängt, statt schwarz-weiß-rot ist er rot.“ (Kollwitz 2007: 538). Ich bitte bei der Gegenüberstellung eines Zitates von Käthe Kollwitz und Carl Schmitt von dem Werdegang des Letzteren abzusehen.

<sup>149</sup> Schmitt 1963[1932]: 36f; Hervorhebungen von der Verfasserin.

<sup>150</sup> Vgl. dazu ÜP: 15-47.

<sup>151</sup> Vgl. Edu:45; OPX<sup>d</sup>:102f.

aufgelegt. Gerade diese Beziehung zwischen dem Politischen und der Politik findet, laut Mouffe, in aktuellen politischen Theorien zu wenig Beachtung. In ihrer Theorie fungieren diese Begrifflichkeiten als zwei unterschiedliche Analyseebenen. Das Politische betrifft die Ebene einer höheren Ordnung, Politik die einer tieferen (vgl. Dyrberg 1998: 25-27).<sup>152</sup> Auf dem Wege einer politischen Anthropologie – ein Schritt den Mouffe bewusst ihrem Projekt agonaler Demokratie voranstellt – soll auf den gegenwärtigen Mangel einer Theoretisierung des Politischen aufmerksam gemacht werden und das Politische schließlich in seiner Relevanz als allen menschlichen Gesellschaften inhärente Dimension hervorgehoben werden. Für die Wiederbelebung einer demokratischen politischen Öffentlichkeit, die die zentrale Aufgabenstellung gegenwärtiger Politik darstellt, ist die Anerkennung dieser Anthropologie laut Mouffe unerlässlich. Das Politische soll als Analysekategorie für das „Verstehen der Logiken der Konstitution des Sozialen“ (HegSo:27) fungieren und wird zum Wegweiser für die Schaffung kollektiver Identitäten – in einem demokratischen *design*.

Für den Entwurf einer anti-essenzialistischen Theorie des Politischen greift Chantal Mouffe, neben der genannten Orientierung an Saussure und der Dekonstruktion nach Jacques Derrida (vgl. 2.1.2), auf Erkenntnisse der Psychoanalyse zurück.<sup>153</sup> Das Besondere ist hierbei, dass sie die psychoanalytische Perspektive auf das Individuum für ihre Theorien zu gesellschaftspolitischer Identifikation und Identitätsbildung nutzt. Mit Freud macht Mouffe auf die „*Unaufhebbarkeit* des Konflikts“ (Nonhoff 2006:111)<sup>154</sup> aufmerksam. Dies stützt ihren Kritikpunkt gegenüber der Möglichkeit eines universellen Konsenses, der die Eliminierung von Antagonismus voraussetzt. In „Freud und die Identifikation“ (vgl. ÜP:36-41)<sup>155</sup> greift Mouffe die Rolle des Unbewussten und die Dichotomie von Todes- und Lebenstrieb auf. Dies wiederum negiert die Subjektkonzeption eines rein rationalistischen Wesens. Die psychoanalytische Perspektive – welche laut Mouffe in politischer Theorie auf zu wenig Anerkennung stößt – unterstreicht die innere Gespaltenheit von Identitäten wie die menschliche Tendenz zu Aggression. Insbesondere der Freudianer Jacques Lacan so wie Weiterführungen von Slavoj

---

<sup>152</sup> Mouffe selbst spricht nicht direkt von „Analysekategorien“ und nimmt erst in ihrem Werk *On the Political* Bezug auf Heideggers ontisch-ontologische Differenz. Torben Dyrberg dagegen greift in seiner Interpretation der Hegemonietheorie von Laclau/Mouffe diesem Schritt zuvor: „Die in Laclaus und Mouffes Werken verwendeten Schlüsselunterscheidungen zwischen dem Partikularen und dem Universellen, dem Gegebenen und seinen Möglichkeitsbedingungen, konkreter Ordnung und abstrakter Ordnung, Diskurs und Diskursiven, deuten alle in Richtung einer Unterscheidung zwischen einer Analyseebene tieferer und einer höherer Ordnung, obwohl sie diese Terminologie nie einsetzen.“ (Dyrberg 1998:27) Der hier von Dyrberg betonte grundlegende strukturelle Aspekt Mouffes Theorie, wird in diesem Vergleich von zentraler Bedeutung sein (vgl. 3.1.3).

<sup>153</sup> „Psychoanalysis is also important, because it has to do with the unconscious, with desire, and with identification.“ (Icd:13)

<sup>154</sup> Diesen Aspekt teilen ebenfalls Laclau, Gauchet und Lefort (vgl. Nonhoff 2006:109-124).

<sup>155</sup> vgl. Freud 1963.

Žižek und auch Yannis Stavrakakis stellen für Mouffes Theorie des Politischen zentrale Einflüsse dar und untermauern ihre Kritik an rationalistischen Demokratietheorien. Für das dezentrierte Subjekt – als Ort des Mangels – wird das Streben nach Identität, das was „jouissance“ verschafft, zur entscheidenden Motivation für Hegemoniales Streben.<sup>156</sup> Leidenschaftliches Demonstrieren „in Masse“ wird als libidinöse Besetzung kollektiver Identitäten verständlich gemacht. Dem „ratio“ des Politik-Machens, wird ein „patio“ hinzugefügt und ihre Beziehung in ihrer Untrennbarkeit betont.<sup>157</sup>

Die Kategorien „I/Me“ des Modells des Selbst von G. H. Mead<sup>158</sup>, dessen soziologische Perspektive mit den psychoanalytischen Ansätzen der Subjektkonzeption in Verbindung gesetzt werden kann, überträgt Mouffe auf die Konstitution politischer Subjekte: „Es kann kein „wir“ ohne ein „sie“ geben“ (FaÖ:109)<sup>159</sup>. Das „Wir“ erfährt seine Identität erst in der Abgrenzung zu einem „Sie“. Jede Gruppe besitzt ihre Identität demnach nicht *an sich*, sondern konstituiert diese in Abhängigkeit zu einem *Anderen*. Die Identität einer Gruppe ist demnach nicht ohne die Exklusion Anderer denkbar.

Die Besonderheit an Mouffes reformulierter Kategorie ist, dass sie eine Analyse von Gruppen- und Massenphänomenen erlaubt, die in der Politik die tragende Funktion übernehmen: „In politics, identities are always collective identities“ (Icd:12).<sup>160</sup> Die „Wir-Sie-Beziehung“<sup>161</sup> lässt gesellschaftliche Beziehungen ins Blickfeld geraten, das Interagieren zwischen Menschen mit ihrer Identität als Gemeinschaft – die Dynamik des „Sich-Gruppiens“.

An dieser Stelle kommt Carl Schmitt wieder ins Spiel, der erkennen lässt, „welche Dynamik bei der Konstituierung politischer Identitäten zu bewältigen ist“ (ÜP:8)<sup>162</sup>: „die Unterscheidung von *Freund* und *Feind*“ (Schmitt 1932:26). Mouffe reartikuliert das Schmitt'sche Freund/Feind-Modell als Kategorie des Antagonismus.<sup>163</sup> Antagonismus erscheint als *Dimen-*

---

<sup>156</sup> Vgl. Slavoj Žižek und Yannis Stavrakakis in Mouffe ÜP:38f.

<sup>157</sup> Leider ist an dieser Stelle kein angemessener Raum, um auf Lacans Subjekttheorie, wie auch Weiterführungen von Slavoj Žižek und Yannis Stavrakakis einzugehen. Zu Lacan vgl.: Lipowatz 1986; Widmer 1990; Žižek 1990, 1991, 1992, 1992b, 1994, 1995, 2008; Pagel 2002; Homer 2005; Stavrakakis 2005; wie auch Kabalak/Priddat 2007.

<sup>158</sup> Auf das Modell des Selbst bei Mead kann an dieser Stelle nicht ausführlich eingegangen werden; vergleiche dazu: Mead 1969, vor allem 55-86; 263-318; Reckwitz 2008; Beer 2004:88-90.

<sup>159</sup> Vgl. dazu auch ÜP:12.

<sup>160</sup> Auch in der Staatstheorie Carl Schmitts ist die Schaffung eines „kollektiven Bewußtseins“ zentral (vgl. Adam 1992:55).

<sup>161</sup> Vgl. hierzu ÜP:29-31.

<sup>162</sup> Hervorhebung von der Verfasserin.

<sup>163</sup> Vgl. ÜP:18, 22-25; Marchart 2008b:9. Mouffes Bezüge auf Carl Schmitt lassen sich erstmals auf das Jahr 1999 datieren (vgl. RoP). Für Mouffes Analyse des Politischen, wird neben Gramsci, Schmitt zum entscheidenden Einfluss: „Indem er [Carl Schmitt] das Relationale der politischen Identitäten herausstellte, nahm Schmitt mehrere intellektuelle Strömungen vorweg, etwa den Poststrukturalismus, der immer das Relationale aller Formen von Identität hervorgehoben hat.“ (ÜP: 23)

sion in jeder Wir-Sie-Beziehung stets anwesend (vgl. CivSo:86) und stellt die Notwendigkeit jeder Konstitution menschlicher Gemeinschaften dar. Als Institutionsmodus des Sozialen bildet sie quasi die *conditio societatis* – welche gegenüber dem Ausspruch „Wir tun einfach nicht mehr mit“ standfest bleibt. Mouffes Ziel ist es, das „demokratische Projekt einer Anthropologie auszuarbeiten, das die Ambivalenz der menschlichen Gesellschaftlichkeit sowie Reziprozität und Feindseligkeit als untrennbare Tatsache anerkennen würde.“ (ÜP:9) *Warum jedoch sollte eine anthropologische Betrachtung von Gesellschaft, welche Antagonismus als das Konflikthafte jeder Gesellschaft fokussiert, für eine Demokratietheorie von Relevanz sein?*

Mouffes Antwort lautet, dass die Anerkennung des Antagonismus eine Basis ermöglicht, um sich darauf vorbereiten zu können, der gegenwärtigen Krise der Demokratie zu begegnen: „Um sie [die gegenwärtige Herausforderung] zu verstehen, müssen wir uns mit der in menschlichen Gesellschaften untilgbaren Dimension des Antagonismus abfinden, für die ich die Bezeichnung „das Politische“ vorgeschlagen habe.“ (ÜP:156)

Der Moment des *Antagonismus* fällt mit dem Politischen zusammen.<sup>164</sup> Das *Politische* zeugt von der „Art und Weise (...), in der die Gesellschaft eingerichtet ist.“ (OP:15) Statt wie Hannah Arendt das Politische als „Ort der Freiheit und öffentlichen Diskussion“ (ÜP:16) zu konzipieren, sieht Mouffe das Politische als soziale Organisationsinstanz, als „Ort von Macht, Konflikt und Antagonismus“ (ÜP:16). Das Politische präsentiert, Schmitt folgend, die immer bestehende Möglichkeit des Antagonismus (vgl. Schmitt 1932:34f). Antagonismus, und mit diesem das Politische, lassen sich nicht auf einen speziellen Bereich der Gesellschaft eingrenzen, wie beispielsweise etatistischen Auffassungen zufolge dem Staat zuordnen:

Indeed it is crucial to realize that the political is not something that has a specific, determinate location in society, and that all social relations can become the locus of political antagonisms. (Edu: 43)

Anstatt sich auf einen Platz in der Gesellschaft zu beschränken, findet sich das Politische als Dimension<sup>165</sup> in einem bestimmten Beziehungsgrad, einer „Intensität“<sup>166</sup> – ähnlich dem „Funken“:

Dieser Transformationsprozeß wird dann ausgelöst, wenn der Andere, der bis dahin im einfachen Modus der Differenz wahrgenommen wurde, als derjenige aufgefaßt wird, der meine Identität negiert und meine Existenz in Frage stellt. Von diesem Augenblick an wird jedwede Wir-Sie-Beziehung politisch, sei sie religiöser, ethnischer, ökonomischer oder sonstiger Art. (FaÖ:470)

---

<sup>164</sup> Vgl. ebenfalls Moebius 2003:191.

<sup>165</sup> Dimension ist per Definition die „Richtungserstreckung eines Körpers“ (Wahrig 1972:903), kann sich demnach logischer Weise nicht auf einen Ort beschränken lassen.

<sup>166</sup> „Die Unterscheidung von Freund und Feind hat den Sinn, den äußersten Intensitätsgrad einer Verbindung oder einer Trennung, einer Assoziation oder Dissoziation zu bezeichnen; (...) Der politische Feind braucht nicht moralisch böse, er braucht nicht ästhetisch häßlich zu sein; er muß nicht als wirtschaftlicher Konkurrent auftreten, und es kann vielleicht sogar vorteilhaft scheinen, mit ihm Geschäfte zu machen.“ (Schmitt 1963[1932]:27); vgl. hierzu auch Bielefeldt 1994: 31-38; Adam 1992:57-8.

Die Pazifisten stehen den Nicht-Pazifisten gegenüber, würden auch gegen „Sie“ kämpfen. Was genau schafft diese Einheit des „Wir“? Auf welche Logik ist sie zurückzuführen?

[I]n the logic of equivalence, if the terms,  $a$ ,  $b$  and  $c$  are made equivalent ( $a \cong b \cong c$ ) with respect to characteristic  $d$ , then  $d$  must totally negate  $a$ ,  $b$  and  $c$  ( $d = - (a,b,c)$ ), thus subverting the original terms of the system. (Howarth 2000:107)

Die Logik der Äquivalenz, so Laclau und Mouffe, soll soziale Aggregierungsformen erklärbar machen (vgl. HegSo:29).<sup>167</sup> David Howarth verdeutlicht, dass durch die Logik der Äquivalenz unterschiedliche Elemente  $a, b, c$  bei gemeinsamer Negierung von  $d$  zu einer „Einheit“ verbunden werden können. Die Einheit von  $a, b, c$  ist somit nur denkbar, wenn diese über ein gemeinsam negiertes „Anderes“ verfügen. In diesem Moment, der Abhängigkeit von  $d$ , werden ergo  $a, b, c$  zu der Einheit eines „Wir“. Daraus folgert, dass die antagonistische Grenz-ziehung für diese „Gruppenidentität“ konstitutiv ist.<sup>168</sup>

Hier kommt die Psychoanalyse ins Spiel, laut der keine sich negierenden „Einheiten“ an sich existieren können, sondern als solche konstruiert werden müssen. Mit Slavoj Žižek macht Chantal Mouffe auf die Rolle „sozialer Fantasien“ aufmerksam: „The function of ideological fantasy is to mask this inconsistency, the fact that ‘Society doesn’t exist’, and thus to compensate us for the failed identification.“ (Žižek 1998:127)<sup>169</sup> Wenn „Gesellschaft“ an sich nicht existiert, so liegt in der antagonistischen Abgrenzung das für ihre imaginäre Identität konstitutive Moment. In diesem Zusammenhang wird erkennbar, dass wenn Einheit nur in der Fantasie entsteht, das benötigte Pendant zur Äquivalenzkette der Antagonismus bildet (vgl. Žižek 1998:126).

Diese Logik überträgt Mouffe auf die Konstitution von Gesellschaft. Ihre Folgerung ist, dass jede Ordnung politisch ist, da sie „Spuren der Akte der Ausschließung, die ihre Konstitution regiert, zeigen muß – etwas, was wir im Anschluß an Derrida ihr „konstitutives Äußeres“<sup>170</sup> nennen können.“ (HegSo:27) Die *Herstellung* einer Ordnung und mit ihr Formen des Ausschlusses, beziehungsweise die Bestimmung eines „konstitutiven Äußeren“ basieren auf

---

<sup>167</sup> Die „Diskurstheorie“ erfährt insbesondere an dieser Stelle eine auffallende Nähe zu Theorien der Gruppenpsychologie: „Das was wir in unserem Buch die Logiken der Äquivalenz und der Differenz genannt haben, ist ein Versuch, die Formen sozialer Aggregation zu begreifen, die aus dieser konstitutiven und unausrottbaren Symmetrie folgen.“ (HegSo:29)

<sup>168</sup> Vgl. dazu HegSo:227f.

<sup>169</sup> Vgl. dazu Žižek 1998:124-129.

<sup>170</sup> Den Begriff „constitutive outside“ übersetzt Oliver Marchart als „konstitutives Außen“ (FaÖ:109), Niels Neumeier als „konstitutives Außerhalb“ (ÜP:28) und Hintz/Vorwallner als das „konstitutive Äußere“ (HegSo:27). Meiner Ansicht nach liegen die entscheidenden Eigenschaften des „constitutive outside“ darin, dass es bestimmt ist, aber dennoch unbegrenzt viele Formen annehmen kann. Daher finde ich den Begriff von Hintz/Vorwallner am treffendsten und werde diesen im Folgenden verwenden.

Machtakten. Diese werden von der prinzipiellen Offenheit des Sozialen erfordert, um sich überhaupt als imaginäre positive Einheit, ergo als Objektivität, zu konstituieren.

Doch kehren wir einen Schritt zurück. Wenn Antagonismen Mouffe zufolge auf einem „Transformationsprozess“ beruhen, auf einer „bestimmten“<sup>171</sup> Form von Wir-Sie Relation“ (ÜP:23), eben einem Beziehungsgrad, konstituiert sich demzufolge eine „Wir-Sie-Beziehung“ *nicht automatisch* als „seinsmäßige Negierung eines anderen Seins“ (Schmitt 1932:33)<sup>172</sup> im Sinne der Freund-Feind-Beziehung. Das wiederum bedeutet, dass diese als solche erst artikuliert werden muss. „A“ und „B“ können parallel existieren, ohne sich gegenseitig als Wesen negieren zu müssen. Mouffe zufolge, liegt die Eigenschaft des Antagonismus als „Relationstyp“ (Dyrberg 1998:31) darin, dass er „viele Formen annehmen kann und in unterschiedlichen Typen sozialer Verhältnisse entsteht.“ (DPX:102) Antagonismus kann sich in unbestimmt viele Formen „verkleiden“, beziehungsweise unbestimmt viele Formen können politisch werden (vgl. FaÖ:105).

Das Konzept des Politischen, als jedweder Sozialität innewohnende Dimension, eröffnet die Perspektive, dass „bestimmte Differenzen als Unterdrückungsverhältnisse *konstruiert* werden“ (DPX:35)<sup>173</sup> und nicht als apriorische, im Sinne vorgesellschaftlich an sich existierender Gegensätze zu denken sind. Antagonismen, im Sinne konkreter Freund-Feind-Beziehungen, müssen als solche erst gesellschaftlich definiert werden. Ein Beispiel hierfür wäre bereits die Tatsache, dass Freunde zu Feinden werden können.

Fassen wir zusammen: Die Logik der Differenz und mit ihr Antagonismus bilden die Grundbedingungen jeder Identität. Doch kann nicht auf präkonstituierte, außergesellschaftliche Gegensätze, die *an sich* existieren, zur Grenzziehung zurückgegriffen werden. Dies eröffnet das „Terrain der Unbestimmtheit“ als prinzipielle Offenheit des Sozialen, in der „die eigentliche Bedingung der Möglichkeit von Entscheidungen“ (DPX:48) liegt. Ergo müssen Formen der Grenzziehungen entschieden werden. Die Entscheidung wird zur Herausforderung: „Man muss auf einem Gebiet entscheiden, auf dem nicht entschieden werden kann“ (ÜP:9).<sup>174</sup> Doch auch wenn es keine vorgefertigten Grenzziehungen gibt, sind sie dennoch nicht beliebig bestimmbar und können als „völlig frei“ gedacht werden.

---

<sup>171</sup> Hervorhebung von der Verfasserin.

<sup>172</sup> Für Schmitt – diesen Aspekt nimmt Mouffe dagegen nicht direkt mit auf – nimmt das Politische Bezug auf „die reale Möglichkeit der physischen Tötung“ und „Krieg ist nur die äußerste Realisierung der Feindschaft“ (Schmitt 1963[1932]:33).

<sup>173</sup> Hervorhebung von der Verfasserin.

<sup>174</sup> Vgl. dazu auch Laclau 2002: „[N]ichts ist schwieriger, (...) als diese Grenzen zu definieren.“ (Laclau 2002:85)

Hier stoßen wir auf die Politik, für die das Hegemoniekonzept die entscheidende Kategorie liefert. Mouffes Ziel ist es, ein Vokabular anzubieten, welches das Erkennen von Politik in seinem von Macht und Antagonismen gezeichneten Wesen erlaubt, damit „eine große Bandbreite von Unterdrückungsverhältnissen“ (DPX:35) herausgefordert werden kann. Das Vokabular zielt darauf, eine Dekonstruktion von Gesellschaft, die sich als Differenzsystem über ihre gesellschaftlichen Beziehungen und Antagonismus als für sie konstitutive Grenzziehungen artikuliert, zu ermöglichen. Auf diese Weise soll die Konstruiertheit jeder sozialen Ordnung ans Licht kommen und diese hinterfragbar werden können.

Da eine Gesellschaft über keinen letzten Grund verfügt, zeigt sich jede Gesellschaftsform als auf die *Herstellung* einer Ordnung angewiesen. Mit der Entscheidung für *eine* Identität, geht als Ermöglichungsbedingung ihrer Konstitution der Ausschluss anderer Identitäten einher:

Es könnte immer auch anders sein – daher basiert jede Ordnung auf dem Ausschluß anderer Möglichkeiten. In *diesem* Sinne kann sie auch „politisch“ genannt werden, da sie der Ausdruck bestimmter Machtverhältnisse ist. (ÜP:27)

Gelingt es, auf dem Terrain der Unbestimmtheit durch Machttakte soziale Objektivität, im Sinne *einer* Ordnung zu konstituieren, spricht Mouffe von „Hegemonie“: „Diesen Punkt des Zusammenfließens – oder vielmehr des wechselseitigen Zusammenbruchs – von Objektivität und Macht haben wir in unserem Buch „Hegemonie“ genannt.“ (HegSo:27)

Eine soziale Ordnung kann demnach „keine andere Quelle der Gültigkeit für sich in Anspruch nehmen als die Machtbasis“ (HegSo:27) selbst. Weder ist eine Macht automatisch legitim, noch üben alle sozialen Agenten den gleichen Anteil an Macht aus: Entgegen dem Hobbeschen Naturzustand sind die Machtverhältnisse im „Anfangs“stadium *asymmetrisch* und die Machteffekte der Agenten divergieren (vgl. HegSo:28-29): „[E]inige soziale Agenten können *mehr* Macht als andere haben und die letzteren dazu zwingen, gegen sie eine Form von Bündnis zu errichten.“ (HegSo:29) Die Herstellung der Legitimität einer politischen „Einheit“ erscheint aus rein pragmatischen Gründen, dann wenn

- (a) jede Macht die sich durchzusetzen imstande war, dies deshalb konnte, weil sie von manchen Gruppen als legitim anerkannt wurde; und
- (b) jede Legitimität, insofern sie auf keinem aprioristischen Grund basiert, auf irgendeiner Form erfolgreicher Macht basiert. (DPX:102)<sup>175</sup>

Für diesen *Herstellungsprozess* einer sozialen Ordnung mittels Machtstabilisation verwenden Mouffe und Laclau den Begriff der „Artikulation“, als gesellschaftliche Formen von Praktiken, Diskursen und Institutionen. Der Begriff der Artikulation betont die Konstruiertheit jeder

---

<sup>175</sup> Vgl. dazu auch HegSo:28.

sozialen Ordnung und somit ihren kontingenten Charakter, der in spezifische kulturelle Kontexte eingebunden ist. Letztlich soll dieses Vokabular entgegen essenzialistischen und universalistischen Begründungsterminologien eine Alternative anbieten, die den Graben zwischen Macht und Legitimität nicht als „unüberwindbar“ (vgl. DPX:102) „ver“kennt und als Effekt diesen Spalt unkenntlich machen würde.

Politik ist nun die hegemoniale Artikulation einer Gesellschaftsordnung. Jede Gesellschaft ist Ausdruck „eines spezifischen Musters von Machtverhältnissen“ (DPX:101), beziehungsweise „Ausdruck einer spezifischen Hegemonie“ (Brodocz/Schaal 1999:12). *Politik* meint demnach das Ensemble vielfältiger Praktiken, Diskurse und Institutionen, welche den status quo repräsentieren.<sup>176</sup> Da keine Sozialität über einen letzten Grund verfügt, existieren stets viele Gesellschaften (Imes:409)<sup>177</sup>.

Doch auch die Politik einer Gesellschaftsordnung allein vermag es nicht eine fixierte symbolische Einheit zu verkörpern. Bis hierhin wurde das „konstitutive Äußere“ als Ermöglichungsbedingung einer Identität dargestellt – dass dieses „Andere“ zur gleichen Zeit diese Identität gefährdet, soll im Folgenden gezeigt werden.

Auf dem von Antagonismen durchzogenen sozialen Feld, ist Politik als hegemoniale Ordnung das „Produkt politischer Auseinandersetzungen“ (Brodocz/Schaal 1999:12) und ihr Charakter „auf Grund der Präsenz des ‘Politischen’ immer konfliktuell“ (FaÖ:105). Eine Gesellschaftsordnung kann, „weil das Soziale selbst kein Wesen hat“ nur als „Versuch“ angesehen werden „das Feld der Differenzen zu zähmen“ (HegSo:130). Dieser Versuch bleibt zum Scheitern verurteilt, „denn wenn das konstitutive Äußere im Innern *als seine stets reale Möglichkeit* präsent ist, wird das Innere selbst eine rein kontingente und reversible Anordnung“ (HegSo:27). Das Wesen einer als imaginären Einheit konstruierten Gesellschaft, ergo ihre Identität, ist brüchig, denn ihre konstitutiven Grenzen werden von dem „Terrain der Unentscheidbarkeit“<sup>178</sup>, verkörpert im ausgeschlossenen „Außen“, eingeholt und herausgefordert. Die „Hegemoniale Praxen ‘nähen’, insofern ihr Wirkungsfeld durch die Offenheit des Sozialen, durch den letztlich unfixierten Charakter jedes Signifikanten bestimmt ist.“ (HegSo:247Fn1) Das konstitutive Außen übernimmt eine paradoxe Funktion, da es „zugleich eine Bedingung der Möglichkeit und eine Bedingung der Unmöglichkeit jeder Gesellschaft reprä-

---

<sup>176</sup> Vgl. Edu:45; DPXd:102f.

<sup>177</sup> Mouffe übernimmt hier den Plural von Hans Blumenberg.

<sup>178</sup> Ernesto Laclau bestimmt das Politische in der Beziehung zwischen Unentscheidbarkeit/Entscheidung als das „ensemble of decisions taken in an undecidable terrain“ (Laclau in Stäheli 1998:57).

sentiert“ (DPX:46)<sup>179</sup>: „being aware of the fact that difference is the condition of possibility for constituting unity and totality, at the same time that it provides their essential limits“ (Edu:48). Neben der konstitutiven Funktion, offenbart der Begriff des Antagonismus die „Grenze des Sozialen“ (Stäheli 2000:36), da zwei sich ausschließende Ordnungen gegenseitig ihre hergestellte Objektivität gefährden. Das Element der Unentscheidbarkeit kommt wieder zum Vorschein:

Im Antagonismus zeigt sich, dass Gesellschaft sich nicht vollständig vereinheitlichen lässt, dass die „Naht“ der Gesellschaft immer wieder aufreißt und auf diese Weise Unentscheidbarkeiten produziert. (Stäheli 2000: 36)

Sichtbar wird, dass das für eine Identität notwendige Grenzziehen ein Prozess ist, welcher das ständige „Konstituieren“ (s.o.) dieser erfordert. Mittels Reartikulationen können sie gefestigt und mittels Disartikulationen verändert werden. Doch bleiben ihre Verschiebungen innerhalb der Differenzsysteme kontingent.<sup>180</sup> Hegemoniale Ordnungen verbleiben als partielle und nie endgültig fixierbare Machtstabilisierungen „auf einem prekären und immer verwundbaren Terrain.“ (DPX:101) Sie kann nie als „total genährte Gesellschaft“ (HegSo:247) erscheinen.<sup>181</sup> Doch genau aus diesem Grund, der „Unmöglichkeit der Gesellschaft“ besteht der stete Drang sich als imaginäre Einheit zu konstituieren. Die Bedingung, dass Identität, beziehungsweise eine soziale Ordnung, nicht *an sich* über Positivität verfügen, sondern diese erst in Relation zu einem Anderen als „negative Essenz“ des Existierenden“ (HegSo:130) als Versuch konstruieren kann, lässt die für eine Politik relevante Dynamik erkennen: sie erklärt Wege zur Herstellung eines „Wir“: „Politik zielt auf die Schaffung von Einheit im Kontext von Konflikt und Diversität; sie bemüht sich immer um die Erzeugung eines „wir“ durch die Bestimmung eines „sie“.“ (DPX:103) Das heißt, dass die Ermöglichungsbedingung von Gesellschaft und somit die Aufgabe von Politik, darin liegt, eine Äquivalenzkette zu konstruieren, ergo ein gegenüber „allen betroffenen Elementen gemeinsamen Außen“ (Marchart 2008b:9) zu definieren.

Hier, in Mouffes Theoretisierung des *konstitutiven* Moments des Politischen, zeigt sich das „main-disagreement“ (Irot:2) mit Carl Schmitt. Während für ihn die Freund-Feind-Beziehung als ontologische Bedingung jeder Gesellschaft in der Notwendigkeit resultiert, einen homogenen Demos herzustellen, postuliert Mouffe „andere Verständnismöglichkeiten“ (ÜP:23) der „Wir/Sie-Beziehungen“ zu suchen. Für diese neuen Verständnismöglichkeiten

---

<sup>179</sup> Hierzu Laclau: „Die Bedingungen der Möglichkeit des Systems sind zugleich die Bedingungen seiner Unmöglichkeit.“ (Laclau 2002:87)

<sup>180</sup> Vgl. Moebius 2003:198.

<sup>181</sup> Die Naht von Lacan ist in erster Linie in der Diskurstheorie von Laclau und Mouffe relevant.

ergeben sich aus der Konzeption des Politischen zwei Grundbedingungen: „[T]he necessity of the political and the impossibility of a world without antagonism“ (RoP:4).

Das „Politische“ – als von Macht und Antagonismus gezeichnetes Wesen – dürfe nicht als archaisches Phänomen betrachtet werden, das in unserer Zeit mittlerweile überwunden worden sei. Modelle einer in Harmonie lebenden Gesellschaft, mit ihrem als glatten Raum konzipierten Öffentlichkeit, in dem der rationale Konsensus realisiert sei, Macht und Feindseligkeiten dagegen verschwunden, unterliegen romantisierenden Darstellungen – so Mouffe. Blind gegenüber dem „Eigensinn des Politischen“ (Flügel 2004:7), können ihre Vertreter/-innen angesichts aktueller Herausforderungen „only evoke a return of the ‘archaic’“ (Edu: 43). Auf diese Weise versteinern sie die Fronten zwischen der „Wir-Sie-Unterscheidung“ und durch die Exklusion wachsender Bevölkerungsgruppen berauben sie sich ihrer eigenen Basis:

Ironischerweise trägt also letztlich diejenige politische Theorie, die die Überwindung des Freund-Feind-Modells von Politik behauptet, gerade zur Neubelebung des antagonistischen Politikmodells bei.“ (FaÖ:110)

Eine moderne Demokratie, so Mouffe, betone die Relevanz des Politischen. Entgegen dem allgemeinen „retreat of the political“ (Edu: 47) ist es ihr Ziel ein alternatives Modell anzubieten, das das Primat des Politischen, wie dessen Natur anerkennt, um die Zukunftsfähigkeit der Demokratie zu sichern. Demokratische Regierungen müssen – zur Erhaltung ihrer Existenz – eine „starke Identifikation zwischen Mitgliedern der Gemeinschaft“ (ÜP:37) bieten und diese durch Praktiken kultivieren. Auf diese Weise können – orientiert an Freud – libidinöse Triebe „entwaffnet“ werden. Die „Wir-Sie-Unterscheidung“ muss auf eine Art konstruiert werden, „dass die demokratische Konfrontation daraus Energie bezieht“ (ÜP:12). Statt einem Verwischen von links und rechts, müssen politische Trennlinien für eine neue parteiliche Öffentlichkeit redefiniert werden, um eine Vielzahl von Identifikationen anbieten zu können. Demokratische Politik muss, so konstatiert Chantal Mouffe, anstatt „Gefühlen mit Interessen und Leidenschaften mit Vernunft zu begegnen“ (ÜP:40) eine „reale Hebelkraft auf die Wünsche und Phantasien der Menschen ausüben“ (ebd.). Es müssen Formen gefunden werden, die es ermöglichen, „to mobilize those passions towards the promotion of democratic designs“ (Edu:46).

Hierzu entwirft Mouffe das Modell *Agonistische Konfrontation*, das Herzstück ihrer Demokratietheorie, welches im folgenden Kapitel erläutert wird. Die in ihrer politischen Anthropologie eingeschriebenen zwei Grundbedingungen, die Notwendigkeit des Politischen und die Unmöglichkeit einer Welt ohne Antagonismus (vgl. RoP:4) bilden das Fundament, auf dem „agonistische“ Politik ihre Aufgabe definiert:

Ich denke, dass die wohl zentrale Frage demokratischer Politik nur gestellt werden kann, wenn wir die Dimension „des Politischen“ anerkennen und verstehen, dass „Politik“ in der Domestizierung von Feindschaft besteht und im Versuch, den potentiellen Antagonismus der in menschlichen Verhältnissen herrscht zu entschärfen. (DPX:103)

Ihre Antwort – und diese unterstreicht ihre Nähe zum Liberalismus – betont die zentrale Rolle von Institutionen und definiert deren eigentliche Funktion neu: die Transformation von Antagonismus in einen Agonismus. Auf dieser Ebene könne der „zunehmende[n] Gleichgültigkeit gegenüber der Demokratie“ (DePra:20) mit ihrer Entfremdung von Institutionen angemessen begegnet werden, für welche der Rationalismus durch seine Verkennung des Politischen entscheidende Beiträge leistete:

Only when liberal democratic citizens recognise that their identity depends on the social relations that constitute the liberal democratic form of life will they be prepared to fight for the defence of those institutions. (Hab:97)<sup>182</sup>

Die Anerkennung der zwei genannten Grundbedingungen soll den „Sinn“ liberaler Demokratie ans Licht bringen – die Aufgabe den „zündenden Funken“ in seiner Gewalt zu bannen. Letztlich wird Carl Schmitt in der Mouffeschen Reformulierung<sup>183</sup> zum Wegweiser für eine „Rückkehr des Politischen“ und zugleich für den Neuentwurf einer *agonistischen* Öffentlichkeit.

### 3.1.2 Die Betrachtung des Politischen in der Reflexion

Mit Blick auf die Überschrift dieses Kapitels könnte die Vermutung naheliegen, nun folge eine definatorische Suche auf allgemeiner Ebene des spezifisch *Politischen* der sogenannten Politischen Bildung, doch erfordert der Vergleich zwischen zwei Konzepten deren spezifische Betrachtung.

Im Folgenden soll das „Politische“ bei Betzavta untersucht werden. Definiert als „Demokratie, Toleranz und Menschenrechtserziehung“ (Wiemeyer 2001:22) und immer wieder im Kontext der Antirassismuserziehung (vgl. Wenzel/Ulrich/Seberich 2001) auftauchend, scheint das *Politische* der Bildung auf den ersten Blick mit bestimmten Themenkomplexen verhaftet

---

<sup>182</sup> Die Grundlage dafür, dass Demokratie bestehen bleibt ist: „that the individuals living in those societies value the identity and the form of life that liberal democratic institutions make possible.“ (Hab:97)

<sup>183</sup> Die Kritik, die die Bezugnahme auf den Nationalsozialisten Schmitt hervorruft, identifiziert Mouffe als Ausdruck der im postpolitischen Zeitgeist vorherrschenden moralistischen Tendenz (vgl. ÜP:11). Sie vertritt den Anspruch sich auch mit politischen Gegnern auseinanderzusetzen (DPX:49; ÜP:11) und sieht in Schmitt einen „der brilliantesten und unversöhnlichsten Gegner des Liberalismus“ (ÜP:11), der ernst genommen werden sollte (DPX:26) und angesichts der gegenwärtigen Herausforderung für Politik zentrale Hinweise gibt (vgl. ÜP:20). Mouffe äußert sich wie folgt: „Ich hätte gedacht, jeder könne verstehen, dass es möglich sei, Schmitt gegen Schmitt zu wenden – die Einsichten seiner Kritik des Liberalismus zu verwenden, um den Liberalismus zu konsolidieren –, während man anerkennt, dass dies natürlich nicht seine eigene Absicht war. Dennoch scheint das nicht der Fall zu sein, (...)“ (DPX:136Fn20).

zu sein. Was Betzavta als Konzept fokussiert und untersucht, soll auf der Grundlage des theoretischen Leitfadens der Reflexion aufgearbeitet werden. Quellen hierfür bilden das Praxis- handbuch (vgl. Ulrich/Henschel/Oswald 1997) und von Gabriele Wiemeyer erstellte Fortbil- dungsmaterialien für Reflexionsfragen (vgl. Wiemeyer 2006a-e).

Das Übungsprogramm Betzavta dreht sich um fünf Themenkomplexe (vgl. Betzavta:5f)<sup>184</sup>:

- Demokratische Prinzipien
- Das Verhältnis von Mehrheit und Minderheit
- Grundrechte
- Gleichheit vor dem Gesetz
- Der Weg der demokratischen Entscheidungsfindung

Die spielerischen Übungen<sup>185</sup> zu den Themengebieten strukturieren sich stets in zwei Phasen: eine Aktions- und eine Reflexionsphase (vgl. Ulrich/Henschel/Oswald 1997:6-7). In der ersten Phase werden seitens der Teamer/-innen Aufgaben an die Gruppe gestellt, welche diese in Eigenregie bewältigt. Anschließend wird über den Spiel- beziehungsweise Übungsprozess reflektiert. Die Aufgabenstellung bildet die „zentrale methodisch-didaktische Strategie“ (Wolff-Jontofsohn 2005:10) von Betzavta. Sie zeichnet sich dadurch aus, dass sie keinerlei direkte Lösungswege vorschreibt, sondern knapp gehalten wird und Mehrdeutigkeiten zulässt (vgl. Ulrich 1997:24). Die Gruppe wird aufgefordert, sich in diesem Raum, der durch ein „Minimum an Regeln und einem hohen Grad an spielerischer Freiheit und Gestaltungsmög- lichkeit“ (Ulrich 1997:24) unstrukturiert und offen erscheint, zurecht zu finden. Das dahinter stehende Ziel ist es, Ausgangssituationen zu schaffen die Entscheidungen in der Gruppe for- dern und auf diese Weise demokratierelevante Konflikte in der Gruppe zu provozieren (Wie- meyer 2005a:3).

Die erste Phase „ist immer nur gedacht als Ermöglichung von Teil 2 – der Reflexion“ (Eschler 2008:1). Letztere gilt als „Fortsetzung des Prozesses“ (Ulrich 1997:23) und bildet das eigentliche Kernstück (vgl. Schlicher/Sommer 2000:44) von Betzavta. Für die Analyse des Politischen in Betzavta steht daher eine Analyse der Reflexion im Zentrum dieser Unters- chung.

Dies umfasst nicht eine Aufarbeitung der mit der Reflexion intendierten Ziele, im Sinne erwünschter Lerneffekte der Teilnehmenden – welche mit einer empirischen Analyse betrach- tet werden könnte –, sondern diejenige der Grundstruktur der Reflexionsfragen. In der Refle-

---

<sup>184</sup> Das internationale Trainingsprogramm von Wolff-Jontofsohn folgt hier einer anderen Struktur. Es umfasst weitere Themenbereiche, wie etwa Nationalismus und das Gewaltmonopol des Staates (vgl. Wolff-Jontofsohn 2005:2).

<sup>185</sup> Jedes Themengebiet umfasst zwei bis drei Übungseinheiten von ein- bis zweieinhalb Stunden.

xion wird das Spielverhalten der Teilnehmenden und der gruppenspezifische Prozess rekonstruiert und thematisiert. Diese wird von der Moderation aktiv geleitet, welche während der Übungsphase im Hintergrund bleibt und nicht in das Spielgeschehen eingreift, sondern – in einer Ecke sitzend – den Übungsverlauf notiert. Die Fragen bestimmen letztlich die Antworten der Teilnehmenden mit, sie zeigen den eigentlichen Untersuchungsgegenstand von Betzavta und sind daher von besonderem Interesse. Die Ausgangsfrage zur Herausstellung des Politischen bei Betzavta lautet daher: *Was genau untersuchen die Fragen der Reflexion in Betzavta?*

Die Übung „Die Notwendigkeit eines Vertrages“ soll hierzu als Beispiel dienen und zunächst skizziert werden:

In einem Stuhlkreis sitzend, erhalten alle Teilnehmenden zur Vorbereitung eine große Karteikarte auf welche sie ihren Namen verzeichnen. Die Moderation<sup>186</sup> verkündet anschließend die Spielaufgabe und zieht sich zurück. Folgende Aufgabe muss die Gruppe bewältigen:

„Wo 20 Minuten nach Beginn der Übung die meisten Karten sind, darf eine Regel verkündet werden, die unter bestimmten Voraussetzungen für den weiteren Verlauf der Übung für alle Personen in diesem Raum verpflichtend ist.“ (Üb:40)<sup>187</sup>

Nach zwanzig Minuten bricht die Moderation die aktive Übungsphase ab und leitet die Reflexion an.

Um eine Vorstellung der ersten Phase zu ermöglichen, sollen an dieser Stelle einige – von unbestimmt vielen – Szenarien skizziert werden.<sup>188</sup> Mögliche Dynamiken des „Karten-Erwerbens“ beziehungsweise des „Karten-Abgebens“ sind:

(a) Auf Grund langwieriger Diskussionen ohne klares Endergebnis einer Regel behalten die Teilnehmenden ihre Karte selbst. (b) Unmittelbar von Beginn an – ohne Absicherungen über Regelvorstellungen – werden Stimmkarten an andere abgegeben. (c) Desinteresse<sup>189</sup> angesichts der Entscheidung über die Verteilung der Karten veranlasst die Teilnehmenden ihre „Stimmen“ auf den Boden abzulegen. (d) Die Frage nach dem Besitz der Entscheidungsmacht wird zu Beginn als nichtig gesehen und aufgeschoben, bricht in letzter Sekunde jedoch in ein „Chaos“ aus, da die Teilnehmenden letztlich doch mitentscheiden wollen. (e) Die Teilnehmenden besprechen eine Regel und wählen eine Vertrauensperson.

Mögliche Ausgangsszenarien sind (vgl. Üb:37-38):

„Akzeptanz“: Eine Person bekommt unter scheinbarem Einverständnis der Teilnehmenden alle Karten und verkündet eine zuvor in der Gruppe vereinbarte Regel (vgl. Üb:37).

„Boycott“: eine/-r ist oder einige sind im Besitz der meisten Karten, andere Teilnehmende sprechen sich jedoch direkt gegen die Regel aus und weigern sich diese einzuhalten.

---

<sup>186</sup> Diese besteht in der Regel aus zwei Trainer/-innen.

<sup>187</sup> Zwar folgt in der Übungsanleitung noch der Nachsatz „Die Regel muss innerhalb dieses Raumes umsetzbar sein, und sie darf die anschließende Auswertung nicht verhindern.“ (Üb:40), doch wurde in der Ausbildung darauf hingewiesen, dass dies nicht im eigentlichen Sinne Betzavtas sei, sondern eine übervorsichtige „typisch deutsche“ Präventionsregel darstelle, welche letztlich von einer negativen Grunderwartung gegenüber dem Umgang der Gruppe mit Regelfreiheit zeuge. Der Sinn Betzavtas ist jedoch gerade mit diesem Raum – dem scheinbar regelfreien – zu spielen, um auf diese Weise die Gruppe zum eigenständigen Agieren anregen zu können, und gerade nicht durch ein Zuviel an Regeln in ihrer Aktivität einzuschränken.

<sup>188</sup> Diese ergeben sich zum einen anhand der beschriebenen Szenarien im Betzavta-Ordner (vgl. Üb: 38-39), zum anderen aus eigenen Erfahrungen.

<sup>189</sup> Im Sinne von „Mir ist egal was mit meiner Karte passiert.“

„Patt“: es bleibt unentschieden auf Grund der gleichmäßigen Verteilung von Karten bei zwei bzw. mehreren Gruppen.

„Enthaltung“: eine Person oder Gruppe erhält die meisten Karten, weigert sich jedoch eine für alle verbindliche Regel aufzustellen (vgl. Üb:37-38).

„Karten in der Mitte“: niemand beansprucht (scheinbar) die Entscheidungsmacht, sondern alle geben ihre Karte ab, indem sie sie in der Mitte des Kreises ablegen.<sup>190</sup>

„Die Notwendigkeit eines Vertrages“<sup>191</sup> stellt eine klassische Betzavta-Übung dar, in der die Teilnehmenden in der ersten Phase als Akteure auftreten und in der direkt anschließenden Reflexion den jeweiligen Übungsablauf zurückverfolgen.

Die Einstiegsfrage der Reflexionsrunde jeder klassischen Betzavta-Übung greift die momentane Gefühlslage der Teilnehmenden auf. In Form eines „Blitzlichts“ berichten alle Teilnehmenden über ihre Zufriedenheit und Unzufriedenheit mit Blick auf das Gruppenergebnis: „*Wie geht es Ihnen jetzt? Sind Sie mit der Regel einverstanden?*“ (vgl. Üb:40)

Auf den ersten Blick erscheint diese Frage als ein allgemeines „Muss“ jeder gruppendynamischen Phase, um etwa „Emotionen entladen [und] Spannung herausnehmen“ (Üb: 40-1) zu können. Doch unterscheidet sich die Reflexion in Betzavta von allgemeinen Auswertungsrunden, wie etwa Diskussions- und Podiumsrunden mit zuvor festgelegten Positionen.

Zum „Blitzlicht“ werden alle Teilnehmenden gleichzeitig aufgefordert, mittels Ampelkarten<sup>192</sup> ihre Beurteilung des Gruppenergebnisses für alle sichtbar, dass heißt vor sich auf dem Boden, zu visualisieren (vgl. Wiemeyer/Wenzel 2006:1).<sup>193</sup> Diese Methode forciert das Wahrnehmen des Gruppenprozesses in seiner Kontroversität und Komplexität auf zwei Ebenen.

Zum einen auf der Ebene des Einzelnen. Die Ampelkarten ermöglichen, dass jede/-r Teilnehmende auch „gemischte Gefühle“ darstellen kann, indem dem die Papierkreise als sich zu bestimmten Anteilen überschneidende Einheit angeordnet werden können. Teilnehmende können ihr Befinden angesichts des Übungsablaufes etwa als 30% Grün und 70% Rot, oder mit einem 100% aller drei Farben darstellen. Der eine Effekt dieser Methode ist, dass der Standpunkt Einzelner in seiner Ambivalenz „sichtbar“ werden kann.

---

<sup>190</sup> Der letzte Fall kann zugespitzt werden, indem der Platz auf dem Kartenhaufen seitens der Moderation eingenommen wird und eine Regel verkündet wird. Das Konzept Betzavtas ist es, dass die Trainer/-innen stets mit zur Gruppe gezählt werden und erlaubt daher diese Aktion, was für die Teilnehmenden in der Regel überraschend ist.

<sup>191</sup> Der den Sinn der Übung bereits preisgebende Titel wird den Teilnehmenden nicht genannt. Diese Übung ist daher auch unter dem Namen „Kartenabfrage“ (vgl. Wiemeyer 2006a) oder auch „Karten sammeln“ bekannt.

<sup>192</sup> Ampelkarten bestehen aus den Farben Rot, Gelb und Grün. In der Regel gilt Rot als „Unzufrieden“ und Grün als „Zufrieden“.

<sup>193</sup> In Übungen, die nicht im Stuhlkreis stattfinden, wird hierfür eine „klare Positionierung aller im Raum“ (Wiemeyer/Wenzel 2006:1) miteingebunden.

Der zweite zentrale Effekt hierbei ist, dass das Gruppenergebnis differenziert dargestellt wird und automatisch – eben über das visuelle Wahrnehmen unterschiedlicher Farbanordnungen – vermeintliche Gruppeneinheiten dekonstruiert werden.

Das spezielle Charakteristikum dieser Methode ist, dass es zunächst auf das Medium der Sprache verzichtet. Das Einfangen persönlicher Urteile wird grundlegend erleichtert, da es ritualisiert und „entpersonalisiert“ von staten geht, in dem Sinne, dass es Einzelne aus der Gruppe nicht direkt hervorhebt. So verlangen die Ampelkarten zum Beispiel nicht, die Überwindung eines Einzelnen seine Stimme gegen eine vermeintliche Mehrheit erheben zu müssen – es genügt ein Bruchteil mehr an „Rot“. Dies ist von besonderem Vorteil, da, meines Erachtens, ein rein verbaler Einstieg tendenziell die Authentizität der Beurteilungen seitens der Gruppenmitglieder hemmt. Sprache, als konventionell strukturiertes Medium wird eher von Anpassungsdruck begleitet, als künstlerische Methoden. Künstlerische Methoden vermögen nicht zuletzt, eine unbewusst genutzte Ausdrucksmöglichkeit anzubieten.

Zum ersten Schritt der Reflexion lässt sich festhalten: die Methode des Blitzlichts mittels Ampelkarten im Konzept Betzavta ermöglicht es die Beurteilung der Teilnehmenden angesichts des Gruppenergebnisses auf eine Art und Weise einzufangen, dass eigene Ambivalenzen und die anderer angesichts eingenommener Standpunkte sichtbar werden können, wie auch, dass die Gruppe als homogene Einheit dekonstruiert und somit differenziert wahrgenommen werden kann.<sup>194</sup>

Letztlich bildet das Blitzlicht die Brücke für einen gemeinsamen – da für alle gleichzeitig sichtbaren – und differenzierten Rückblick auf den jeweiligen Prozess des Ergebnisses, der in dem zweiten Schritt der Reflexion bewusst genutzt wird. Das „Farbenspektrum“ der Gruppe bietet für die Moderation die Möglichkeit, Kontroversen und Komplexitäten des jeweiligen Entscheidungsprozesses herauszustellen.<sup>195</sup>

An die Frage nach dem Ergebnis schließt die Frage nach dem Prozess an, im Sinne eines *Was hast du für das Ergebnis getan?* Erst mit diesem zweiten Schritt, mit dem die Rückkopplung des Ergebnisses an den Übungsablauf fokussiert wird, stellt die Moderation spannungsaufladende Fragen, die sich direkt an einzelne Teilnehmende richten: *Warum wolltest du die Karten in die Mitte legen? Warum hast Du deine Karte behalten? Was ist mit deinem Vorschlag passiert? Was hat dich gehindert, das weiter zu verfolgen? Wann gab es eine Verständigung über die Karten? Wer genau hat das entschieden?* (vgl. Wiemeyer 2006a).

---

<sup>194</sup> Schlicher/Sommer sehen hierin die Verankerung der jüdischen Streitkultur (vgl. Schlicher-Sommer 2000:44).

<sup>195</sup> Das Visualisieren der einzelnen Standpunkte hat hier weiterhin eine zentrale Funktion, da die auf dem Boden liegenden Ampelkarten jederzeit verändert werden dürfen.

Die Beziehung zwischen Prozess und Ergebnis wird genau beleuchtet. Während Gabriele Wiemeyer diese als zentrales Stück der Reflexion hervorhebt, das „Verhältnis von Ergebnis und Prozess“ (vgl. Wiemeyer 2006a), sprechen die Autor/-innen des Betzavta-Programms Ulrich, Henschel und Oswald (vgl. Üb:40-1) dagegen nur von der Verdeutlichung des Prozesses. In Gabriele Wiemeyers Ansatz dagegen wird deutlich, dass Prozess und Ergebnis in ihrer Gegenüberstellung betrachtet werden. Es sei festgehalten, dass sowohl aus dem Übungsprogramm (vgl. Üb), wie auch aus den Fortbildungsmaterialien von Gabriele Wiemeyers hervorgeht, dass sich die Reflexion von Betzavta in eine Ergebnis- und eine Prozessebene strukturiert, die ermöglicht, den Teilnehmenden Fragen zur Entscheidungsdynamik zu stellen.

Als Abschluß der Reflexionsrunde dient die Frage nach der Übertragung des Erlebten auf gesellschaftliche Zusammenhänge, diese nimmt jedoch in der bisherigen Umsetzung keine zentrale Stellung ein (vgl. Üb).

*Was bindet der Leitfaden für die Reflexion von Betzavta ein, was bleibt aus?* Wie aus den Fragen hervorgeht, fokussiert die zur Rekonstruktion des Entscheidungsprozesses verwendete Perspektive das konkrete Verhalten einzelner in der Dynamik mit anderen Teilnehmenden, bleibt demnach auf rein gruppendynamischer Ebene. An dieser Stelle möchte ich einen Kritikpunkt von Guido Monreal, der das Betzavta-Konzept in erster Linie in seiner deutschen „Adaption“ untersuchte, aufgreifen: seine These ist, dass Betzavta auf Grund der „Verkürzung des Politischen auf zwischenmenschliches, individuelles Handeln“ (Monreal 2002:77) in seiner Konzeption „vorpolitisch“ (Monreal 2002:81) bleibe. Ich stimme dieser These insofern zu, als dass meines Erachtens die Reflexion bei Betzavta auf Grund der Überbetonung des aktiv handelnden Individuums zwar die Verantwortung jedes Einzelnen betont, jedoch zwei weitere für den Entscheidungsprozess wesentlichen Aspekte außer Acht lässt. Zum einen wird das Individuum nicht als gesellschaftlich definiert betrachtet. Zum anderen wird die in jeder klassischen Betzavta-Übung gegebenen Anfangsstruktur, im Sinne der von der Moderation bestimmten Ausgangssituation nicht auf ihre Architektur hin beleuchtet. Diese Punkte sollen im folgenden Zwischenfazit der „Betrachtung des Politischen aus zwei Perspektiven“ mit aufgenommen werden und durch die politische Philosophie von Chantal Mouffe konstruktiv erweitert werden.

### **3.1.3 Zwischenfazit: Die Beleuchtung des Politischen**

Folgende Fragen sollen mit Blick auf die Gegenüberstellung der Konzeption des Politischen von Chantal Mouffes Demokratietheorie und dem politischen Bildungskonzept Betzavta betrachtet werden:

- Welchen Sinngehalt trägt jeweils die Bezeichnung „politisch“? Können die Bedeutungen gleichgesetzt oder teilweise verglichen werden oder bieten sie kontroverse Interpretationen ein und desselben Begriffs?
- Welche Schwerpunktsetzungen ergeben sich aus der Konzeption des „Politischen“?
- Welche Unterschiede im Sinne gegenseitiger Bereicherungen können festgestellt werden?

Die Antworten seien in folgende Aspekte zusammengefasst:

#### (A) Zwei Analyseebenen als ermöglichende Perspektive das „Politische“ zu betrachten

In beiden Ansätzen zeigt sich eine grundlegende strukturelle Trennung zwischen dem „Ergebnishaften“ und dem „Prozesshaften“. Für Chantal Mouffe befindet sich das Politische auf ontologischer Ebene und legt der Politik, beziehungsweise der „gegebenen Ordnung“, ihre Konflikthaftigkeit auf. Für Betzavta geht es in der Reflexion darum das Ergebnis der Gruppenübung mit dem Rückblick auf den Prozess zu beleuchten. Ziel dieser Perspektivenstruktur ist es, das „Politische“ hinter den Entscheidungsprozessen wieder hervorzuholen.

Für die Teilnehmenden in Betzavta wird eine Rekonstruktion und ein Hinterfragen des Entscheidungsprozesses ermöglicht, Chantal Mouffe dagegen dekonstruiert die *eine* Gesellschaftsordnung als eine von vielen. Die Betrachtung des Politischen erlaubt eine Re- beziehungsweise Dekonstruktion des Bestehenden und macht zugleich auf die prinzipielle Unentscheidbarkeit aufmerksam.<sup>196</sup> Politik wird somit erkennbar als Artikulation zwischen dem „Aktualen und dem Möglichen“ (Dyrberg 1998:25).

#### (B) Was betrachtet die Perspektive des Politischen?

Wie genau wird das Politische erfragt? Zwar nennt Chantal Mouffe hierauf keine expliziten Antworten, doch gibt Urs Stäheli hierfür einen entscheidenden Hinweis. Im Anschluss an die Hegemonie- beziehungsweise Diskurstheorie, gilt zur Betrachtung des Politischen folgende Richtlinie:

Nicht das Wesen des Sozialen steht im Vordergrund, sondern Wie-Fragen werden von zentraler Bedeutung: Wie wird das Soziale über Sinnprozesse hergestellt? Welche Sinntechniken werden verwendet? Und wie wird mit Sinnzusammenbrüchen umgegangen? (Stäheli 2000:35)<sup>197</sup>

Das „Wie“ des Herstellungsprozesses von Sinn und Objektivität soll die Perspektive des Politischen ermöglichen, als Grundlage einer Dekonstruktion hegemonialer Verhältnisse.

In Betzavta können die zur Betrachtung des Politischen notwendigen „Wie-Fragen“ in der Fragemethodik der Reflexion bereits als umgesetzt erkannt werden. Die Betzavta-Moderation

---

<sup>196</sup> Vgl. dazu Dyrberg 1998:31.

<sup>197</sup> Hervorhebung von der Verfasserin.

gibt keine Antworten in Form von Beurteilungen des Gruppenprozesses oder kausalen Letztbegründungen. Die Reflexionsfragen beleuchten die Wege, die zu dem entsprechenden Gruppenergebnis führten. Doch lässt Betzavta – im Gegensatz zu Chantal Mouffe – auf Grund einer Überbetonung des Subjekts die Rolle der Kontingenz in jeder Entscheidung aus. Hierauf wird im Folgenden eingegangen werden (C).

### (C) Die Betrachtung des Politischen auf rein gruppensdynamischer Ebene

Die Betrachtung des „Politischen“ als Sinnerzeugung bei Betzavta ist verkürzt, da sie auf rein gruppensdynamischer Ebene bleibt. Die Reflexion der „Rolle“ der Teilnehmenden als gesellschaftlich definierte Subjekte, wird zugunsten einer Betonung der Verantwortung jedes Einzelnen ausgelassen. Mit Orientierung an der Konzeption des Politischen nach Chantal Mouffe ergeben sich folgende Möglichkeiten für die Reflexion:

Die Einbindung gesellschaftlicher „Wir-Positionen“ der Teilnehmenden:

- Welche „Wir“-Positionen nehmen die Teilnehmenden außerhalb des Seminarrahmens in den jeweiligen gesellschaftlichen Kontexten ein? Ergeben sich hieraus „Wir/Sie“-Positionen in der Gruppe der Teilnehmenden? Sind sie von Relevanz?
- Welche Normen fungieren für die Gestaltung der Übungsphase als handlungsleitend?

Wenn diese Aspekte mit eingebunden werden, könnte auf diese Weise die Kontingenz einer Entscheidung erfahrbar gemacht werden. Zum zweiten wird die zu Anfang gegebene Ausgangssituation der Übung nicht auf ihre Architektur hin beleuchtet. Diese jedoch beeinflusst den Übungsverlauf. Um diese angemessen mit einzubinden, könnten folgende Fragen an die Teilnehmenden gestellt werden:

- Wie genau war die Anfangssituation der Übung strukturiert?
- Was hat diese deiner Meinung nach von Beginn an ausgeschlossen?
- Wer sieht dies anders?

Um die Entscheidungsdynamik angemessen zu betrachten, könnte dementsprechend eine Dekonstruktion der Anfangssituation integriert werden. Dies ist nicht in einem deterministischen Sinne zu verstehen, sondern könnte dafür sensibilisieren, welche Kontexte bestimmte Dynamiken begünstigen oder eher unwahrscheinlich machen.

Die für die Konzeption des Politischen zentralen Aspekte von Entscheidung, Struktur und Subjekt<sup>198</sup> könnten durch diese zwei Erweiterungen in ihrer Kontingenz erfahrbarer gemacht werden. Bei einer rein gruppensdynamischen Betrachtung von Entscheidungsprozessen dage-

---

<sup>198</sup> Vgl. Dyrberg 1998:25.

gen, zeigt sich der Aspekt der Kontingenz jeder Entscheidung zugunsten einer Überbetonung des Individuums als vernachlässigt. Die von Guido Monreal angesichts des rein gruppendynamischen Ansatzes von Betzavta zu Recht geäußerte Kritik: „Demokratie ist mehr als eine Lebensform“ (Monreal 2002:81) könnte auf diese Weise berücksichtigt werden.

#### (D) Erste erkennbare Schwerpunktsetzungen

Auffallend ist, dass sowohl die Wie-Fragen der Reflexion in Betzavta, wie auch das Konzept der „Hegemonie als Theorie der Entscheidungen“ (Moebius 2003:201) von Chantal Mouffe die Verantwortung des Subjekts unterstreichen (vgl. DPX:81-84). In diesem Kontext betonen beide den Moment der Kreativität.

Während für Mouffe „der Moment des Politischen der Moment der Kreativität ist, d. h. der Instituierung von Gesellschaft“ (Dyrberg 1989:25), fordert Betzavta die Teilnehmenden heraus sich nicht mit dem einen Ergebnis zufrieden zu geben. Beide Ansätze lassen angesichts der Rolle des Subjekts affektive Dimensionen nicht außer Acht. Während der Reflexionsleitfaden von Betzavta Schlüsselbegriffe wie „Macht, Lust, Spaß“ (vgl. Üb:34-I) aufnimmt, betont Mouffe die Relevanz der affektiven Dimension in der Politik.

Die hier unter dem letzten Punkt des Zwischenfazits zusammengefassten Schwerpunktsetzungen sind nicht als vollständige Übereinstimmungen zu verstehen. Sowohl Betzavta als auch der Ansatz von Chantal Mouffe reduzieren das Subjekt nicht auf einen rationalen Agenten, noch sehen sie ihn als völlig fremdbestimmt an.

## 3.2 Die normative Demokratie zwischen Ethik und Dilemmaerfahrung

Während Betzavta ein normatives Bildungskonzept darstellt, das sich an dem Leitsatz „das gleiche Recht aller auf Freiheit“ orientiert, ist auch das agonale Demokratiemodell von Chantal Mouffe als „normativer“ Theorieansatz zu verstehen.<sup>199</sup> Im Folgenden soll untersucht werden, welche Werte die jeweiligen Auffassungen von Demokratie umkreisen. Im Gegensatz zu der „Sichtbarkeit des Politischen“ in der Demokratietheorie von Mouffe, erscheint die Ethik ihres Ansatzes erst auf den zweiten Blick – während Betzavta bereits anhand der Entstehungsgeschichte des Adam-Institutes eindeutig das Postulat von Toleranz gegenüber Anderen fordert. Zunächst wird die „Agonistische Konfrontation“ – das Herzstück des Demokratiemodells von Chantal Mouffe – dargestellt. Daraufhin wird die für das Betzavtakonzept zentrale Methode der „Dilemmaerfahrung“ erläutert. Die jeweiligen Entwürfe für eine demokratische Ethik sollen abschließend in dem Zwischenfazit verglichen werden.

### 3.2.1 Die Agonistische Konfrontation in ihrer ethischen Dimension

Das traditionelle Verständnis von Demokratie als „Abwesenheit von Macht“, ist von dem Ausgangspunkt der politischen Anthropologie, die im vorangegangenen Kapitel dargelegt wurde, nicht mehr denkbar. Ein von Antagonismen durchkreuztes soziales Feld und die „Unmöglichkeit von Gesellschaft“ als ontologisch gegebene Hindernisse anzuerkennen, bilden das Moment einer Verschiebung des Verhältnisses von Demokratie und Macht. Machtdimensionen sind der menschlichen Sozialität inhärent und bilden ihr konstitutives Element. Gesellschaft erscheint als ein *Versuch* (relativ-) totalitärer Schließung auf dem Boden der Unentscheidbarkeit. Durch ihre Abhängigkeit der Schaffung eines konstitutiven Äußeren – und dessen doppelter Qualität – bleibt sie *eine* von unbegrenzt vielen temporären Machtstabilisierungen. Jede Gesellschaftsordnung wird als politisch enthüllt und ist somit anfechtbar.

Mit dieser Bedeutungsverschiebung geht eine zweite einher: „[P]olitische Praxis besteht in einer demokratischen Gesellschaft nicht darin, die Rechte prä-konstituierter Identitäten zu verteidigen, sondern vielmehr jene Identitäten selbst in einem prekären und jederzeit anfechtbaren Terrain zu konstituieren.“ (vgl. HegSo: 25f)

Demokratische Öffentlichkeit, will sie ihr System erhalten, muss den sozialen Akteuren eine Vielfalt von politischen Identifikationen anbieten und die affektive Dimension eröffnen.

---

<sup>199</sup> Zu Kritik an der Unterteilung zwischen normativ und empirisch (vgl. Brodocz/Schaal 1999:10), wie in 2.1.1 bereits aufgegriffen.

Doch was bildet die Basis des von Chantal Mouffe konzipierten Modells einer agonalen Demokratie<sup>200</sup> – wenn sie lediglich auf den zwei Grundbedingungen fußt, der Notwendigkeit des Politischen und der Unmöglichkeit einer Welt ohne Antagonismen (vgl. RoP:4)? Genügt es dem Politischen ein Primat<sup>201</sup> zu erteilen? Die politische Anthropologie wirft folgende Fragen auf: *Wie sieht die Gesellschaft einer agonalen Demokratie aus? Auf was gründet sie und was verbindet ihre Mitglieder?*

### 3.2.1.1 Der „rauhe Boden“ als Basis agonaler Demokratie

What is a ‘good society’? Is it a society pacified and harmonious where basic disagreements have been overcome and where an overlapping consensus has been established about a single interpretation of common values? Or is it a society with a vibrant public sphere where many conflicting views can be expressed and where there is the possibility to choose among legitimate alternative projects?

*Chantal Mouffe (Edu:42)*

John Rawls gründet seine Gesellschaft anhand seines Modells eines „Schleier des Unwissens“<sup>202</sup> auf einem fiktiven Boden und verzichtet von vornherein auf die Schaffung einer gemeinsamen Basis – ähnlich der „Pseudokollektivität“ (Marchart 2005:17) der Multitude von Antonio Negri und Michael Hardt (vgl. Hardt/Negri 2004).<sup>203</sup> Mouffe dagegen scheint in sozialistisch-gramscianischer Traditionslinie einen *gemeinsamen* Boden einzufordern – doch orientiert sie sich hierfür an Wittgensteins Kritik:

Je genauer wir die tatsächliche Sprache betrachten, desto stärker wird der Widerstreit zwischen ihr und unserer Forderung. (Die Kristallreinheit der Logik hatte sich mir ja nicht *ergeben*; sondern sie war eine Forderung.) Der Widerstreit wird unerträglich; die Forderung droht nun, zu etwas Leerer zu werden. – Wir sind aufs Glatteis geraten, wo die Reibung fehlt, also die Bedingungen in gewissem Sinne nicht ideal sind, aber wir eben deshalb auch nicht gehen können. Wir wollen gehen; dann brauchen wir die *Reibung*. Zurück auf den rauhen Boden! (Wittgenstein 1988a:297n.107)<sup>204</sup>

Die „Forderung“ könnte sich folgendermaßen formulieren lassen: Rawls suggeriert durch den Sozialvertrag die Verwirklichung eines quasi-idealen Gesellschaftszustandes. Dahinter steht das Postulat an die Möglichkeit eines rationalen „übergreifenden Konsenses“, der mittels einer Konzeption von Gerechtigkeit erfüllt werden kann.<sup>205</sup>

---

<sup>200</sup> Nicht zu verwechseln mit den Ausarbeitungen weiterer „agonistischer Theoretiker/-innen“, wie etwa Benny Honig und William Connolly. Mouffe grenzt sich von diesen eindeutig ab, da sie der Tradition Nietzsches und Hannah Arendt folgend, dazu tendieren Ethik mit Politik gleichzusetzen, und so zwangsläufig die wahrhaftige Anerkennung des Antagonistischen vermeiden würden.

<sup>201</sup> Vgl. zu ähnlichen Theorieansätzen den Sammelband Flügel/Heil/Hetzel 2004.

<sup>202</sup> Vgl. dazu vor allem Rawls 2003b:38-43, 139-144.

<sup>203</sup> Oliver Marchart sieht den Ansatz von Negri/Hardt vom „Phantasma des Markt-Individualismus“ gezeichnet, welches diesen unfähig macht, die für Politik konstitutive Rolle kollektiver Identitäten zu erfassen (vgl. Marchart 2003:206).

<sup>204</sup> Mouffe greift in ihren Werken auszugsweise auf dieses Zitat von Wittgenstein zurück, wie insbesondere den abschließenden Imperativ (vgl. dazu DPX:100).

<sup>205</sup> Rawls spricht angesichts des Sozialvertrag von einem „overlapping consensus“ rationaler Agenten (vgl. vor allem Rawls 2003b:63-72).

Die essenziell *politische* Frage des Entscheidens über die Rationalität der Beteiligten, beziehungsweise der Nicht-Beteiligten, des vorgeschlagenen Sozialvertrags scheint in dieser optimistischen Skizze ausgelassen werden zu können. Das Gute und Rationale scheint in seiner Reinheit in die Tat umgesetzt zu sein. Ein rationaler Konsens scheint unanfechtbar, sein Entscheidungsprozess als „glatt“ gelaufen.<sup>206</sup>

Mouffe behauptet die „Unmöglichkeit“<sup>207</sup> solch eines Konsenses, da er sich rein auf dem „glatten, unsicheren Terrain, das das Feld der Repräsentation bildet“ (HegSo:158)<sup>208</sup> bewegt. Der Ansatz von John Rawls negiert die, laut Mouffe, mit jedem Konsens einhergehende Exklusion. In diesem Aspekt liegt die verheerende Problematik solch einer idealisierenden Konzipierung für eine pluralistische Gesellschaftsordnung. Neben der aus psychoanalytischer Sicht nicht haltbaren Trennung zwischen rational und irrational, liege der Effekt dieser Unterscheidung darin, dass das „Äußere“ eines solchen Konsenses *automatisch* zum Irrationalen wird.<sup>209</sup> An dieser Stelle bezieht sich Chantal Mouffe auf die Kritik von Stanley Cavell an der Rawls'schen Gerechtigkeitsstheorie:

But what if there is a cry of justice that expresses a sense not of having *lost* out in an unequal yet fair struggle, but of having from the start been *left* out. Is such an intuition false to the myth of the original contract? (Cavell 1990:xxxviii)<sup>210 211</sup>

Essenzialistische Terminologien scheinen die Dimension der Unentscheidbarkeit und die Konflikthaftigkeit ihrer Überwindung, ergo den Moment der Entscheidung, der festlegt wer zu dem „Wir“ gehört und wer nicht, aufzuheben. Das eigentlich Politische bleibt verborgen. Den „blinden Fleck des Liberalismus“, seine Verkennung des Politischen im Bild einer von Gewalt und Feindseligkeiten losgelösten Politik rationaler Agenten, entlarvt Mouffe als „konstitutive Leerstelle“, die es ermöglicht die mit jedem Konsens einhergehenden „Exklusionsformen“

---

<sup>206</sup> Ein Beispiel aus dem Werk *Happy Slaves* von Don Herzog entnommen verdeutlicht Mouffes Kritikpunkt: Aus Mitleid fordern „Westler“ einen Sklaven auf, sich den „fiktiven Urzustand“ bei Rawls vorzustellen, um ihn nach seiner Wahl zu fragen: „Well, then, we appeal, what if you chose from Rawls's original position?“ „I'd choose freedom,“ he responds instantly. „I'd have to. So what? Rawls is relying in commitment to a set of core intuitions that I don't share.“ (Herzog 1989:xif.) Der Sklave fährt fort: „Do you want me to improve my life or disappear?“ (Herzog 1989:xii) Die Konsensfähigkeit eines Sozialvertrages geht mit der Frage einher, für wen dieser konsensfähig ist. Ein weiteres Zitat drückt die Unmöglichkeit eines solchen fiktiven Urzustandes aus, wenn die von Don Herzog imaginierte Figur eines Sklaven sagt: „There's no neutral vantage point from which I can evaluate freedom and (...) no embodied self hovering over all my experiences. I am rooted in my particular history, and those years at the plantation partly constituted my identity.“ (Herzog 1989:xi)

<sup>207</sup> Vgl. DPX<sup>d</sup>:47, 105.

<sup>208</sup> Die Herausgeber des Buches machen darauf aufmerksam, dass dieser Satz in der englischen Ausgabe fehlt.

<sup>209</sup> Vgl. „Wer diese optimistische Anschauung in Frage stellte, wurde automatisch als Feind der Demokratie angesehen.“ (ÜP:9)

<sup>210</sup> Stanley Cavell greift in seiner Kritik auf *Nora oder ein Puppenheim* zurück (vgl. Ibsen 2005[1879]).

<sup>211</sup> Mouffe ändert dieses Zitat bewusst oder unbewusst leicht ab, indem sie den letzten Satz auslässt, doch mit dessen Fragezeichen den ersten Satz beendet (vgl. DePra:31).

hinter dem „Schleier von Moral und Rationalität“ zu verbergen (DPX:106). Der Entscheidungsprozess wirkt automatisiert und somit entpolitisiert.

Letztlich verhindert dies eine Konfrontation verschiedener hegemonialer Projekte, da eine konsensorientierte politische Öffentlichkeit keinen Raum für Kritik lässt. Der „post-political *Zeitgeist*“ (OP:1) der Gegenwart – so Mouffe – führe dazu, dass die Dimension des Antagonismus nicht *politisch*, sondern in moralischen, wie auch in ökonomischen und juristischen „Registern“ ausgetragen werde (vgl. ÜP:11-12). Dies erzeuge entpolitisierende und dadurch entdemokratisierende Effekte. Sobald die „We/They-Discrimination“ auf einen als logisch konstruierten Hauptwiderspruch zurückgeführt wird – werde suggeriert, dass die Dimension des Antagonismus tilgbar sei, wenn sich nur das „Gute“ als „rational treatment“ (Hab:94) durchzusetzen vermag.<sup>212</sup> Letztlich bedinge eine rationalistische Argumentationslogik, dass die Wir-Sie-Konfrontation als Kampf zwischen „richtig“ und „falsch“, „Gut und Böse“ (vgl. ÜP:12) ausgetragen werde, mit dem Ergebnis, dass „der Gegenspieler nur als zu vernichtender Feind wahrgenommen werden“ (ÜP:12) kann:

Wenn das Gegenüber nicht in politischen, sondern in moralischen Begriffen definiert wird, kann es nicht als Gegner verstanden werden, sondern nur als Feind. Mit den „bösen Anderen“ ist keine agonistische Debatte möglich, sie müssen ausradiert werden. (FaÖ:109)

Mit Hinweis auf die problematischen Folgen dieser Politik<sup>213</sup> – welche bereits in 2.1.1. erläutert wurden – fordert sie, dass in Politik und Theorie ein neuer Umgang mit Exklusionsformen verankert werden muss. Hierbei gilt es herauszufinden,

wie ein Verhältnis zwischen Identität und Andersheit so hergestellt werden kann, daß die stets drohende, da dem Identität-Differenz-Bezug inhärente Gefahr der Ausschließung entschärft wird. (FaÖ:470)

Dies wird zum Hauptproblem einer demokratischen pluralistischen Politik (vgl. Fem:15). Feststeht, dass der Ausschluss weder in essenzialistischen Terminologien mit dem Wesen des Anderen, noch mittels eines einfachen Widerspruches „logisch“ begründet werden darf. Das Politische als Dimension verhalte sich weder „logisch“, noch lasse diese sich auf ein Wesen reduzieren:

---

<sup>212</sup> Auch an dieser Stelle greift Mouffe auf das Schmittsche Konzept des Politischen zurück: „Ein Krieg braucht weder etwas Frommes, noch etwas moralisch Gutes, noch etwas Rentables zu sein (...) Diese einfache Erkenntnis wird meistens dadurch verwirrt, dass religiöse, moralische und andere Gegensätze sich zu politischen Gegensätzen steigern und die entscheidende Kampfgruppierung nach Freund und Feind herbeiführen können.“ (Schmitt 1963:36) „Dagegen wäre ein aus „rein“ religiösen, „rein“ moralischen, „rein“ juristischen oder „rein“ ökonomischen Motiven geführter Krieg sinnwidrig.“ (Schmitt 1963:36)

<sup>213</sup> Mouffes Ansatz zielt explizit nicht daraufhin Vertreter/-innen konsensusorientierter und liberaler Demokratie-Modelle „vom „wahren“ Verständnis des „Politischen““ (ÜP:10) anhand ihrer politischen Anthropologie zu überzeugen. Vielmehr konzentriert sie sich darauf, die verheerenden Folgen dieser Politik hervorzuheben. In ihrem vierten Kapitel von *On the political* geht sie hierzu auf aktuelle Problematiken nationaler und internationaler Politik ein und stellt einen Zusammenhang zu Phänomenen des Terrorismus und Nationalismus her (vgl. ÜP:100-109, OP:64-89).

Im Fall des Antagonismus stehen wir jedoch vor einer anderen Situation: Die Präsenz des `Anderen` hindert mich daran, gänzlich Ich selbst zu sein. Das Verhältnis entsteht nicht aus vollen Totalitäten, sondern aus der Unmöglichkeit ihrer Konstitution. Die Präsenz des Anderen ist keine logische Unmöglichkeit: es existiert ja; (HegSo:164)

Gesellschaft dagegen existiert nicht. Würde sie existieren, ergo eine universelle identitäre Einheit bilden, gäbe es keinen Grund mehr für deliberative Verfahren (vgl. DPX:100). Agonistische Politik dagegen, erkennt ihre Aufgabe in der „Betonung irreduzibler Alterität, die zugleich eine Bedingung der Möglichkeit und eine Bedingung der Unmöglichkeit jeder Gesellschaft repräsentiert“ (DPX:46). Auf diese Weise soll „die in demokratischen Gesellschaften immer existierende Verführung, deren Grenzen zu naturalisieren und ihre Identitäten zu essentialisieren“ (DPX:106) minimiert werden. Bestehende Grenzziehungen zwischen „Wir“ und „Sie“ und ihnen eingeschriebene Unterdrückungsverhältnisse müssen hinterfragt und angefochten werden dürfen. Hier wird deutlich, dass Chantal Mouffe unter Pluralismus eine „spezifische Form, menschliche Koexistenz zu organisieren“ (DPX:34) versteht. Die agonale Demokratie verpflichtet sich dementsprechend in einem besonderen Sinne pluralistischer Politik: anstatt den öffentlichen Raum als Konsens zu proklamieren und mit einer „Eliminierung des „Elements der Unentscheidbarkeit““ (DPX:45) zu schließen zu versuchen, soll das Soziale in seiner Offenheit eine neue Herausforderung entdecken:

das Feld des Politischen als der Raum für ein Spiel, das ganz und gar kein „Nullsummenspiel“ ist, weil die Regeln und die Spieler niemals völlig bestimmt sind. Dieses Spiel, das sich dem Begriff entzieht, hat zumindest einen Namen: Hegemonie. (HegSo:238)

Das Spiel der „Hegemonie“ – eines um die Herstellung *einer* Ordnung – soll „entschleiert“ werden und zu einer öffentlichen Konfrontation verschiedener politischer Projekte einladen. Es wird zum Ausdruck der Moderne, in dem Sinne, dass es erlaubt „die moderne Unmöglichkeit der Grundlegung einer letzten Garantie, einer definitiven Legitimation, zu betonen“ (DPX:19). In Mouffes Worten schätze die Moderne im Gegensatz zur Antike Pluralismus als Wert und erkennt an, dass mit diesem Wert Konflikte einhergehen müssen:

Die Spezifik moderner Demokratie besteht in der Anerkennung und Legitimierung von Konflikt und in der Weigerung, diesen zu unterdrücken, indem eine autoritäre Ordnung eingerichtet wird. (DPX:104)

Zwar „muss das „Wir, die guten Demokraten“ durch die Definition eines „Sie“ abgesichert werden“ (FaÖ:109), doch ist ein theoretischer Ansatz, der Identität als eine Vielzahl unterschiedlicher Elemente anerkennt „in a better position to envisage an identity which accomodates otherness, acknowledges the porosity of its frontiers and opens up towards that exterior which make it possible.“ (Edu:48)

Wird der „rauhe Boden“ des Politischen dagegen durch romantisierende Idealisierungen geglättet, gefährdet dies letztlich die Plattform des Pluralismus. Die „agonistische Konfronta-

tion“ – das Herzstück des Demokratiemodells von Chantal Mouffe, bietet diesen „rauhem Boden“ für eine “Moderne Form politischer Gemeinschaft” (DPX:99), da es ihre „grundlegende“ konfliktorische Dimension anerkennt (vgl. DPX:139Fn104).

Angesichts der zentralen Aufgabe von Politik, der „Neubestimmung kollektiver Identitäten“ (FaPlu:468), soll eine öffentliche Sphäre geschaffen werden, die den neuen sozialen Bewegungen angemessene Identifikationsflächen bietet, um antagonistische Formen weniger wahrscheinlich zu machen. Statt danach zu suchen wie Macht eliminiert werden könne, lautet die Frage pluralistischer demokratischer Politik „wie Identitätsformen gebildet werden können und damit auch Machtformen, die mit demokratischen Werten vereinbar sind.“ (Fem:14)

Das Ziel, das sich Mouffe mit der Entwicklung des Konzepts einer Agonistischen Konfrontation setzt, ist es, theoretische Werkzeuge anzubieten für eine öffentliche Sphäre, in der Feinde zu Gegnern werden können.

Pluralismus, das Wahrzeichen agonaler Demokratietheorie, bedarf einer neuen Austragung. Die Anerkennung der politischen Anthropologie als Fundament, das „die Frage der Macht und des Antagonismus ins Zentrum stellt“ (DPX:101) soll in das theoretische Bezugssystem agonaler Demokratie eingeschrieben werden, mit dem Ziel die Transformation politischer Beziehungen von antagonistischen zu agonistischen zu ermöglichen. Zwei Hauptaufgaben agonaler Politik können unterschieden werden:

Indem die jeweiligen Praktiken und Sprachspiele von Politik betont werden und ihre Legitimität allein in pragmatischen Ansprüchen gründet, soll die rein konstruierte und somit hegemonale Natur sozialer Verhältnisse ans Licht treten. Auf diese Weise soll die „Auseinandersetzung mit der Tatsache, dass soziale Verhältnisse von Macht konstituiert werden.“ (DPX:100) gefördert werden (vgl. DPX: 100-102).

Die zweite zentrale Aufgabe liegt in der Schaffung eines „democratic outlet“ (OP:30) für Konflikte, beziehungsweise für legitime Widerstandsformen gegen herrschende Machtverhältnisse. Die „agonistische Ausdrucksmöglichkeit“ (ÜP:43) soll zum einen als Ventil für Antagonismen fungieren, zum anderen durch die Mobilisierung von Leidenschaften eine Identifizierung mit Demokratie gewährleisten.

Auf diese Weise fordert Mouffe auf zum “Kampf” – zu einem agonistischen.

### 3.2.1.2 Die Agonistische Konfrontation

“O meine Freunde, es gibt keinen Freund.” *Jacques Derrida*<sup>214</sup>

---

<sup>214</sup> Derrida 2000:17.

Dieser Widerspruch ergibt sich aus der Tatsache, dass man das größte Gut für seinen Freund wünschen muss, d.h., dass er oder sie ein Gott wird. Doch kann man dies aus mindestens drei Gründen nicht wollen: (1) weil mit einem Gott nicht länger die Möglichkeit einer Freundschaft besteht; (2) weil Freundschaft uns zwingt den anderen zu lieben, wie er oder sie ist, indem man ihm oder ihr wünscht, zu bleiben wie er oder sie ist. So kann man keinen Freund deifizieren; (3) weil perfekte oder wahre Freundschaft – jene der gerechten und tugendhaften Person, die wie ein Gott zu sein wünscht – zu einer göttlichen Autarkie tendiert, die leicht ohne den anderen auskommt und kein Verhältnis zur Freundschaft besitzt.

Chantal Mouffe<sup>215</sup>

Entgegen dem Konzept idealer Kommunikation mittels „neutraler Prozeduren“ von Jürgen Habermas und John Rawls „fairer Kooperationsbedingungen“ für einen „overlapping Konsensus“ entwirft Mouffe das Modell der Agonistischen Konfrontation<sup>216</sup> für eine moderne demokratische Öffentlichkeit.<sup>217</sup> Für das Ziel von Politik – „to create an ‘us’ in a context of diversity and conflict.“ (NoId:108) – soll ein alternativer „theoretischer Rahmen“ (DPX:27) geboten werden. Es bedarf einer Reformulierung<sup>218</sup>, die dem Konflikt seinen Platz sichert und dennoch eine gemeinsame Identifikation als Demokratinnen und Demokraten<sup>219</sup> erlaubt.

Mouffe unterscheidet zwei „Typen“ politischer Beziehung: die zwischen „Feinden“ und die zwischen „Gegnern“, beziehungsweise zwischen „enemies“ und „friendly enemies“.<sup>220</sup>

Als Feind wird eine Person definiert, die eine andere Person als solche verneint, beziehungsweise „as someone who is rejecting ‘my’ identity and who is threatening ‘my’ existence.“ (NoId:108) Ein Gegner zeichnet sich dadurch aus, dass wir ihn oder sie „simply as different“ (NoId:108), jedoch als gleichberechtigt anerkennen. Er oder sie wird zum „legitimate enemy“ (Edu:46) und besitzt ein Recht auf Verteidigung (vgl. DPX:103).<sup>221</sup> In dem Modell der Agonistischen Konfrontation bildet der Begriff des *Gegners*<sup>222</sup> die „zentrale Kategorie demokratischer Politik“ (FaÖ:105). Denn: „Feinde darf man töten, Gegner nur bekämpfen.“ (Kappert 2008:1)

---

<sup>215</sup> DPX:140Fn120.

<sup>216</sup> „(...) an attempt to operate what Richard Rorty would call a ‘redescription’ of the basic-self-understanding of the liberal-democratic regime“ (DPX<sup>c</sup>: 107Fn30); vgl. DPX:25f.

<sup>217</sup> Chantal Mouffe macht darauf aufmerksam, dass zwischen ihrem Ansatz und dem von Jürgen Habermas ein „theoretischer Dissens, [doch] kein politischer“ (vgl. DePra:12) bestehe.

<sup>218</sup> Angebrachter erscheint mir hier nahezu der Begriff des „Reframing“, welcher den in Mouffes Modell impliziten Beziehungsaspekt deutlich hervorheben würde.

<sup>219</sup> Auffällig ist, dass Mouffe die Definition „Wir Demokraten“ neben der zitierten Ausnahme (vgl. FaÖ:109) – in der Regel vermeidet und stattdessen in ihren Texten durchgängig von einem nicht direkt definierten „Wir“ spricht.

<sup>220</sup> Vgl. Dpx<sup>c</sup>:13; Da Mouffe den Begriff „friendly enemy“ in erster Linie dafür gebraucht die „paradoxe“ Beziehung unter Agonisten deutlich zu machen (vgl. ebd.), verwende ich im Folgenden den Begriff des Gegners, bzw. adversary.

<sup>221</sup> Mouffe macht darauf aufmerksam, dass die Kategorie des „Gegners“ sich signifikant vom Begriff des „Konkurrenten“ ökonomisch informierter Demokratiemodelle unterscheidet (vgl. DPX:103).

<sup>222</sup> Der englische Begriff *adversary* ist in dieser Hinsicht von ethymologisch interessanter Bedeutung, da im Verb *advertere* ein Zuwenden bereits angelegt ist und so eine Dimension der Konfrontation beinhaltet: entgegengewendet.

Mouffe bedient sich einer weiteren theoretischen Intervention: der Unterscheidung zwischen abstrakter Idee und konkreter Interpretation. Die Ideen von Gleichheit und Freiheit als demokratische Prinzipien sind für die agonale Demokratie grundlegend. Als „ethisch-politisches Band“ bilden die Werte Freiheit und Gleichheit das notwendigen einheitsstiftenden Moment, um eine „commonality“ unter den Mitglieder/-innen herzustellen.<sup>223</sup>

Gemeinsam teilen sie die Ideen – nicht aber deren konfligierenden Interpretationen über ihre Bedeutungen und die jeweilige Art und Weise der Anwendung auf soziale Verhältnisse und Institutionen (DPX:44, 203). Die agonistische Beziehung erfährt einen paradoxen Moment: *Gegner* zeichnen sich untereinander sowohl durch Widersprüchlichkeiten aus, als auch durch Gemeinsamkeiten. Der Opponent wird zu einer Person, „mit dem wir die Loyalität gegenüber den demokratischen Prinzipien von „Freiheit und Gleichheit für alle“ teilen, obwohl wir bezüglich ihrer Interpretation nicht übereinstimmen.“ (FaÖ:105)

Das gemeinsame Einverständnis über die Prinzipien, als die radikalsten Prinzipien für die Organisation von Gesellschaft (vgl. Dim:1), sind der „certain amount of consensus“ (DPX:103), der notwendig ist für den Zutritt zum „privileged terrain of agonistic confrontation among adversaries“ (DPX:103) in einer pluralistischen Demokratie. Auf diesem Terrain kann das „mixed-game“ stattfinden, „that is, in part collaborative and in part conflictual“ (Edu:47).

Den von Chantal Mouffe nicht explizit hervorgehobene Effekt dieser Unterscheidung von Idee und Interpretation, möchte ich im Folgenden darstellen. Diese Trennung eröffnet einen Raum für das Denken von Diskrepanzen zwischen Abstraktem und Konkretem. Mouffe, die sich auf „Kontextualisten“<sup>224</sup> wie Richard Rorty und Michael Walzer bezieht (vgl. OP:62-67) und deren Argumente in ihre Kritik gegenüber universalistischen Ansätzen einflechtet, scheint hiermit selbst eine anti-universalistische Kategorie bieten zu wollen. Diese Trennung – ohne dass Mouffe dies explizit intendiert – hebt hervor, dass Ideale Ideale bleiben, und um Bedeutung zu erfahren von der abstrakten Ebene auf eine „kontext-gebundene“ Interpretation angewiesen bleiben. Universalismus und Neutralismus wird ein Bein gestellt.

Doch – und diesen zweiten Effekt betont Chantal Mouffe – werden die abstrakten Kategorien der Ideale, als ethisch-politisches Band für eine „commonality“ auch nicht mittels *einer* Interpretation reduziert und fixiert. Dies wiederum scheint vorzubeugen, einer Gemeinschaft eine substanzialistisches Konzept des Guten aufzuzwängen. Der Effekt dieser Form *abstrakter*

---

<sup>223</sup> Vgl. RoP:60-73.

<sup>224</sup> Mouffe bezeichnet Rorty und Walzer als „Kontextualisten“ auf Grund ihrer Orientierung an den Theorien des späten Wittgenstein (vgl. DPX:72f).

Gemeinsamkeit, mit deren impliziten Verweis Gesellschaft stets *konkret* aushandeln zu müssen, scheint die paradoxe Bewegung zwischen den Logiken der Äquivalenz und Differenz aufzunehmen.

Letztlich zeigt sich, dass das Modell der Agonistischen Konfrontation durch das kollektive Artikulationsprinzip des „ethico-political“ Band der radikalen Prinzipien „Freiheit und Gleichheit“, sowohl die liberale Betonung von individuellen Freiheiten und Rechte, wie auch die republikanisch-kommunitaristische von staatsbürgerlichen Tätigkeiten und politischer Gemeinschaft kombiniert. Der Begriff „commonality“ ist hier nicht als „geteilte Identität“, sondern als „gemeinsame Identifikation“ zu verstehen, die trotz der Logik der Äquivalenz Raum für die der Differenz lässt (vgl. Loo:83). Mouffes Ansatz, der die identitätsstiftende Funktion von Praktiken in seiner Relevanz für die demokratische Politik unterstreicht, findet sich gerade hier in der Agonistischen Konfrontation verankert. Sie grenzt sich damit von dem technischen Verständnis liberaler Ansätze ab, welche den Bürger als passive Kategorie eines Rechtsstatus auffassen. Dennoch lehnt Mouffe eine Unterordnung des Konzepts des Rechts zugunsten *einer* gemeinsamen substanzialistischen Konzeption des Guten ab, wie republikanisch-kommunitaristischen Ansätzen zufolge. Den kommunitaristisch gefärbten Begriff der *Gemeinschaft*, lehnt sie explizit – mit Bezug auf Slavoj Žižek<sup>225</sup> – ab, da dieser letztlich eine pluralistische Gesellschaft gefährde. Für eine „agonistische Gemeinsamkeit“ dagegen bleibt gewiss: „An organic unity can never be attained, and there is a heavy price to be paid for such an impossible vision.“ (Dim:5)

Ein demokratischer Pluralismus „requires the acknowledgement that the multitude of dreams is irreducible.“ (Dim:5) Da das Gute ebenso wenig existiert wie eine Gesellschaft, zeichnen sich diese durch ihre Pluralität aus. Agonistische Konfrontation „would make room for the pluralism of collective forms of life and therefore of regimes, as well as for the plurality of subjects, individual choices and conceptions of the good.“ (Hab:99)

Mit dem Modell der Agonistischen Konfrontation markiert Mouffe ihre eingennommene Zwischenposition in der Liberalismus/Kommunitarismusdebatte.

*Doch wie werden in der paradoxen Beziehung unter Agonist/-innen Entscheidungen festgehalten?* Neben der Kategorie des *Gegners* und der Unterscheidung zwischen Idee und Interpretation ist ein weiterer Begriff für die Agonistische Konfrontation konstitutiv, der endgültig den Widerspruch zu Rawls und Habermas Konzeptionen demokratischer Entscheidungsfindungen ausdrückt. Ein offenes Spiel der Hegemonie als „Theorie der Entscheidung“ (Moe-

---

<sup>225</sup> vgl. Dim:5 und Žižek 1992b.

buis 2003:201) erfordert, das „Spielergebnis“ als „nie endgültig“ zu behaupten. Das Ergebnis des Entscheidungsprozesses der Konfrontation verschiedener hegemonialer Projekte muss in seinem konfliktuellen, somit stets instabilen und prekären Charakter erkannt werden. In der Agonistischen Konfrontation ist das Ergebnis von Entscheidungsprozessen ein „conflictual consensus“ (OP:121).<sup>226 227</sup>

Zwischen gegnerischen Parteien getroffene Entscheidungen sollen somit „as temporary respites in an ongoing confrontation“ (Edu:46) wahrgenommen werden können. Auf diese Weise soll sichtbar werden, dass ein Konsens „always entails some form of exclusion“ (Civ-So:86).

Zwar soll die „Form eines Kampfes zwischen Feinden“ (FaÖ:105) einer „Auseinandersetzung zwischen Gegnern“ (FaÖ:104) weichen, doch bleibt diese ein „agonistische[r] Kampf“ (FaÖ:105) – eine „reale Konfrontation“ (DPX:31), die Gewinner und Verlierer fordert:

[W]as auf dem Spiel steht, ist der Kampf zwischen einander entgegengesetzten hegemonialen Projekten, die nie miteinander versöhnt werden können – eines von ihnen muss besiegt werden. (FaÖ:106)

Die Agonistische Konfrontation mag hier an Žižek's „Grimassen des Realen“<sup>228</sup> erinnern. Doch Mouffe scheint Vertrauen in die politischen Agenten zu haben, sowohl in die Gewinner, als auch in die Verlierer und bleibt optimistisch:

Gegner kämpfen gegeneinander, weil sie wollen, dass ihre Interpretation hegemonial wird, aber sie stellen das Recht ihrer Opponenten, für ihre Position zu kämpfen, nicht in Frage. (FaÖ:105)

Diese Einstellung scheint Chantal Mouffe den imaginären Raum agonistischer Konfrontation zu sichern, denn sie erkennt, dass die Ermöglichungsbedingung der ethisch-politischen Prinzipien erst mit einer Vielfalt konfligierender Interpretationen geschaffen werden (vgl. Civ-So:87). Sonst würde sich eine hegemoniale Artikulation durchsetzen und das Verhältnis der beiden Prinzipien, welches die Artikulation zwischen dem Universalen und Partikularen umfasst, versuchen zu naturalisieren. Hierin liegt die zentrale Forderung, die den Raum Agonistischer Konfrontation maßregelt. Die Sicherung der demokratischen Qualität dieser Sphäre findet sich wie folgt:

---

<sup>226</sup> Hier zeigt sich ein zentraler Unterschied von Mouffes Standpunkt zu Richard Rortys. Letzter „glaubt“, laut Mouffe – „an die Möglichkeit eines allumfassenden Konsenses und damit an die Beseitigung des Antagonismus.“ (FaÖ:104)

<sup>227</sup> Im Gegenteil dazu vgl. Thomas Meyer: „Mit *Konsens* im strengen Sinne ist die vollständige Übereinstimmung verschiedener Akteure und Akteursgruppen im Hinblick auf ihre Interessen, politischen Programme und Handlungsabsichten gemeint. Notwendig ist für ein politisches Gemeinwesen lediglich ein *Verfahren* zur Bewältigung von Konflikten über die für jedes Individuum unbedingt gültigen Grundrechte und über einige wenige allgemeine Ziele, die bei allen Konfliktlösungen anzustreben sind. Konsens ist in diesem Sinne im Regelfall der Kernbestand der jeweils gültigen politischen Verfassung.“ (Meyer 2000:90); Hervorhebung von der Verfasserin; Ohne es zu nennen zeigt Meyer eine starke Orientierung an Jürgen Habermas. Vgl. auch Meyer zu Legitimität (Meyer 2000:90ff).

<sup>228</sup> vgl. Žižek 1993; Žižek greift hier die Terminologie des „Realen“ von Jacques Lacan auf.

Der demokratische Charakter einer Gesellschaft kann sich darin erweisen, dass sich kein begrenzter sozialer Akteur sich selbst die Repräsentation der Totalität anmaßen und die "Beherrschung" des Grundes behaupten darf. (DPX:102)

Diese Maßregelung, die als konstitutive Grenze von dem was Demokratie „nicht ist“ fungiert, erscheint in das hier dargestellte Vokabular für eine agonistische Konfrontation eingeschrieben zu sein. Die demokratische politische Öffentlichkeit soll theoretische Werkzeuge dafür anbieten, die „Naturalisierung sozialer Verhältnisse“ (Hintz/Vorwallner 2006:15) zu dekonstruieren. Werde in politischer Öffentlichkeit die hegemoniale Natur gesellschaftlicher Verhältnisse betont, so Mouffe, kann „die in demokratischen Gesellschaften immer existierende Verführung, deren Grenzen zu naturalisieren und ihre Identitäten zu essentialisieren, unterlaufen“ (DPX:106) werden.

Auffallend ist, dass Chantal Mouffe das Ergebnis, das die agonistische Konfrontation als „demokratisches Ventil“ zu erreichen sucht, nie als völlig realisiert formuliert. Die Anerkennung des „rauen Bodens“ scheint die Zielsetzungen einer agonalen Politik zu Bescheidenheit anzuhalten: Antagonismen können lediglich „gezähmt“, „sublimiert“ (DPX:139Fn105) oder entwaffnet (vgl. ÜP:38) werden. Anstatt sie mittels Eliminierung aufzulösen, sucht agonistische Politik nach Möglichkeiten „to put it in a nutshell“ (Irot:2f).

### 3.2.1.3 Zum agonistischen Beziehungsmodus

Das Herzstück von Mouffes Demokratietheorie, die agonistische Konfrontation mit ihrem Ziel Antagonismus um bloße drei Buchstaben zu kürzen, mag als Modell beeindruckend logisch und einfach erscheinen.<sup>229</sup> Doch enthüllen einige Stellen in Mouffes Texten deren ethischen Anspruch, der nicht minder radikal ist, als ihr Gesamtprojekt.

Mouffes theoretischer Ansatz, der auf dem Postulat der Anerkennung der Irreduzibilität von Alteritäten basiert, betont zwar das Gegenüber als gleichberechtigten Gegner, vermeidet jedoch den Begriff der „Toleranz“. Meines Erachtens gründet dies mitunter an ihrer Kritik gegenüber liberal-neutralistischen Ansätzen wie etwa Bruce Ackermans (vgl. RoP:135-6), die sie als von Skeptizismus gezeichnet verwirft. Toleranz<sup>230</sup> könnte in diesem Kontext bereits

---

<sup>229</sup> Zwar betont Mouffe, dass ihre Auffassung von Agonismus dem von William Connollys deutlich differiert, doch zeigt sich hier ihre Nähe: „to convert an antagonism of identity into an agonism of difference, in which each opposes the other (and the other's presumptive beliefs) while respecting the adversary at another level as one whose contingent orientations also rest on shaky epistemic grounds. An antagonism in which each aims initially at conquest or conversion of the other can now (given other supporting conditions) become an agonism in which each treats the other as crucial to itself in the strife and interdependence of identity/difference. A "pathos of distance" (to borrow a phrase from Nietzsche) begins to unfold whereby each maintains a certain respect for the adversary, partly because the relationship exposes contingency in the being of both.“(Connolly 1991:178ff) Theorie kontingenter Identität

<sup>230</sup> Ganz im Gegenteil zu den Anmerkungen von Uki Maroshek-Klarman angesichts der hebräischen Etymologie des Begriffs (vgl. 2.2.2).

als liberal gefärbt anmuten und auch als Desinteresse seine Gültigkeit in Anspruch nehmen.

Mouffes Anspruch grenzt sich hiervon eindeutig ab:

Its acceptance of the other does not merely consist in tolerating differences, but in positively celebrating them because it acknowledges that, without alterity and otherness, no identity could ever assert itself. (Edu:48f)

Hier, in dem Anspruch Alteritäten beziehungsweise Differenzen „zu feiern“ manifestiert sich der radikale Anspruch von Chantal Mouffe, wie auch ihr Optimismus – weit entfernt von neutralistischen Ansätzen. Der Anspruch wächst abermals, wenn es nicht nur darum geht diese Unterschiede „feiern“ zu müssen, sondern – da diese als solche nicht einmal existieren – sich zur gleichen Zeit mit der „Widersprüchlichkeit der Multiplizität eigener Positionen“ (Edu:48)<sup>231</sup> auseinanderzusetzen. Schließlich soll das Erleben der kontroversen Komplexität der eigenen Identität das absolute Verurteilen einer Anderen in Schranken setzen. Jedoch lässt sich diese Dimension des Entwurfs agonaler Demokratie nur zwischen den Zeilen erkennen.

In einem Interview von 2001 erklärt sie den von ihr vorgeschlagenen agonistischen Beziehungsmodus „einfacher Differenz“ (vgl. NoId:108) genauer:

One way of doing this is to multiply Us–Them relationships in order to ‘divide’ passions. So, for instance, if, in a group of three people, A, B, C, A and B are in Us–Them relationship because of their different religious affiliations, and B and C are in another Us–Them relationship because of their political affiliation, and A and C are yet another one on the basis of the language they speak, and so on, it is less likely that antagonisms will emerge. Because the best condition for the emergence of antagonism, of a friend-enemy relationship, is when the Us and the Them are determined in such a way that the Us is ethnically, religiously and linguistically homogeneous, and the Them is different in all these aspects. (Icd:12)

Von dieser knappen, doch äußerst gehaltvollen Skizze – die sicherlich den Titel „Das kleine ABC des Anti-Rassismus“ verdient hätte – lässt sich ablesen, dass das Konzept Agonistischer Konfrontation darauf hinzielt, einen Raum zu schaffen, in dem „Ähnlichkeiten“ gefunden werden können, ohne völlige Gleichheit zu kultivieren. Ein neuer Umgang mit Differenz, der sich nicht mit dem Wort Toleranz zufrieden gibt, sondern im Zeichen einer aktiven Auseinandersetzung mit sich selbst. In Zusammenhang mit ihrer Betonung der „integrativen Funktion von Konflikt“ mag dies an die Kontakthypothese (vgl. Aronson/Wilson/Akert 2004:517-523) erinnern, welche sich den Abbau von Vorurteilen zum Ziel setzt. Da jedoch von Chantal Mouffe kaum Ausarbeitungen zu einer konkreten agonistischen Methodik vorliegen, müssen an dieser Stelle weitere spekulative Überlegungen eingestellt werden.

Was Mouffe allerdings explizit einräumt, ist, dass die ethische Dimension, welche das Modell agonistischer Konfrontation an den Tag legt, eindeutig die subjektive Perspektive des Einzelnen tangiert: „Den Standpunkt des Gegners zu akzeptieren, heißt eine radikale Verände-

---

<sup>231</sup> Übersetzt von der Verfasserin.

rung politischer Identität durchlaufen.“ (DPX:104) Angesichts der hier dargelegten paradoxen Beziehung unter Gegnern, beziehungsweise Agonisten/-innen, zeigt sich, die hier eingeforderte Perspektive in ihrer Kontroversität:

Zum einen fordert Mouffe zugunsten der „Aufgabe“ (DPX:102) des Ideals einer harmonischen Gesellschaft das „Element der „Unentscheidbarkeit““ (DPX:45) anzuerkennen, beziehungsweise mit diesem „zurande zu kommen“ (DPX:102). Doch sollen soziale Agenten dennoch ihre Entscheidungsfähigkeit beibehalten und kultivieren, und nicht in der „Unfähigkeit oder Unwilligkeit, eine Alternative zur gegenwärtigen hegemonialen Formation in den Blick zu bekommen“ (DPX:23) steckenbleiben – was das Ende der agonistischen Arena bedeuten würde.

Fassen wir zusammen: „Agonismus“ als die „Konstruktion einer anderen Beziehungsform“ (ÜP:29) – die Mouffe interessanterweise eine „dritte Beziehungsform“ (ÜP:29)<sup>232</sup> nennt – soll einen entscheidenden Beitrag „für eine reifere“<sup>233</sup> Demokratie“ (ÜP:85) leisten.

Letztlich verlangt diese Beziehungsform auch angesichts des „fight against right-wing populism“ (Icd:13) eine neue Strategie zu verfolgen. Die Kategorie der Rechten muss aufgebrochen werden, ihre Leidenschaften in die politische Arena eingeladen und „auf agonistische Art und Weise „ausagiert““ (DPX:139Fn:104) werden. Schließlich soll die agonistische Konfrontation zum „Raum für Herausforderung“ (DPX: 24) werden.

Wenn in den Worten Mouffes diese Beziehungsform bedeutet „Leidenschaften zu teilen“ (s.o.), so heißt dies unweigerlich diese auch zu „zer“-teilen. Doch so kommt die Frage auf, ob das der sozialen Agentin noch genügend *jouissance* verschafft. Diese Frage bleibt offen.

Mouffe räumt lediglich angesichts ihrer Hauptzielgruppe, den Vertreter/-innen liberaler und konsensorientierter Demokratiemodelle ein, dass „[n]atürlich (...) diese Blindheit für den Antagonismus nicht neu [ist].“ (ÜP:8f)

Festgehalten werden soll an dieser Stelle, dass der entscheidend erweiternde Aspekt des Modells agonistischer Konfrontation in seiner Zentralität von Konflikt liegt. Konflikte müssen keine Bedrohung für eine Demokratie darstellen, sondern können eine Quelle bieten, aus der diese Energie beziehen kann. Meines Erachtens zeichnet sich insbesondere in der ethischen Dimension der Agonistischen Konfrontation der anti-diskriminierende Gehalt der politischen Philosophie von Chantal Mouffe ab.

---

<sup>232</sup> Ob Chantal Mouffe hierbei nicht mit ihrem eigenen Modell in Richtung des von ihr scharf kritisierten „dritten Weges“ vorrückt?

<sup>233</sup> Trotz ihrer Kritik an Francis Fukuyama, scheint selbst Mouffe nicht völlig frei von dem Denken in Entwicklungsstufen zu sein.

### 3.2.2 Dilemmaerfahrung als erster Schritt zur Demokratieerziehung

Betzavta ist bekannt für seine Dilemmamethode, welche sich hinter dem Motto „Hurra ein Konflikt!“ (Rösinger 2007a:1) verbirgt. Diese soll verstanden als die zentrale ethische Dimension von Betzavta, im Folgenden dargelegt werden.

#### 3.2.2.1 „Unterschiede herausarbeiten – Konflikte zuspitzen – Wege ins Dilemma“

Die von Florian Wenzel und Gabriele Wiemeyer gewählte Überschrift, die ich für diesen Kapitelabschnitt verwende, betitelt das Handout zum Leitfaden der Reflexion im Betzavta-konzept (vgl. Wiemeyer/Wenzel 2006). Die genannten drei Aspekte verdeutlichen, dass sich das Seminarkonzept zum Ziel setzt Kontroversitäten ans Licht zu bringen. Während im vorangegangenen Kapitel dargestellt wurde, dass das „Politische“ als der Moment des Entscheidens anhand von zwei Analyseebenen untersucht wird, lautet nun die Frage: *Welche Aspekte stehen in der gruppensdynamischen Betrachtung des „Politischen“ in dem Bildungskonzept Betzavta im Vordergrund?*

Bevor Antworten auf diese Frage erarbeitet werden, sei an dieser Stelle abermals angemerkt, dass Betzavta sich in zwei Phasen gliedert, einer ersten handlungs-aktiven Übungsphase und einer anschließenden Phase der Reflexion. Betrachtungsgegenstand ist auf gruppensdynamischer Ebene verbleibend das Handeln der einzelnen Teilnehmenden. Hervorzuheben ist hierbei, dass, obwohl die Moderation den Fokus auf „Wie-Fragen“ setzt, die „Befragungssituation“ allein die Rechtfertigung der Teilnehmenden für ihr Handeln auslösen kann. In diesem Sinne – und dies sollte an dieser Stelle betont werden – bewegen sich die Fragen der Moderation in der Reflexion im Spannungsverhältnis zwischen ihrer Intention den Entscheidungsprozess *an sich* zu beleuchten und dem Drang der Teilnehmenden ihr Handeln während der Übungsphase in der Reflexion *als solches* zu rechtfertigen. Betzavta kann in diesem Sinne mit den Worten von Susanne Ulrich als „irritationspädagogisch[e] Methode“<sup>234</sup> bezeichnet werden.

Anhand der drei Schritte – „Unterschiede herausarbeiten“, um dadurch „Konflikte zuspitzen“ zu können und diese in interne „Dilemmata“ umzuwandeln – möchte ich die für die Reflexion von Betzavta relevanten Aspekte darstellen, fasse sie jedoch unter neu gewählten Überschriften zusammen.

---

<sup>234</sup> Susanne Ulrich in Steinke 2007:11.

### 3.2.2.2 Das Gruppenergebnis ist eines von vielen

Die Moderation von Betzavta gibt sich in der Regel nie mit einem von der Gruppe der Teilnehmenden präsentierten Ergebnis zufrieden.<sup>235</sup> Grundlegende Einstellung ist, dass jedes Ergebnis einer Gruppe Kontroversen in sich birgt – ergo nicht „glatt“ gelaufen sein kann: „wir versuchen nicht, Gemeinsamkeiten unserer Werte zu finden, sondern Gegensätze“ (Wiemeyer/Wenzel 2006:1).

Die Betzavta-Trainer/-innen suchen regelrecht danach die hinter *einem* Gruppenergebnis liegende Perspektivenvielfalt möglicher Ergebnisse wieder „hervorzuholen“. Wie bereits im vorangegangenen Kapitel erläutert, dient als zentrale Unterstützung dieser Zielsetzung in erster Linie die „Visualisierung von Unterschieden mit Ampelkarten“ (Wiemeyer/Wenzel 2006:1). Unterschiede sollen sichtbar werden. Um eine „Konfrontation mit dem Erleben der Wahrnehmung des Anderen“ (Wiemeyer/Wenzel 2006:1) zu fördern, müssen vermeintliche Gruppeneinheiten aufgeweicht werden. Dies bildet den ersten zentralen Aspekt für die Betrachtung des Politischen – um den Entscheidungsprozess als solchen überhaupt erkennen zu können.

Schließlich können in einer formierten Gruppe, in der kein Teilnehmender sich traut eine *andere* Meinung auszusprechen, keine Kontroversen aufgezeigt werden, da sich niemand finden lässt, der eine Gegenposition einnehmen würde. Erst Konflikte rücken den Entscheidungsprozess als solchen ans Licht. Die Fragetechnik der Reflexion zielt demnach insbesondere auf die Dekonstruktion verallgemeinerter Aussagen. Anstatt die Teilnehmenden direkt aufzufordern sich in „Ich-Formulierungen“ auszudrücken, bleibt die Betzavta-Moderation bei den Antworten der Teilnehmenden und fordert diese heraus, wie etwa: „*Wer ist Wir?*“, „*Wer ist „man“?*“ (Wiemeyer 2006c)

Als weitere Methode nennt Gabriele Wiemeyer das „Verketteten“ einzelner Aussagen, wie etwa mit einer Gegenfrage auf folgende Antwort: „Wir haben uns alle dafür entschieden, diese Regel aufzustellen.“ „Hast Du gehört, daß Person x einen anderen Vorschlag einwarf?“ (vgl. Wiemeyer/Wenzel 2006:1) Gerade wenn die Gruppe sich als homogen und zufrieden präsentiert, wird dies von der Moderation intensiv „getestet“ und die Re- wie Dekonstruktion des Ergebnisses forciert. Letztlich soll die Reflexion von Betzavta eine differenzierte Wahrnehmung gegenüber Gruppen fördern. Die zentrale Relevanz dieses Aspekts stellt die Politikdiaktikerin Sybille Reinhardt heraus, welche die „Illusion von Homogenität“ als eines der zentralen „Fehlverständnisse“ Jugendlicher nennt (vgl. Grammes/Welniak 2006b:1):

---

<sup>235</sup> Insbesondere dann, wenn alle Teilnehmenden sich mit dem Ergebnis völlig zufrieden zeigen.

Die erste Illusion ist die Unterstellung der Einheit oder Identität aller in einem Staatswesen, so dass notwendig und zwanglos eine gemeinsame Entscheidung resultieren wird, die das eine und einzige Interesse aller ausdrückt. Eine solchermaßen entdifferenzierte Vorstellung von gesellschaftlicher und politischer Realität hat den Vorzug der Einfachheit und der Harmonie: „Wir sind das Volk“ heißt dann auch „Wir sind ein Volk“ und dies wiederum bedeutet „Wir sind ein einzig Volk“. In der Geschichte der politischen Theorie und auch in der politischen Gegenwart ist diese Unterstellung zu finden (vgl. Holtmann 2001, Kropp 2000: 435, 445), so wie sie in pädagogischen Zusammenhängen zu beobachten ist (vgl. Oser 1998: 464, 474). Die dann folgenden Enttäuschungen sind notwendig, denn eine plurale Gesellschaft braucht pluralistische und damit konfliktuöse Verfahren und Organe zur Entscheidungsfindung. (Sybille Reinhardt in Grammes/Welniak 2006b:1)<sup>236</sup>

Diese Illusion politischer Einheitsgemeinschaft lässt sich als Phänomen auf gruppendynamischer Ebene in Betzavta wiederfinden. Für den Kontext politischer Bildung halte ich hierfür den Begriff „Homogenitätsfalle“ sinnvoll.<sup>237</sup>

Themen wie Gerechtigkeit erfahren durch die Betonung von Unterschieden, welche ein Aufdecken der Homogenitätsfalle ermöglicht, ihre zu Grunde gelegte Komplexität. Die Gegenüberstellung „Verschiedene[r] Standpunkte versus demselben Thema“<sup>238</sup> bietet bereits einen ersten „Weg ins Dilemma“. Wird in festen Gruppenidentitäten eine Pluralität von Standpunkten sichtbar, erfährt das Politische seine Komplexität: „Wir müssen uns für eine Lösung entscheiden, aber jede Person empfindet etwas anderes als gerecht.“

Dass die „Wege ins Dilemma“ des Konzepts Betzavta in gewisser Hinsicht einer Einladung in das „Terrain der Unentscheidbarkeit“ gleichen, soll in den folgenden Aspekten der Betrachtung des Politischen bei Betzavta herausgestellt werden.

*Ist Betzavta nicht ein Erziehungsprogramm, dass angesichts des „Terrain der Unentscheidbarkeit“ den Teilnehmenden Lösungen anbietet?*

Feststeht, dass die Moderation von Betzavta keine Antworten gibt, was die Gruppe in der Übungsaufgabe genau zu tun hat, noch werden die Teilnehmenden in der Reflexion ein „Richtig“ oder „Falsch“ hören über das, was sie getan haben. Laut Peter Steinke lautet das Motto von Betzavta hier: „Menschliche Kreativität ist gefragt weil kein Schema F für den guten Kompromiss existiert.“ (Steinke 2007:11) Die „konfliktinduzierende Methode“ als „regellose“ Anfangssituation zielt daraufhin, die Teilnehmenden auf sich selbst zurückzuwerfen. Dieser Charakter der Aufgabenstellung des „Auf-sich-Zurückgeworfen-Seins“ ohne direkten Halt an einer Messlatte von dem was Richtig und Falsch ist, findet sich in der Reflexion auf ähnliche Weise wieder. Sicherlich erinnert die Fragemethodik als „Aktives Zuhören“ (Wiemeyer/Wenzel 2006:1) an ein „Verhör“, ob denn Teilnehmer X auch dem „Betzavta-

---

<sup>236</sup> Tilman Grammes und Christian Welniak fassen Ergebnisse der Studie von Sybille Reinhardt hier zusammen.

<sup>237</sup> Im Gegensatz zu dem Begriff der „Illusion“ würde er auch das dieser zu Grunde liegende Phänomen aufgreifen und nicht nur als individuelle Fehlwahrnehmung darstellen.

<sup>238</sup> vgl. Wiemeyer 2005a:4; vgl. Giebeler 1996:82.

Verhaltenskodex-A“ oder dem „Bewertungsschema-C“ entsprach oder nicht – wie etwa folgende Fragen anmuten: „Kannst Du das nochmal wiederholen...? Meinst Du damit, dass ...?“ (Wiemeyer/Wenzel 2006:1)

Doch weder bietet, noch sucht „Betzavta“ endgültige Legitimierungstechniken des „richtigen“ Handelns Einzelner – vielmehr werden gerade diese vermeintlichen Legitimierungstechniken als solche herausgefordert, um Gruppendruck aufzuweichen und Kreativität zu fördern.

Wie zu Beginn angemerkt, provoziert zum einen die Situation der intensiven Reflexion des Übungsablaufes, welche stets einen Entscheidungsprozess der Gruppe einfordert, den Drang der Teilnehmenden ihr Verhalten zu „rechtfertigen“<sup>239</sup>. Doch findet sich diese Motivation der Teilnehmenden bereits zuvor, in der Übungsphase, wenn es darum geht Andere von ihren Ideen zu überzeugen, beziehungsweise mit ihrem Verhalten als das Richtige für Anhänger/-innen zu werben.

Die Intention, welche sich hinter der „intensiven Fragerunde“ von Betzavta steckt, ist, dass sich Teilnehmende mit ihren Aussagen bewusst auseinandersetzen. (In Mouffes Worten: Die von den Teilnehmenden genutzten „hegemonialen Artikulationstechniken“ sollen beleuchtet werden.) Wenn das Ziel von Betzavta lautet, die Aussagen der Teilnehmenden zu spiegeln und zuzuspitzen (vgl. Wiemeyer/Wenzel 2006:1), geht es darum die von ihnen verwendeten „Kniffe“ zu dekonstruieren, welche es ihnen ermöglichte, die Stimmen Anderer für sich zu gewinnen oder warum dies eben ausblieb. In diesem Sinne wird die Positionierung der Teilnehmenden in der jeweiligen Entscheidungsdynamik betrachtet, indem ihre Aussagen ernst, doch auch genau genommen werden.

Es gilt demnach in Betzavta nicht „Kontroversen“ im Sinne einer Gegenüberstellung von Richtig oder Falsch zu orten, sondern Kontroversen innerhalb der scheinbar reinen Legitimationslogiken der Teilnehmenden aufzuwerfen.

### 3.2.2.3 Logische Legitimierung versus Bedürfnis

„Allgemein bist du für Gleichberechtigung, hier aber nicht, oder?“

Die Erkenntnis, dass Interessen sich je nach eingenommenem Standpunkt wandeln und diese Tatsache universale Prinzipien in ein „genaueres“ Licht rückt, ist einer der zentralen Effekte, den sich das Konzept Betzavta von der Betrachtung des eigenen Verhaltens in der „Spielpha-

---

<sup>239</sup> Eine häufige Anmerkung der Teilnehmenden etwa ist: „Schließlich müsse man das ja, da die Moderation ja eine Art Richterrolle übernimmt.“

se“ anstrebt. Folgende zentrale Gegenüberstellungen fungieren in der Dilemma-Fragetechnik als „Pieksanlässe“ (Wiemeyer 2006), welche je durch ein Beispiel verdeutlicht werden (vgl. hierzu Wiemeyer 2005b:4, Giebeler 1996:82):

1. Grundsätzliche Positionen versus spezifischen Positionen:

Die Mehrheit darf nicht über mein Geld entscheiden, aber über die Steuer schon.

2. Grundsätzliche Einstellungen versus sich verändernden Interessenlagen:

Prinzipiell bin ich gegen Diskriminierung, doch in dieser Situation hat es Spaß gemacht.

3. Erklärte Position versus tatsächlichem Verhalten:

Ich lass andere immer ausreden, habe gar nicht gehört das Person x etwas sagen wollte.

4. Lerninhalt versus Gruppenprozess:

In der Übungsaufgabe „Wann darf die Mehrheit entscheiden“ haben wir uns dafür entschieden, dass nie die Minderheit bestimmen soll. Aber das war eigentlich nur die Idee von Jan. (vgl. Üb:65-72)

Die „Verbindung zwischen allgemeinem Prinzip und speziellen Situationen herstellen“ (Wiemeyer/Wenzel 2006:1) ist die Aufgabe der Moderation. Die „Dilemma-orientierte Fragetechnik“ (Wiemeyer 2005b:4) der Reflexion sucht Widersprüche und Diskrepanzen zwischen vermeintlich in einander aufgehenden Logiken beanspruchter Standpunkteinnahmen Einzelner aufzudecken. Das Ziel ist es hierbei eigene Ambivalenzen wahrzunehmen und erfahrbar zu machen (vgl. Wiemeyer 2005b:4/2005a:2). Auf diese Weise sollen vermeintliche Gruppeneinheiten aufgelockert, dadurch der Entscheidungsprozess sichtbar und schließlich das Ergebnis dekonstruierbar werden. Bevor in einem nächsten Schritt auf das hiermit intendierte Ziel eingegangen wird, soll abschließend mit Blick auf die vier Gegenüberstellungen eine weitere Frage gestellt werden: *Was ist diesen Gegenüberstellungen gemein?*

Alle vier Punkte korrespondieren letztlich mit der Logik des Partikularen und des Universalen, deren Unvereinbarkeit durch diese Fragen an dem Teilnehmenden offensichtlich wird.

Wiemeyer betont, dass die Moderation ihre Fragen mit Blick durch die „Situationsbrille“ (Wiemeyer/Wenzel 2006:1) stellt, um auf diese Weise eine Erschütterung allgemeiner Prinzipien zu verursachen. Etwa erfahren Teilnehmende in Betzavta, wie in Punkt 2 aufgegriffen, dass sie Spaß daran haben, Macht auszuüben; wie etwa Andere die in der Minderheit sind zu diskriminieren (Wiemeyer/Wenzel 2006:1).<sup>240</sup> Der Schwerpunkt bei Betzavta liegt nicht – wie

---

<sup>240</sup> Sicherlich bleibt dies alles im Spiel verpackt, doch tauchen schnell Ebenen auf, an denen es für die Teilnehmenden ernst wird. Auf diese Momente ziele mitunter Betzavta mit der Frage: „Ab wann hörte es für Dich auf ein Spiel zu sein?“ (Wiemeyer 2006c)

hier vielleicht vermutet, an dem Ablegen innerer Wünsche Andere zu diskriminieren, sondern lediglich die Auseinandersetzung mit dem eigenen Bedürfnis. Erkannt wird letztlich, dass sich das Bedürfnis nicht in einer prinzipiellen Logik veräußern lässt, sondern je nachdem welche Position man selbst gerade einnimmt unterschiedliche Logiken gesucht werden (vgl. M-Kla 1996:7). Das Verhältnis des Allgemeinen, ergo des Universalen und des Einzelnen, des Partikularen ist es, dass Betzavta durch diese Gegenüberstellungen beleuchten möchte – um letztlich bei der Frage anzukommen: „Was ist für dich gerecht?“ (Wiemeyer 2006a) oder „Wann wird es für dich anstrengend, Freiheit zuzugestehen?“ (vgl. Wiemeyer/Wenzel 2006:1)

#### 3.2.2.4 „Hurra – ein Dilemma!“

Der insbesondere von Susanne Ulrich geprägte Ausspruch „Hurra – ein Dilemma!“ wird in jeder Betzavta-Ausbildung zum leitenden Motto. „Hurra“ unterstreicht nicht nur die nicht-negative Einstellung mit der Betzavta Kontroversen begegnet – sondern drückt bereits aus, dass es die zentrale Aufgabe von Betzavta-Trainer/-innen ist, solche bei den Teilnehmenden aufzufinden. Daher sprechen „wir“ Betzavta-Trainer/-innen auch von unserer „Hebammenfunktion“ oder davon, nach „Dilemmata zu angeln“. Die „Dilemma-Fragetechnik“ ist das zentrale Charakteristikum des Bildungskonzepts Betzavta. (vgl. Adam Institut 2008a:2)

Warum steht in Betzavta dieses sogenannte Dilemma im Vordergrund?

Dilemma – das heißt in Betzavta die Umwandlung eines äußerern Konflikts in ein internes Dilemma – wird als der entscheidende Weg zu dem Lernziel demokratischer Entscheidungsfindung gesehen (vgl. Wiemeyer 2005b:4). Die „Dilemma-orientierte Fragetechnik“ (Wiemeyer 2005b:4) der Reflexion sucht Widersprüche und Diskrepanzen zwischen vermeintlich in einander aufgehenden Logiken beanspruchter Standpunkteinnahmen Einzelner. Das Ziel ist es zum einen Ambivalenzen aufzudecken und erfahrbar zu machen (vgl. Wiemeyer 2005b:4/2005a:2), wie auch den Menschen als sich je nach Kontext wandelndes Wesens zu erkennen. Allgemeine Prinzipien und Grundüberzeugungen auf welche zur Legitimation des eigenen Verhaltens zurückgegriffen wird, verlieren ihre Konsistenz und es müssen andere Perspektiven gefunden werden – wozu Betzavta die Orientierung des „Bedürfnis“ des Einzelnen vorschlägt.<sup>241</sup>

Gabriele Wiemeyer gibt entscheidende Hinweise für den Hintergrund der Dilemma-Methode, indem sie auf die Folgen von „Dilemma-Vermeidungsstrategien“ eingeht (vgl.

---

<sup>241</sup> Die „Bedürfnisformulierung“ erinnert etwa an Ansätze Marshall Rosenbergs Mediationstechnik, doch ist dieses Konzept im Gegensatz zu Betzavta stark Lösungsorientiert. Betzavta grenzt sich von klassischen Mediationstechniken ab, da sie nicht eine dritte Person als „Schlichter“ zwischen den Parteien einstellt. (vgl. Rösing 2007a:2)

Wiemeyer 2005a:1-4). „Dilemma-Vermeidungsstrategien“ definiert sie als die allgemeine Tendenz „das Wählen zwischen zwei Alternativen gleichzusetzen mit der Ablehnung der nicht gewählten Alternative“ (Wiemeyer 2005a:2). Ein *grundsätzliches* Ablehnen einer Alternative erleichtert das Entscheiden *für* die eine, vereinfacht ergo sich zwischen zwei an sich gleichwertigen Alternativen entschließen zu können.

Dieser Effekt der Entscheidungsvereinfachung wird von Betzavta kritisch betrachtet. Hier wird die Dynamik verortet innere Widerstände gegen Objekte und Themen zu entwickeln, „an denen wir eigentlich interessiert sind“ (Wiemeyer 2005a:2). Das einfache Ablehnen einer Möglichkeit, im Sinne einer nicht-gewählten Alternative, kann sich – laut Wiemeyer – in ein Ablehnen von Personen umwandeln, welche die andere Alternative gewählt haben (vgl. ebd.). Hier wird entscheidendes deutlich: In Mouffes, beziehungsweise Laclaus Worten gesprochen, ist es das „Terrain der Unentscheidbarkeit“ welches uns zu Entscheidungen zwingt. Um die einmal getroffene Entscheidung als solche zu sichern, werden Abwehrmechanismen gegenüber *Anderen* Möglichkeiten aufgebaut. Hier taucht die antagonistische Dimension auf – die Betzavta ins Dilemma schicken möchte.

Das Ziel, so Wiemeyer, ist es zwischen Alternativen „unterscheiden lernen, [zwischen denen,] die wir ablehnen und denen, die wir schlicht nicht-gewählt haben“ (Wiemeyer 2005a:1). – Ergo, zwischen dem Modus einfacher Differenz, oder agonistischer. – Laut Betzavta münden Dilemma-Vermeidungsstrategien, als Entscheidungsvereinfachungen, letztlich in Intoleranz, gegenüber *Anderem* beziehungsweise *Anderen*. Stattdessen soll ermöglicht werden „Positionen, die anfangs abgelehnt werden, Raum zu geben und als Alternativen [zu] akzeptieren lernen“ (Wiemeyer 2005a:1). Zentral für den Ethikentwurf von Betzavta ist folgender Hinweis: „Nicht Empathie als Perspektivenwechsel, sondern der Andere in mir“ (Wiemeyer/Wenzel 2006:1)

Die Formel der Dilemmaerfahrung in Betzavta lautet:  $A = B$  (vgl. EA:38). Von der anfänglichen Negierung einer anderen Position B, soll Person A demnach diesen Konflikt durch das Erleben eines Dilemmas „überprüfen“. Hier wird deutlich, dass „der Andere in mir“ auf die Problematik der prinzipiellen Unentscheidbarkeit aufmerksam macht, welche im Betzavtakonzept so nicht explizit genannt wird. Durch das Erfahren eigener Ambivalenzen soll erkannt werden, dass andere, zuvor als Gegner wahrgenommene Positionen, „gar nicht so weit entfernt waren“ (Wiemeyer 2005a:3) von dem eigenen Standpunkt. Schließlich soll die in der Reflexion ermöglichte Konfrontation dazu beitragen, dass „aus „Gegner/innen“ werden Menschen, die schlicht eine andere Wahl getroffen haben“ (vgl. Wiemeyer 2005b:4) Abschließend lässt sich sagen, dass aus den Fortbildungsmaterialien von Gabriele Wiemeyer hervorgeht,

dass das Bildungskonzept Betzavta Mechanismen vorbeugen soll, Andere als solche zu verurteilen. Die Grundlage dieses Lernzieles – so lässt sich erkennen – sucht Betzavta in der Erfahrung eigener Ambivalenz und Inkongruenz angesichts einmal eingenommener Standpunkte.

Susanne Ulrich machte darauf aufmerksam, dass das in der Regel als „Konflikt-Dilemma“-Methode bekannte Kernstück von Betzavta eines weiteren Schritt bedarfs, der zu oft außer Acht bleibe. In der Fortbildung betonte sie, dass die besagte „K-D-Methode“, eigentlich als „K-D-K-Methode“ verstanden werden müsse. Schließlich, so Ulrich, bilde das Dilemma eben einen „Zwischenschritt“, um danach aber wieder in den „Konflikt“ zu gehen (vgl. EA:32).

Von dem „Zwischenschritt“ – der Dilemmaerfahrung – verspricht sich Betzavta schließlich einen Beitrag für eine demokratische Entscheidungsfindung, auf welche im nächsten Kapitel eingegangen werden soll. Laut Wiemeyer lässt „gering ausgebildetes Dilemmaorientiertes Denken (...) Konflikte unlösbar erscheinen“ (Wiemeyer 2005a:2). Das Ziel der Dilemmaerfahrung ist es „pessimistische Grundannahmen“ (vgl. ebd.) insofern aufzuweichen, als das andere Umgangsformen mit dem „abgelehnten“, beziehungsweise „nicht-gewählten Anderen“ (Wiemeyer 2005a:1) denkbar werden. Den Effekt verspricht sich das Konzept Betzavta in der Förderung der Kreativität, welche nach neuen Umgangsformen mit sich selbst und Anderen sucht.

Die zu Beginn thematisierte „optimistische Grundeinstellung“ die das Konzept Betzavta voraussetze entpuppt sich hier als „Kreativität“ und Motivation in den Kontakt mit Anderen zu gehen, was immer ein Konfrontieren-mit-Ungewohntem – oder in Wiemeyers Worten einem „Nicht-Gewählten“ erfordert.

In diesem Sinne ist das Ziel der Dilemmaerfahrung, der kreative Umgang mit Konflikten. Kreativ, nicht im Sinne eines Kompromisses oder eines Klein-Bei-Gebens, sondern für die „Schaffung vieler neuer Alternativen um Tendenz zu vermeiden, von der `richtigen` Position überzeugen zu wollen“ (Wiemeyer 2005a:7).

### 3.2.3 Zwischenfazit: Agonistische Ethik als Dilemmaerfahrung?

#### (E) Homogenitätsfalle und Antagonismus

Während im vorangegangenen Zwischenfazit (A-D) bereits erste Bedingungen festgehalten wurden, welche eine Betrachtung des Politischen als den Moment der Entscheidung des Subjekts hervorhoben, soll hier eine weitere folgen. Ganz im Sinne Mouffes scheint angesichts eines universellen oder übergreifenden Konsenses – welcher verschiedene soziale Agenten als eine vermeintliche Identität repräsentiert – die Sichtbarkeit des Politischen als „das Feld von Unentscheidbarkeit(en)“ (Moebius 2003:191) unterzugehen. Um das Politische als den eigentlichen Institutionsmodus des Sozialen wieder sichtbar zu machen, bedarf es einer Dekonstruktion dieser vermeintlichen Einheit. Doch bedarf es hierzu – und damit spanne ich einen Bogen zu der theoretischen Einleitung in 2.1.2 – „Dislokationen“.

Mit Blick auf Betzavta heißt dies, dass erkennbar werden muss, dass es soziale Agenten gibt, die in einer Gruppe Gegenpositionen einnehmen. Dieser Punkt mag banal klingen, doch ist er von Relevanz, da – wie bereits Sybille Reinhardt betont – die Illusion von Homogenität oder in meinen Worten die Homogenitätsfalle nicht zu unterschätzende Einflussfaktoren des Verhaltens sozialer Agenten darstellen. Konkret heißt dies, dass selbst lang geübte Betzavta-Trainerinnen an ihrer „Hebammenaufgabe“ verzweifeln, wenn keine Dislokation sichtbar ist. Hoher Konformitätsdruck einer Gruppe verunmöglicht letztlich die Betrachtung des Politischen. Denn: „Eine Struktur zu dekonstruieren ist dasselbe, wie ihre Unentscheidbarkeit aufzuzeigen“ (Laclau 1999:126). In diesem Fall kann die zu dieser Zeit stabilisierte Gruppenordnung nicht als Ergebnis hegemonialer Artikulation erkannt werden.<sup>242</sup> Die Folgerung ist, dass das Politische leichter in Vielheiten als in Einheiten aufzufinden ist.

#### (F) Dilemmaerfahrung und das Terrain der Unentscheidbarkeit

In Chantal Mouffes theoretischem Ausgangspunkt steht fest, dass Identitäten nicht präkonstituiert sind, sondern dass das Subjekt auf Akte der Identifikation angewiesen ist, wodurch ein Sich-Identifizieren mit Subjektpositionen innerhalb kontingenter Differenzsysteme zu einem nie vollendeten Prozess wird (vgl. 2.1.2). Momente in denen sich das Subjekt entscheidet, ergo „das Element der „Unentscheidbarkeit“, das in allen menschlichen Verhältnissen gegenwärtig ist“ (DPX:45) zugunsten eigener Identifikation überwindet, werden als notwendige Machtake zur Identitätskonstitution erkennbar. Doch verbleibt das Subjekt „Ort des

---

<sup>242</sup> Mitunter mag dies daran liegen, dass die Moderation von Betzavta zu diesen gewissen Zeitpunkten die Rolle des „d“ – im Sinne von David Howarth – repräsentiert (vgl. 3.1.1).

Mangels“ da es nie völlige Repräsentation in Form der Subjektpositionen findet. Das Politische, welches das Feld der Unentscheidbarkeiten eröffnet, verlangt dem Subjekt eine Entscheidung ab, welche den Spalt zwischen dem Politischen und der Politik füllt. Durch die Kategorie des „konfliktuellen Konsenses“ in Mouffes Modell Agonistischer Konfrontation, soll sichtbar werden, dass der Spalt weder „eindeutig“ noch endgültig gefüllt werden kann. An dieser Stelle jedoch liegen von ihr keine genaueren theoretischen Ausarbeitungen vor, daher möchte ich hier auf Ernesto Laclau zurückgreifen.<sup>243</sup> Ein Merkmal von „Entscheidung“, wie Ernesto Laclau formuliert, liegt darin, dass sie „einer Passage durch die Erfahrung der Unentscheidbarkeit“ (Laclau 1999:127) bedarf.

Ähnlich erscheint in dem Bildungskonzept von Betzavta die Dilemmaerfahrung als ein „Zwischenschritt“ auf dem Weg zur Entscheidung – zu einer „demokratischen“. Betzavta verfolgt hiermit explizit ein Bildungsziel für einen demokratischen Umgang mit dem „Anderen“.

Diesen Moment möchte ich in einem nächsten Aspekt näher verfolgen.

#### (G) Das Politische als der Moment des Subjekts<sup>244</sup>

Das Konzept des „konfliktuellen Konsenses“ in der Agonistischen Konfrontation bei Chantal Mouffe, welches Entscheidungen auf dem Terrain der Unentscheidbarkeit symbolisiert, verdeutlicht Ernesto Laclau: „Der Augenblick der Entscheidung (...) ist der Sprung von der Erfahrung der Unentscheidbarkeit zu einem kreativen Akt“ (Laclau 1999:127). In Anschluss an die vorangegangenen Aspekte (D und E) lässt sich schlußfolgern, dass die Homogenitätsfalle Momente der Kreativität erschwert. Gerade dann, wenn „Eine wahre Entscheidung“ – wie Ernesto Laclau fortfährt – „immer dem [entgeht], was eine Regel unter sich zu subsumieren vermöchte.“ (Laclau 1999:124) Die „Singularität“ der Entscheidung kann nicht mit der „Universalität der Regel“ (vgl. ebd.) gleichgesetzt werden. Die Entscheidung des Subjekts, „bleibt sich selbst überlassen“ (Laclau 1999:127), beziehungsweise „kann durch sich selbst begründet werden“ (Laclau 1999:124).<sup>245</sup>

Ähnlich taucht in Betzavta das Bildungsziel auf, vermeintliche Logiken „allgemeiner Prinzipien“ zugunsten einer Orientierung an dem eigenen Bedürfnis aufzubrechen. Die Teilnehmenden werden herausgefordert „für sich“ zu sprechen – da jegliche Verallgemeinerungen

---

<sup>243</sup> Ernesto Laclau beschäftigte sich in seinen Veröffentlichungen nach dem gemeinsamen Werk *Hegemony and Socialist Strategy* (HegSo) insbesondere mit der Rolle des Subjekts (vgl. Laclau 1990,1999,2002).

<sup>244</sup> Diese Überschrift ist angelehnt an Ernesto Laclaus „Die Bedingung für das Erscheinen des Subjekts (= die Entscheidung) ist, daß es nicht unter irgend einen strukturalen Determinismus subsumiert werden kann.“ (Laclau 1999:127)

<sup>245</sup> Dies ist nicht in dem Sinne zu verstehen, dass die Entscheidung allein aus dem Subjekt entspringt. Die Dimension der Kontingenz bleibt zentral, doch geht das Subjekt, wie Ernesto Laclau in späteren Werken herausarbeitet über die Struktur hinaus (vgl. Laclau 1999:127).

sich als inkonsistent erwiesen haben. Es scheint als solle die Übungsarchitektur von Betzavta im Sinne Laclaus die Teilnehmenden zu einer „wahren Entscheidung“ herausfordern. Dies kann bereits in der speziellen Ausgangssituationen jeder Übung erkannt werden. Als eine Aufgabenstellung welche sich durch „Vieldeutigkeit“ in einem relativ „regelfreien“ Raum kennzeichnet wird sie zur „methodologisch-didaktische Methode“ für das Induzieren von Konflikte. In Anlehnung an Mouffes Konzeption des Politischen könnte das Betzavta-Konzept somit als ein Versuch gedeutet werden, die Teilnehmenden in das Terrain der Unentscheidbarkeit zu führen und – mit Ernesto Laclaus Ausführungen – sie zu „wahren Entscheidungen“ herauszufordern.

In diesem Moment des Subjekts auf dem „Terrain der Unentscheidbarkeit“ finden sich zwei miteinander verwobene Herausforderungen. Die eine, *sich* zu entscheiden und somit gleichzeitig angesichts des *Anderen*, beziehungsweise eines konstitutiven Äußeren eine Grenze zu ziehen. Sie fordert den Umgang mit der antagonistischen Dimension. Die Anerkennung des Politischen wird zur Grundlage von Kreativität und impliziert eine ethische Komponente, da sie einen neuen Umgang mit Anderem impliziert.

Dieser Moment wird als intendiertes Bildungsziel sowohl in der Dilemma-Methode des politischen Bildungskonzepts von Betzavta, wie auch in der ethischen Dimension eines agonistischen Beziehungsmodus von Chantal Mouffe deutlich.

Beide Ansätze gründen letztlich auf der Annahme, dass es keine allgemeine Regel gibt, die über eine endgültige Grenzziehung entscheiden könnte.

### 3.3 Das Universale und Partikulare in der Demokratie

Im Folgenden werden die unterschiedlichen Ebenen der hier untersuchten Ansätze deutlich. Die Perspektive der politischen Philosophie blickt auf die demokratische Gesellschaft im Großen, das politische Bildungskonzept Betzavta auf die demokratische Entscheidungsfindung im kleinen Kreis der Gruppe. Gemeinsam bleibt ihnen die Zielsetzung der Prinzipien von Freiheit und Gleichheit (vgl. 2.3) – deren Spannungsvollen Verhältnis für ein demokratisches Miteinander konstitutiv ist.

#### 3.3.1 Die liberale Demokratie

Die paradoxe Beziehung zwischen den sozialen Agenten und ihr hegemoniales Ringen in der Öffentlichkeit der Agonistischen Konfrontation, lässt die Konstruiertheit sozialer Ordnung ans Licht treten. Das „Nie-Vollendet-Sein“ – als Qualität der Bewegung –, soll in die Reformulierung liberaler Demokratie von Chantal Mouffe eingeschrieben werden. Hier sollen auf die Antworten zu folgenden Fragen dargestellt werden: Was entscheidet über das Grenzziehen einer Gemeinschaft? Wer gehört zu dem „Wir“ einer Bürgerschaft? Was sind mögliche Konzeptionen der Freiheit?

##### 3.3.1.1 Das Paradoxon liberaler Demokratie als moderne Weltsicht

Während frühere Regierungsformen schwere Mängel und irrationale Züge aufwiesen, die schließlich zu ihrem Zusammenbruch führten, ist die liberale Demokratie bemerkenswert frei von solchen fundamentalen inneren Widersprüchen. Francis Fukuyama<sup>246</sup>

Chantal Mouffe sieht in der vorherrschenden rationalistischen Sichtweise, hier beispielhaft an Fukuyama als Vertreter eines ökonomisch informierten Demokratiemodells aufgezeigt, einen grundlegenden „Denkfehler“ (DPX:25)<sup>247</sup>. Ihr Ziel ist es mit der rationalistischen Sichtweise zu brechen und so stellt sie „The democratic Paradox“<sup>248</sup> ganz in den Mittelpunkt ihres Konzepts einer demokratischen Regierung. Sie konstatiert, dass

es für eine pluralistische demokratische Politik von vitalem Interesse ist, Paradoxa herauszustellen und anzuerkennen, statt sie durch Appelle zu Rationalität oder Gemeinschaft zu verschleiern oder zu transzendieren. (DPX:135 Fn3)<sup>249</sup>

---

<sup>246</sup> Fukuyama 1992:11.

<sup>247</sup> vgl. DPX:25.

<sup>248</sup> vgl. dazu v.a. *The Democratic Paradox* (DPX).

<sup>249</sup> Mit dem Begriff „verschleiern“ nimmt Mouffe Bezug auf den fiktiven Urzustand von John Rawls (vgl. v. a. Rawls 2003b:38-43,139-144).

Diesem Grundsatz folgend, setzt sie sich das Ziel liberale Demokratie „in Begriffen des „agonistischen Pluralismus““ neu zu beschreiben.“ (DPX:26)<sup>250</sup>

Zunächst legt Mouffe, Macpherson<sup>251</sup> aufgreifend, dar, dass die Begrifflichkeit „liberale Demokratie“ *an sich* keine notwendige Einheit darstellt (vgl. DPX:72). Das Koppelprodukt von Demokratie und Liberalismus sei eine Errungenschaft der Gegenwart und als gesellschaftlich langwierig definiertes Produkt das „Resultat bitterer Kämpfe“ (DPX:20). Als axiomatisches Prinzip heutiger Gesellschaften ist es kontingenter Natur und bedarf für dessen Erhalt ständige Reartikulation.

Letztlich präsentiere die Verbindung von demokratischer und liberaler Tradition zwei unvereinbare Logiken: Die liberale Idee der Freiheit, aus welcher der universale Rechtsschutz des Individuums, Gewaltentrennung, die Unterscheidung in öffentliche und private Sphäre, die Trennung von Kirche und Staat, wie der Pluralismus entstand, nimmt auf *die Menschheit* Bezug.<sup>252</sup> Als universell-abstraktes Gleichheitskonzept liefert es eine Grundlage Formen gesellschaftlich definierter Exklusion herauszufordern.

Die demokratische Idee der Gleichheit dagegen, welche Volkssouveränität, im Sinne *einer* „Identität zwischen Regierenden und Regierten“ (DPX:20) und das gleiche Recht aller Bürgerinnen und Bürger (vgl. DPX:23) herzustellen suchte, verlangte die konkrete Definition von Gemeinschaft: „demokratische Logiken immer das Ziehen einer Grenze zwischen „uns“ und „ihnen“, zwischen jenen, die zum „Demos“ gehören, und jenen, die außerhalb sind.“ (DPX:21) In diesem Sinne implizieren demokratische Logiken einen „Moment der Schließung“ (DPX:56) – auf Grund der von der Inklusion geforderten Exklusion. Die demokratische Gleichheitskonzeption mit ihrem „Korrelat der Ungleichheit“ (DPX:52) ist „politisch“, da sie auf der „Möglichkeit einer *Unterscheidung*“ (DPX:52) basiert. Erst diese Unterscheidung gewährte den Bürgerinnen und Bürgern eine Grundlage zur konkreten Ausübung von Rechten (vgl. DPX:54-57).

Carl Schmitt – welchen Mouffe als Wegweiser zur Diskrepanz von liberaler und demokratischer Logiken, wie bereits zur Kritik am blinden Fleck des Liberalismus folgte – sieht

---

<sup>250</sup> In dieser theoretischen Intervention orientiert sie sich maßgeblich an Richard Rortys Konzept einer „Neubeschreibung“ (DPX:139), beziehungsweise einer „redescription“ (DPX<sup>c</sup>:107).

<sup>251</sup> Macpherson macht darauf aufmerksam, dass die Begrifflichkeit „liberale Demokratie“ 150 Jahre alt ist und – insbesondere durch die Prägung von John Stuart Mill seit Mitte des 19.Jh. – in kapitalistischen Marktgesellschaften der Versuch entstand „die Freiheit des Stärkeren, den Schwächeren nach den Gesetzen des Marktes zu übervorteilen, wie die gleiche und effektive Freiheit aller, ihre menschlichen Fähigkeiten zu entfalten und zu gebrauchen.“ (Macpherson 1983:9) Diese Freiheiten – so Macpherson – stehen jedoch in Widerspruch zueinander (vgl. Macpherson 1983:9); vgl. Macpherson 1973.

<sup>252</sup> Vgl. DPX:20, 21, 34.

einen grundlegenden Widerspruch beider Logiken und leitet daraus die Nicht-Existenzfähigkeit der Mischform liberaler Demokratie ab.<sup>253</sup> An dieser Stelle verlässt Chantal Mouffe die Schmitt'sche Theorie. Sie betont, dass die „Unvereinbarkeit“ der liberalen und demokratischen Tradition, im Sinne einer endlichen Versöhnung, „nicht im Modus des Widerspruchs visualisiert werden sollte, sondern besser als der Ort eines Paradoxons.“ (DPX:26). Von dem destruktiven Moment des *Widerspruchs* bei Schmitt, gelangt Mouffe zum positiven Moment des *Paradoxons* (vgl. DPX<sup>c</sup>:9). Als Gegenanalyse zu Fukuyama führt dieses nicht zu einem „Zusammenbruch“, sondern bildet die notwendige „konstitutive Spannung“ (DPX:22) zur Erhaltung liberaler Demokratie. Die Korrespondenz der zwei unterschiedlichen „Grammatiken“<sup>254</sup> soll *weder* im Sinne einer gegenseitigen Verneinung gedacht werden, *noch* als ineinander harmonisch aufgehende, beziehungsweise ihre Beziehung *sowohl* von gegenseitiger Dependenz gezeichnet, wie auch von Autonomie:

both perfect liberty and perfect equality become impossible. But this is the very condition of possibility for a pluralist form of human coexistence in which rights can exist *and* be exercised, in which freedom and equality can somehow manage to coexist. (DPX:10f)

Nur „irgendwie“ vermögen es die Prinzipien „gemeinsam zu existieren“, keines zeigt sich als auf das andere reduzierbar. Mouffe schlägt vor, die Beziehung als wechselseitige „*contamination*“ (DPX:10) aufzufassen – nicht wie in rationalistischen Ansätzen als „*negotiation*“, welche einen simplen Dualismus beschreibe und somit die Auflösung ihrer Spannung suggeriere. Schließlich gibt es in dem Verhältnis beider Prinzipien kein Unentschieden, noch ein harmonisches Zusammenspiel. Eine der beiden Logiken wird „gewinnen“, beziehungsweise durch pragmatische Verhandlungen sich :

Die Spannung zwischen den beiden Komponenten kann nur vorübergehend durch pragmatische Verhandlungen zwischen politischen Kräften stabilisiert werden, die immer die Hegemonie einer Seite etablieren werden. (DPX:22)

Wird der liberaler Demokratie innewohnende „Ort des Paradoxons“ anerkannt, wird offensichtlich, dass der Wert des Pluralismus ein Offenhalten des nie überwindbaren und konstitutiven Spalts<sup>255</sup> zwischen Partikularem und Universellen erfordert, ergo die „Vorstellung der vollständigen Reabsorption von Alterität in Einheit und Harmonie“ (DPX:46) abgelehnt werden muss.<sup>256</sup> Eine moderne Demokratie anerkennt, dass „Undurchsichtigkeit und Nicht-

---

<sup>253</sup> Schmitt spricht angesichts der Weimarer Republik von dem „Gegensatz von Parlamentarismus und Demokratie“ (Schmitt 1926:5).

<sup>254</sup> Dies ist im Sinne Wittgensteins zu verstehen vgl. DPX:22.

<sup>255</sup> Hiermit nimmt Chantal Mouffe Bezug auf das konstitutive Hiatus bei Jacques Lacan.

<sup>256</sup> Wittgenstein bringt den Sinn des Offenhaltens des Spalts zwischen Freiheit und Gleichheit auf den Punkt: „Wo sich zwei Prinzipien treffen, die sich nicht miteinander aussöhnen können, da erklärt jeder den Andern für einen Narren und Ketzer.“ (Wittgenstein 1988b:243)

Repräsentierbarkeit die wirkliche[n] Bedingung[en] einer demokratischen Gesellschaft sind.“ (HegSo:27f) Der zwischen dem Aktualen und dem Möglichen stets existierende Spalt soll das Element der Unentscheidbarkeiten hinter jeder gegebenen Ordnung hervorholen und eine „Politik des Politischen“ (Marchart 1998:90) ermöglichen.

Wer glaubt, pluralistische Demokratie könne je perfekt realisiert werden, transformiert sie in ein sich selbst widerlegendes Ideal, da die Bedingung der Möglichkeit einer pluralistischen Demokratie zugleich die Bedingung der Unmöglichkeit ihrer perfekten Implementierung ist. Aus diesem Grund ist es wichtig, ihre paradoxe Natur anzuerkennen. (DPX:31f)

Rationale Logiken lösen laut Mouffe das Spannungsverhältnis von Partikularem und Universalem, von Freiheit und Gleichheit zugunsten eines endgültigen „Either/Or“ (vgl. Apol:130ff) auf. Zwar ist der Spalt zwischen Universalem und Partikularem nie völlig offen, doch muss moderne demokratische Politik hervorheben, dass er nie endgültig gefüllt werden kann (vgl. Dim:14). Das Offenhalten der Spannung dieses Verhältnisses, welcher eine totalitäre Herstellung einer Gesellschaftsordnung eindämmen könnte, zeigt sich in einer Konzeption, die ein „sowohl als auch“ anerkennt. Chantal Mouffe sieht die gegenwärtige Demokratie auf Grund der Hegemonie des Neoliberalismus als von einer Überbetonung des liberalen Prinzips gekennzeichnet, welches – wie bereits dargelegt – ihr zufolge einen Nährboden für das Auftauchen neuer Antagonismen bietet (vgl. 2.1.1). Mouffe verlangt die Wiederaufwertung des demokratischen Gleichheitsprinzips, um eine „Konfrontation der beiden Komponenten liberal-demokratischer Artikulationen“ (DPX:24)<sup>257</sup> zu ermöglichen.

Die liberale Demokratie soll ganz im Zeichen der Spannung des Verhältnisses von Freiheit und Gleichheit stehen:

It affirms that the unresolvable tension between the principles of equality and liberty is the very condition for the preservation of the indeterminacy and undecidability which is constitutive of modern democracy. (Dim:13)

Die „Unbestimmtheit“ wird zum konstitutiven „Typus der unbegrenzten Infragestellung“ (Hintz/Vorwallner 2006:14)<sup>258</sup>, welche den nötigen Schutz für den Wert von Pluralismus bieten soll. Wie im vorangegangenen Unterkapitel erläutert, sollen die liberal-demokratischen Prinzipien „Freiheit und Gleichheit“ als kollektives „Artikulationsprinzip“ in Form eines „ethisch-politischen Bandes“ der Gemeinsamkeit fungieren – das eine *moderne* politische „Gemeinde“ kennzeichnet. Gegebene hegemoniale Artikulationen des Verhältnisses von Freiheit und Gleichheit müssen stets hinterfragt werden dürfen. Mouffes Entwurf liberaler Demokratie anerkennt ihre „Unmöglichkeit“ und jede der für sie konstitutiven Entscheidungen tre-

---

<sup>257</sup> Vgl. DPX:24.

<sup>258</sup> Vgl. Hintz und Vorwallner orientieren sich hier – wie Chantal Mouffe – an Claude Lefort; vgl. Lefort 1990b: 262.

ten in das Licht des Paradoxons: die Konzeptionen von dem was Politik, Staatsbürgerschaft, was öffentlich und was privat ist, wird als ein Grenzziehen entschleiert und als politisch erkannt – denn, es hätte immer auch anders sein können. Wie „nationalen Grenzen“ bestimmen diese Konzeptionen „zwischen einem Innen und einem Außen, zwischen jenen, die zu einer *community* gehören und jenen, die ausgeschlossen sind.“ (Stäheli 1999:148) Kurz: Sie legen fest wer zum „Wir“ und wer zum „Sie“ gehört – doch bleibt diese Grenzziehung eine prekäre.<sup>259</sup>

Im Folgenden wird deutlich, dass Mouffe mit ihrer Konzeption demokratischer Politik eine Zwischenposition in der Liberalismus/Kommunitarismus-Debatte einnimmt. Kommunitaristische Kritikpunkte greift sie auf, um den a-politischen Charakter universalistisch-abstrakter Konzeptionen von Freiheit, Gleichheit und Bürgerschaft zu unterstreichen, dagegen orientiert sie sich an letzteren, um die Unterordnung des Prinzips der Freiheit unter einer substanziellen Konzeption des Guten zu vermeiden.

### 3.3.1.2 „Demokratie als Lebensform“

Mouffe kritisiert, dass der gegenwärtig dominante Diskurs der Demokratietheorie im Zeichen der Globalisierung einem „metaphysischem Konzept von Subjekt“ folge, mit dem Effekt, dass „subjects are abstracted from social and power relations, language, culture and the whole set of practices that makes agency possible.“ (Hab:98) Sie dagegen postuliert im Sinne Wittgensteins „Democracy as a `form of life““ (Hab:97). Mit ihm macht sie darauf aufmerksam, „dass es, damit es zu Übereinstimmungen in Meinungen kommt, zuerst Übereinstimmungen in Lebensformen existieren muss. Aus seiner [(Wittgensteins)] Sicht reicht es nicht aus, bezüglich der Definition eines Terms übereinzustimmen, wir müssen bezüglich seiner Verwendungsweise übereinstimmen.“ (DPX:99)<sup>260</sup>

Statt Demokratie als das ultimative Konsensmodell theoretisch rational zu legitimieren, hebt Mouffe die Rolle von Praktiken als notwendige Ausrichtung von Politik hervor (vgl. Hab:97), da diese den eigentlichen Sinn der demokratischen Prinzipien erst schaffen. Dagegen wäre mit höchster Wahrscheinlichkeit, in den Worten Mouffes, eine abstrakte „kosmopolitische Demokratie, würde sie je realisiert, nicht mehr als ein leerer Name“ (DPX:54). Soziale Agenten erscheinen in Mouffes Theorieansatz als auf Akte der Identifikation angewiesen. Erst

---

<sup>259</sup> Vergleiche hierzu auch von Udo Tietz geht speziell auf diese Frage ein, in seinem Werk: *Die Grenzen des Wir* (vgl. Tietz 2002). Während Richard Rorty die Wir-Definition als „Wir, das ist `einer von uns‘.“ vorschlägt, bleibt Michael Walzer bei einem „Sie sind wie wir, aber sie sind keiner von uns.“ (vgl. Tietz 2002 Buchdeckel hinten)

<sup>260</sup> „It is the great merit of Wittgenstein’s emphasis on practices and language games to provide us many insights for the creation of such a democratic habitus.“ (Hab:99)

die ihre Kultivierung einer neuen demokratischen politischen Öffentlichkeit, das heißt die Schaffung einer Vielzahl von Institutionen, Sprachspielen, Praktiken und Diskursen, kann zu dem Erhalt und der Vitalisierung von Demokratie beitragen, indem sie „democratic forms of individuality“ (Hab:97) für die sozialen Agenten liefert: „What is at stake is the constitution of an ensemble of practices that makes possible specific forms of subjectivity and individuality of a democratic habitus.“ (Hab:98)

Dieser „habitus“ ist erforderlich für eine politische Identität (vgl. Dim:225) und stellt die benötigte „democratic `Sittlichkeit‘“ (Hab:96) der Bürgerinnen und Bürger dar, welche die Grundlage der *res publica* leistet.

### 3.3.1.3 Zur Konzeption von *societas* und *res publica*

Für Mouffes Konzeption einer demokratischen Gesellschaftsform dient das Werk von Michael Oakeshott *On Human Conduct* als besondere Orientierung.<sup>261</sup> Die Agonistische Konfrontation erhält Einzug in dessen Modell der *societas*<sup>262</sup>. Die von Chantal Mouffe entworfene Reformulierung des konservativen Gesellschaftsentwurfs von Oakeshott<sup>263</sup>, zeichnet sich dadurch aus, dass sie in sein Konzept von Gemeinschaft die Dimension von Konflikt integriert.<sup>264</sup>

Die Mitglieder einer *societas* zeichnen sich durch die Loyalität gegenüber dem ethisch-politischen Band der Ideen Freiheit und Gleichheit aus. Die Agonistische Konfrontation, in welcher konfligierende Interpretationen der Prinzipien ausgetragen werden, erfährt hier ihre Bedeutung als „Praxis gegenseitiger Rücksichtnahme“, die agonistische Beziehungsform (3.2.1.3) wird als „civility“ definiert. Für die Gesellschaft wird die Agonistische Konfrontation zur *res publica*, zu dem „public concern“.<sup>265</sup> Der Staat wird in diesem Sinne zu einem „promoter of an interest“ (CitCom:233). Die *societas* bietet nach Mouffe angemessene für

---

<sup>261</sup> Vgl. insbesondere das Werk von Michael Joseph Oakeshott *On Human Conduct* (vgl. Oakeshott 1990[1975]).

<sup>262</sup> Michael Oakeshott beschreibt diese wie folgt: „The idea *societas* is that of agents who, by choice or circumstance, are related to one another so as to compose an identifiable association of a certain sort. The tie which joins them, and in respect of which each recognizes himself to be socius, is not that of an engagement in an enterprise to pursue a common substantive purpose or to promote a common interest, but that of loyalty to one another, the conditions of which may achieve the formality denoted by the kindred word ‘legality’.“ (Oakeshott 1990:201) Oakeshott bezeichnet neben dieser Kategorie, die Form von *universitas*, die als Gemeinschaft auf einem gemeinsamen substanziellen Zweck gründet. Wenn Mouffe die *societas* durch die agonistische Konfrontation reformuliert, so hebt sie mit diesem Schritt den vermeintlichen Dualismus der beiden Modelle auf.

<sup>263</sup> Mouffe betont, dass sie sich dessen konservativ-traditionalistischen Theorieansatz, dass keinen Raum für Antagonismus und Spaltung lässt (vgl. Dim:234-5).

<sup>264</sup> Vgl. dazu Dim; CitCom:231-239; ÜP:17; 66-70; 72-73; DPX:97f.

<sup>265</sup> Hier wird eine Schwierigkeit der Trennung von Privat/Öffentlich in dem Konzept von Mouffe deutlich. Während politische Werte in der agonistischen Arena ausgehandelt werden sollen, seien „questions of religion and morality“ (Dim:12) hier nicht zu verorten. Doch wie dies unterschieden werden soll, wird nicht theoretisiert.

eine Wiederbelebung des Ethischen und bietet eine Alternative gegenüber der rein instrumentalistischen Sicht liberaler Ansätze:

We could say, using Rawls's vocabulary, that in a civil association or *societas* there exists a priority of the right over the good, but in Oakeshott's case, the principles that specify the right, the *respublica*, are conceived not in a Kantian manner as in Rawls, but in a Hegelian way, since for him, to be associated in terms of the recognition of the *respublica* is to enjoy a *sittlich* relation. (Dim:234)

Die ethische Dimension der Agonistischen Konfrontation unterstreicht Chantal Mouffe mit ihrer Orientierung an dem Modell von Michael Oakeshott. Von dem Konzept der „human conduct“ wird eine Gesellschaftskonzeption – welche im Licht der Agonistischen Konfrontation – die benötigte „`grammar' of the citizen's conduct“ (CitCom:238) leistet. Die Folge der Reformulierung von *societas* und *res publica* ist eine Verschiebung der Sphäre des Privaten und des Öffentlichen, da diese erst in der Agonistischen Konfrontation ihre Bestimmung als Grenze findet, ergo nicht apriori universell determiniert werden darf: „The distinction private (individual liberty)/public (*respublica*) is maintained as well as the distinction individual/ citizen, but they do not correspond to discrete separate spheres.“ (Dim:238)

### 3.3.1.4 Zu Freiheits- und Gleichheitskonzeptionen

Von entscheidendem Einfluss für Mouffes Freiheitskonzeption ist die Reformulierung der Idee der „negativen Freiheit“ von Quentin Skinner, einem Konzept, das sich jenseits des vermeintlichen Dualismus „positive versus negative liberty“ positioniert (vgl. Skinner 1986:193-221). Skinner greift hierfür auf die römische zivil-republikanische Tradition von Macchiavelli<sup>266</sup> zurück, auf die auch Mouffe des öfteren Bezug nimmt.<sup>267</sup> Der Ausgangspunkt von Skinner ist, die dominante Auffassung der gegenwärtigen Debatte dominante Freiheitskonzept zu erweitern.<sup>268</sup> In beiden dominanten opponierenden Freiheitskonzeptionen, dem liberalen „negative opportunity concept“, welches seit Thomas Hobbes sich als Theorie individueller Rechte versteht (vgl. Skinner 1986:203) und diesem gegenüber einem „positive exercise concept“, welches Freiheit mit sozialer Tugend identifiziert, bringt Skinner einen gemeinsamen Kritikpunkt entgegen. Diesen sieht er darin, dass beide Konzeptualisierungen den Begriff mit einem Inhalt auffüllen (vgl. Skinner 1986: 179)<sup>269</sup> – ergo auf eine Interpretation

---

<sup>266</sup> Macchiavelli wird von James Harrington als „the only politician of later ages“ (Harrington in Skinner 1986:204, 205) bezeichnet. Diese Auffassung teilt auch Mouffe, da dessen Konzeption von Politik die Dimension von Macht nicht negiert.

<sup>267</sup> Bezugstellen von Mouffe zu Macchiavelli vgl. u.a. RoP:19-20, 35-36, 38, 57, 63, 68.

<sup>268</sup> „My aim is to explore a possible means of enlarging our present understanding of the concepts we employ in social and political argument. The prevailing orthodoxy bids us proceed by consulting our intuitions about what we can and cannot be coherently said and done with the terms we are generally use to express the concepts involved.“ (Skinner 1986:193); Hervorhebung von der Verfasserin.

<sup>269</sup> Skinner übt hiermit an Jeremy Bentham und der Weiterführung von Isaiah Berlin: „Even Charles Taylor and Isaiah Berlin are able to agree on it: that it is only if we can give a content to the idea of objective human flourish-

reduzieren. Die Folge des ersten ist eine Vernachlässigung des Prinzips der Gleichheit zugunsten einer Überbetonung von Freiheit, im positiven Konzept dagegen erscheint die Freiheit als in dem der Gleichheit völlig aufzugehen.<sup>270</sup> Quentin Skinner entkräftet die Möglichkeit einer glatten Trennlinie zwischen diesen beiden Konzepten und macht darauf aufmerksam, dass Freiheit nicht als abstraktes Konzept existiert, noch als eines, das völlig verwirklicht werden kann. Jedes Freiheitskonzept sei im Wittgensteinschen Sinne daran gebunden „‘what we normally mean’ by the term ‘liberty’.“ (Skinner 1986:199)<sup>271</sup>. Das heißt, dass Freiheit stets als eine gesellschaftlich kontextualisierte erscheint, ergo „soziale Freiheit“.<sup>272</sup> Insbesondere das abstrakte liberalistische Freiheitskonzept als „the absence of constraint“ (Skinner 1986:195) sei unhaltbar, könne in Hinblick auf das aktive Ausüben von Freiheit zur gleichen Zeit eine Einschränkung sozialer Agenten bedeuten (vgl. ebd.).<sup>273</sup>

Chantal Mouffe übernimmt diese hier dargestellten Kritikpunkte von Skinner (vgl. RoP:36-38,20) und betont, dass es für eine moderne Demokratie von großer Wichtigkeit sei, das Freiheitskonzept nicht in einen Dualismus zwischen Freiheit und Gesellschaft zu zwingen. Dieser gründe auf einem „falschen Dilemma von “Gleichheit gegen Differenz”“ (Fem:19). Stattdessen fordert sie die Anerkennung, dass Gesellschaft erst den notwendigen Kontext bietet, um diese abstrakte Idee von Freiheit überhaupt für sich definieren und als Bürgerin beziehungsweise Bürger in Anspruch nehmen zu können. Um es jedoch bei einem Konzept individueller Freiheit belassen zu können, darf Freiheit – entgegen kommunitaristischen Auffassungen – auch nicht auf *ein* gesellschaftlich kontextualisiertes Gut fixiert werden, so Chantal Mouffe.

---

hing concept that we can hope to make sense of any theory purporting to connect the concept of individual liberty with virtuous acts of public service.“ (Skinner 1986:197)

<sup>270</sup> „Much of the debate between those who think of social freedom as a negative opportunity concept and those who think of it as a positive exercise concept may thus be said to stem from a deeper dispute about human nature. The argument is *au fond* about whether we can hope to distinguish an objective notion of *eudaimonia* or flourishing. Those who dismiss this hope as illusory – such as [Isaiah] Berlin and his many sympathizers – conclude that this makes it dangerous error to connect individual liberty with the ideals of virtue and public service. Those who believe in real or identifiably human interests – Taylor, Gibbs and others – respond by insisting that this at least makes it arguable that only the virtuous and public-spirited citizen who serves the State is in full possession of his or her liberty.“ (Skinner 1986:197)

<sup>271</sup> vgl. dazu Skinner 1986: 198.

<sup>272</sup> Diesen Aspekt verdeutlicht Kallscheurer: „Was Freiheit des Einzelnen heißt, was es bedeutet, sein eigener Herr zu sein, läßt sich nicht jenseits der gesellschaftlich geteilten Bedeutungen von Ehre, Würde, Unabhängigkeit von Solidarität und Unterdrückung bestimmen.“ (Kallscheurer 1990:133f) Er bezieht sich hier auf die Kritik des Theoretikers Michael Walzer (vgl. Walzer 1990) angesichts liberaler Freiheitskonzeptionen. Chantal Mouffe nimmt diesen Aspekt der kommunitaristischen Kritik auf (vgl. RoP:38).

<sup>273</sup> „For there have always been divergent beliefs as to what counts as opposition, and thus as the sort of constraint that limits the freedom as opposed to merely limiting the ability of agents to perform actions.“ (Skinner 1986:195)

Auch in das Prinzip der Gleichheit lassen sich von Mouffes theoretischem Standpunkt aus keine universell gültigen Werte einschreiben. Gleichheit existiert ergo nicht an sich, sondern „nur in Form spezifischer Bedeutungen – als politische Gleichheit, ökonomische Gleichheit usw. – innerhalb partikulärer Sphären“ (DPX:52). Entgegen der gegenwärtigen Überbetonung des liberalen Prinzips betont sie: „Demokratisches Regieren erfordert Existenz von Einheiten, demo, in denen Volkssouveränität ausgeübt werden kann, und das beinhaltet Grenzen.“ (FaÖ:110) Für Mouffes Gerechtigkeitskonzeption, wird somit ihr Gleichheitskonzept grundlegend.

### 3.3.1.5 Zu Gerechtigkeitskonzeption

Für die Konzeption der Gerechtigkeit von Chantal Mouffe ist von Relevanz, dass sie die unter anderem von Jürgen Habermas postulierte Möglichkeit einer Trennung zwischen rein prozeduralen und substanziellen Regeln ausschließt – für Mouffe ist Verfahren politisch, da es Spuren von Machtverhältnissen gezeichnet ist und bereits bestimmte Werte voraussetzt. (Hab:96) Werde – wie Mouffe anhand den Ansätzen von Rawls und Habermas exemplarisch aufgezeigt – die Möglichkeit *einer* Gerechtigkeitskonzeption postuliert, führe dies „zur Schließung des Spalts zwischen Gerechtigkeit und Recht, der für die moderne Demokratie konstitutiv ist.“ (DPX:46) Das Resultat wäre, dass liberale Institutionen „versteinert und untransformierbar gemacht.“ (DPX:46) werden würden. Doch, und dies bringt wieder die Radikalität des Ansatzes von Mouffe hervor, können „antagonistische Legitimitätsprinzipien nicht innerhalb derselben politischen Assoziation koexistieren können, ohne die politische Realität des Staates in Frage zu stellen.“ (DPX:40) Daher muss letztlich zugunsten *einer* Gerechtigkeit entschieden werden.

Doch kann diese *eine* eine komplexe bleiben. Mit Michael Walzers Konzept komplexer Gleichheit, kann Gerechtigkeit in einer neuen Form erkannt werden:

He proposes distinguishing several spheres of justice as well as different distributive principles: free exchange, desert and need. Justice would consist in not violating the principle of distribution that is specific to each sphere, and in assuring that success in one sphere is not allowed to exercise dominance in another sphere, as is the case today with wealth. (Dim:7f)<sup>274</sup>

Wird Gerechtigkeit in seiner Komplexität erkannt, so Mouffe, könne wie hier bei Michael Walzer eine Konzeption von Sozialität beherbergen, die „egalitarian and heterogenous“ (Dim:8)<sup>275</sup> sei, somit Pluralismus gewährleiste.

---

<sup>274</sup> vgl. dazu Walzer 1992.

<sup>275</sup> Hervorhebung von der Verfasserin.

### 3.3.1.6 Zu Konzeptionen von Staatsbürgerschaft

Mouffe schreibt dem Staat primär die Funktion zu den Kampf für soziale Gleichheit zu unterstützen (vgl. CivSo:83). Wie bereits erläutert, basiert eine demokratische Regierung auf der Definition einer Einheit, welche den Bürgerinnen und Bürgern ihre Souveränität gewährleisten kann (vgl. Edu:51f). Ein Konzept der Staatsbürgerschaft als „politische Identität“ kann nur durch „identification with the *respublica*“ (Dim:235) gewährleistet werden. Mouffe schließt nicht aus, dass dies andere als nationale Grenzen sein könnten, doch gibt keine genaueren Angaben. Doch da die Möglichkeit von Souveränität der Bürgerinnen und Bürger einer Gesellschaft in der Grenzziehung zu einem Außen liegt, würde ein „uniform model of citizenship“ (Hab:99), welches die Vielfalt unterschiedlicher Artikulationen aufheben würde diese gefährden.

Schließlich betont Mouffe den Aspekt der Partizipation, der den *Sinn* einer Bürgerschaft letztlich erschaffe. Daher sollten soziale Agenten „idealerweise“ (DPX:105) um bestimmte Interpretationen von *Aktivbürgerschaften* kreisen. Zwar, so räumt Mouffe ein, führe solch eine Pluralität von Bürgerschaftskonzeptionen zu Konflikten (vgl. Hab:99), doch bilde dies wiederum die eigentliche Bedingung von Gesellschaft.

Auch gegenwärtige Modelle der „Bürgergesellschaft“ würden übersehen, dass deren Bedeutung letztlich je nach kulturellen und geografischen Kontexten variere. Die stark westlich geprägte Konzeptionen von Bürgergesellschaft mit ihren liberalen, konservativen und radikalen Ausrichtungen dürfe nicht als uniformes Modell hegemonial gemacht werden. Letztlich gelte es anstatt die Verankerung eines hegemonialen Modells zu erörtern, primär darum „beyond civil society“ (CivSo:88) nach Gemeinsamkeiten aller Diskurse zu suchen, die zentrale – so Mouffe – finde sich darin, „that civil society is a good thing. (...) they envisage cs as what will bring back a series of economic, social or personal powers that have been taken away by the state.“ (CivSo:81)

### 3.3.1.7 Die globale Perspektive der Menschenrechte

In der globalen Perspektive der Menschenrechte zeigt sich Mouffes Kritik an ökonomisch informierten Demokratiemodellen: „Solch ein Konsens hat zwei Gesichter: Neoliberalismus auf der einen Seite, Menschenrechte auf der anderen.“ (FaÖ:108) Der Diskurs der Menschenrechte verbreite letztlich die Illusion, ein Weltbürger könne sich selbst regieren und gehe auf Kosten der Dimension der Volkssouveränität (vgl. ebd.). Die vermeintliche Universalität der Menschenrechte täusche über ihren hegemonialen Charakter hinweg, dessen Basis stets eine spezifische Interpretationen dieser universal-abstrakten Kategorie ist (vgl. DPX:22). Würde

das kosmopolitische Projekt gelingen, welches in erster Linie von der liberalen Demokratie des Westens artikuliert werde, entspräche dies der „Etablierung der Weltherrschaft einer Macht, der es gelungen wäre, ihre Herrschaft zu verschleiern, indem sie ihre Interessen mit denen der Menschheit identifiziert hätte“ (ÜP:13). Um einen „Raum für eine Pluralität legitimer Interpretationen“ (ÜP:166) zu gewährleisten, muss der politische Charakter in den Vordergrund gestellt werden. Der Begriff der Menschenrechte muss „pluralisiert“ werden (vgl. ÜP:165). Mit Sousa Santos und Raimundo Pannikar folgt Mouffe der Idee einer „mestizischen“ Konzeption von Menschenrechten (vgl. ÜP:163-166). Sousa Santos macht neben dem westlichen Modell der liberalen Demokratie sowohl auf die *Dharma*-Rechtskonzeption der Hindu-Kultur, wie die *Umma* der islamischen Kultur aufmerksam. Anstatt die westliche Interpretation hegemonial zu machen, schlägt sie vor „“ur-rights” as a possible foundation for a radical intercultural politics of rights.“ (Santos 2007:x) zu artikulieren, um Autonomieformen zu sichern. Das Ziel, so Mouffe sei die Errichtung einer “multipolaren Welt”, „mit einem Gleichgewicht zwischen mehreren regionalen Polen, das eine Mehrzahl von Hegemonialmächten zulässt“ (ÜP:13) zu errichten, um die „Hegemonie einer einzigen Hypermacht“ (ÜP:14) zu verhindern. Schließlich – will die liberale Demokratie eine pluralistische bleiben und nicht die Weltherrschaft anstreben. Auch sie müsse ihre Schranken anerkennen:

Die Durchsetzung einer kosmopolitischen Ordnung, in welcher Gestalt auch immer, würde faktisch dazu führen, der ganzen Welt ein einziges Modell aufzuzwingen: das liberaldemokratische. Noch mehr Menschen würden unmittelbar der Kontrolle des Westens unterworfen, mit der Begründung, dessen Modell sei für die Durchsetzung der Menschenrechte und der universellen Werte besser geeignet. Dies aber muß nach meiner Argumentation zwangsläufige Widerstände hervorrufen und zu gefährlichen Antagonismen führen. (ÜP:135)

In diesem Sinne spricht Chantal Mouffe seit 2005 von ihrer Theorie als ein „multipolar approach“ (OP:123ff) und ruft neben ihrem Projekt agonaler Demokratie zu „a pluralism of modernities“ (OP:123) auf.

### 3.3.2 Die Entscheidung im Spannungsfeld von Freiheit und Gleichheit

Wenn Demokratie eine Verfahrensregel sein sollte, wie würde sie aussehen? Betzavta bietet eine Alternative zu bisherigen Modellen. Diese soll im Folgenden dargestellt werden.

#### 3.3.2.1 „Wege zur demokratischen Entscheidungsfindung“

„Demokratie ist, wenn die Mehrheit entscheidet.“ – Das sieht Betzavta anders. Aufbauend auf der im vorangegangenen Kapitelpunkt dargestellten „Dilemma-Methode“ als erstem Bildungsziel, folgt in einem zweiten Schritt die Auseinandersetzung mit „Wegen der demokratischen Entscheidungsfindung“. Betzavta schlägt hierfür ein besonderes „Verfahren“ vor, das im Folgenden dargestellt werden soll.

Minderheitenbedürfnisse, so dass Ziel von Betzavta, sollen geschützt und Methoden angeboten werden wie alle Beteiligten produktiv in den Entscheidungsprozess mit eingebunden werden können. In diesem Sinne betont Gabriele Wiemeyer, dass bei der demokratischen Entscheidungsfindung nicht in erster Linie die Lösungs- sondern die Prozessorientierung im Vordergrund stehe, um vorschnelle Kompromisse auf Kosten Einzelner zu verhindern (vgl. Wiemeyer 2005b:4). Allgemein jedoch wird „[u]nter demokratischem Handeln (...) meistens die Bereitschaft verstanden, Kompromisse einzugehen beziehungsweise Mehrheitsbeschlüsse zu akzeptieren“ (Üb:139). Diese Methoden können von dem Standpunkt des Betzavta-Konzeptes nicht vertreten werden – zumindest nicht primär. Da von Betzavta „die üblichen Wege zur Entscheidungsfindung grundsätzlich in Frage gestellt“ (Eschler 2008:2) werden, bietet es ein Alternative an.<sup>277</sup>

Angesichts von Konfliktsituationen, ergo Situationen in denen Gruppen sich entscheiden müssen, jedoch nicht einer Meinung sind, schlägt Betzavta in erster Linie zwei zentrale Schritte als Wege zur „demokratischen Entscheidungsfindung“ vor.

Der erste Schritt wird „Überprüfung der Bedürfnisse“ (Wiemeyer 2005b:6; Üb:139) oder „Bedürfnisklärung“ (Rösinger 2007:1) genannt. Hier soll die Gruppe herausfinden, ob – in der jeweiligen Entscheidungssituation – ein echter oder ein imaginärer Konflikt vorliege. Gabriele Rösing spricht hier von der „Prüfung der Interessen aller Beteiligten“ (Rösing 2007:1). Der Begriff „Interesse“ wird jedoch in der Regel nicht verwendet (vgl. Üb 137-148; Wiemeyer 2005b:6, 2005b:5; Eschler 2008:2). Angesichts der Betonung von Uki Maroshek-Klarman,

---

<sup>277</sup> vgl. zur Entscheidungsmethode: Üb 137-148; Wiemeyer 2005b:6, 2005b:5; Rösing 2007b:1; Eschler 2008:2. Grundsätzliche Unterschiede der rezeptionen werde ich herausstellen, doch mit Hinblick auf diese Übung entsprechen die Ausführungen einander.

dass sich Betzavta gerade dadurch kennzeichne, dass es die emotionale Auseinandersetzung der Teilnehmenden mit einbinde (vgl. M-Kla3:6), scheint meines Erachtens der Begriff „Interesse“ eher an ein rational kalkulierendes Wesen zu erinnern und daher nicht angemessen.

Der erste Schritt den Betzavta in Betrachtung zieht, ist demnach der Austausch der jeweiligen Bedürfnisse aller Teilnehmenden. Auf diese Weise soll vermieden werden, dass Konflikte entstehen, wo eigentlich gar keine sind. Wenn jedoch widersprüchliche Bedürfnisse vorliegen, bietet Betzavta einen zweiten Schritt an, für einen demokratischen Umgang mit Konflikt.

Der zweite Schritt zeichnet sich dadurch aus, dass eine Lösung für den Konflikt nicht bei den Teilnehmenden selbst ansetzt, sondern primär die Lösung in möglichen „Veränderungen der Situation“ gesucht wird (vgl. Üb 140f; Wiemeyer 2005b:6, 2005b:5; Rösing 2007b:1; Eschler 2008:2). Vorausgesetzt wird mit diesem Schritt, dass unterschiedliche Bedürfnisse parallel existieren können, ergo sich nicht ausschließen müssen. Die Veränderung einer Situation ist wiederum eng mit dem vorangegangenen Schritt verknüpft, da dieser ermöglicht „stillschweigende Annahmen“ zu überprüfen (Wiemeyer 2005b:6). Das In-Kontakt-Gehen, beziehungsweise das gegenseitige Vorstellen der eigenen Bedürfnisse übernimmt hierfür eine zentrale Funktion ein. Es schafft die Voraussetzung mögliche Gemeinsamkeiten zu finden. Dieser zweite Schritt repräsentiert in Betzavta den Idealfall, doch nur, solange dies nicht auf Kosten der Freiheit Einzelner geht:

[Für ein demokratisches Miteinander] steht die gemeinsame Suche nach Lösungen jenseits vor-schneller Kompromisse im Mittelpunkt. (...) und es wird trotzdem dem Bedürfnis nach Individualität und Freiheit ebenso Rechnung getragen wie dem Wunsch nach Dazugehörigkeit und Gleichheit. (Eschler 2008:2)

Dass sich Betzavta dem spannungsvollen Verhältnis von Freiheit und Gleichheit bewusst ist, wurde bereits zu Beginn erläutert (vgl. 2.2.3). Insbesondere Susanne Ulrich machte darauf aufmerksam, dass allen Gruppendynamiken in der Entscheidungssituation dieses Verhältnis zu Grunde liegt: „Eigentlich geht es in allen Übungen um Freiheit und Gleichheit, beziehungsweise Unsicherheit und Sicherheit.“ (EA:38)

Aus dieser Perspektive, die konkrete Gruppendynamiken vor Augen hat, wird erkennbar welche eigentliche Bedeutung mit den Prinzipien Freiheit und Gleichheit einhergeht. In eigene Worte gefasst, spricht Susanne Ulrich meines Erachtens von der Sicherheit „ein Teil der Gruppe zu sein“, gegenüber der Unsicherheit „ein Teil ohne Gruppe“ zu sein.

Deutlich wird, dass es in Entscheidungssituationen um das eigene Positionieren in diesem Spannungsfeld geht und dass – um schließlich diese Entscheidung überhaupt möglich zu machen – das Durchsetzen dieser angesichts anderer Standpunkte notwendig wird.

Der zweite Schritt, den das Betzavta-Konzept für einen demokratischen Umgang mit Konflikt anbietet, versucht in gewisser Weise antagonistischen Formen der Austragung dieses Positionierungskampfes vorzubeugen. Die Betonung einer Veränderung der Situation wirkt sich zugunsten des Radius der Gestaltungsmacht des Einzelnen aus, ergo schützt er das Prinzip der Freiheit.

Neben der Betonung einer Veränderung der Situation, die zur Entschärfung des Konflikts beitragen kann, ist in diesem zweiten Schritt von Betzavta die Dilemmaerfahrung verortet (vgl. 3.2.2). Gabriele Rösing bringt den zweiten Schritt der demokratischen Entscheidungsfindung auf folgende Formel: „Konflikt -> Dilemma -> Konflikt“ (Rösing 2007a:1)

Hier wird betont, dass dem Schritt nach der Dilemmaerfahrung – der „Passage durch die Erfahrung der Unentscheidbarkeit“ da „A=B“ – ein zweiter, ergo der der Erfahrung folgen muss. Das Dilemma muss zugunsten einer Entscheidung aufgelöst, beziehungsweise verlassen werden. Mir erscheint diese Formel äußerst angemessen da sie das Konflikthafte, dass nur zeitweilig verschwinden kann, wieder auftauchen lässt. In der Mehrheit der Rezeptionen von Betzavta wird jedoch in diesem zweiten Schritt entweder nur von der „Dilemma-Methode“ gesprochen (vgl. Wiemeyer 2005b:6, 2005b:5; Eschler 2008:2), oder diese ganz ausgelassen (vgl. Üb:140f). Meines Erachtens jedoch muss, und hier stimme ich mit Gabriele Rösing wie Susanne Ulrich überein, der Schritt aus dem Dilemma, der wieder in den Konflikt führt und dem Teilnehmenden eine Entscheidung abverlangt, hervorgehoben werden.

Die Zwischenpassage jedoch die das Dilemma erlaubt, bietet den Moment der Kreativität – den sie offenbart das „unentscheidbare Terrain“ (Laclau 1999:124) der vielen Möglichkeiten. Daher denke ich, dass gerade das Wechselspiel, einer Betonung des Dilemmas, wie auch das „Aus-dem-Dilemma-einen-Weg-Finden“ eine geeignete Kombination darstellt. Sie suggeriert nicht, dass der Moment der Unentscheidbarkeit für immer verschwinden könne, denn ihre Voraussetzung ist, dass Konflikte in innere Dilemmata umgewandelt werden können. Statt einem – „Handeln wir demokratisch und stimmen ab“ – bietet Betzavta tatsächlich eine Alternative an. Der bedürfnis- statt lösungsorientierte Ansatz ermöglicht eine genaue Betrachtung des Politischen, im Sinne Mouffes.

Führen diese zwei Schritte, die Betzavta primär ins Auge fasst und die den Charakter der Reflexion maßgeblich bestimmen, zu keiner „gemeinsamen“ Entscheidung der Teilnehmenden, zieht Betzavta (notgedrungen) zwei weitere in Betracht. Zum einen den „Kompromiss“, zum anderen – als „ultima ratio“ (Wiemeyer 2005b:6) – einen Mehrheitsbeschluss. Während der Mehrheitsbeschluss sich von selbst erklärt – als die „Einschränkung der Bedürfnisse der

quantitativ wenigsten“ (Wiemeyer 2005b:6) – ist der „Kompromiss“ in Betzavta ein besonderer. Wenn „Kompromiss“ *auf Betzavta* die „gleichmäßige Einschränkung der Bedürfnisse aller Beteiligten“ (Wiemeyer 2005b:6) bedeutet, so ist dies in einem speziellen Sinne zu verstehen.

Gleich ist nicht Gleich. Da das Konzept Betzavta die „Situationsbrille“ (Wiemeyer/Wenzel 2006:1) betont, existiert Gleichheit nur kontextualisiert, kann ergo nicht vorbestimmt werden. Schließlich liegt eben „kein Schema F für den guten Kompromiss“ (Steinke 2007:11) vor. Daher – und dies nimmt den ersten Schritt wieder auf – bedarf es einer Auseinandersetzung unter den Beteiligten, um herauszufinden, was für wen „Gleich“ ist.

Die Übung „Traumhaus“ aus dem Bereich *Demokratische Entscheidungsfindung* (vgl. Üb:131-136) soll das Gleichheitskonzept von Betzavta exemplarisch verdeutlichen:

In zwei Kleingruppen eingeteilt, erhält jede einzelne einen separaten Arbeitsraum, DinA4-Bögen und Malstifte. Die Aufgabe lautet sein persönliches Traumhaus zu entwerfen.

Nach 15 bis 25 Minuten erhalten beide Gruppen jeweils Scheren und Kleber, mit der Aufgabe ihre einzelnen Bilder auf einem Gemeinschaftsbogen unterzubringen, der nur zwei Drittel der Gesamtfläche aller Einzelbögen ausmacht. Die Zeit für diese Aufgabe beträgt je nach Gruppengröße etwa 15 bis 25 Minuten. Hierauf folgt eine weitere Aufgabe: In der Großgruppe müssen die beiden Kleingruppenergebnisse auf einen gemeinsamen Bogen gebracht werden, der wiederum nur zwei Drittel der Fläche der beiden Gruppenbögen ausmacht. Die Gruppe hat dafür je nach Größe 20 bis 30 Minuten Zeit.<sup>278</sup>

Mögliches Szenario:

Eine Gruppe beschloss von Beginn an, das „Grundstück“ in drei *gleichgroße* Gebiete zu unterteilen. Das innentektonisch komplex angelegte Haus einer Teilnehmenden, das die Größe ihres gesamten Blatt Papieres ausfüllt wird zerschnitten. Die andere Gruppe konnte die Skizzen ihrer Gruppenmitglieder nicht genau erkennen und so kamen sie ins Gespräch, was denn eigentlich ihr Traumhaus sei. Es stellte sich heraus, dass Anja mit ihrem Turm in das Riesenwaldstück von Max einziehen wollte und Michael beschloss ein unterirdisches Höhlenhaus zu beziehen, dass im Wald lediglich durch seinen roten Eingang erkennbar war.

In der ersten Gruppe erfolgte keine Absprache über die persönliche Bedeutung angesichts des Begriffs Gerechtigkeit und Gleichheit. Stattdessen wurden die Begriffe durch eine mathematische, „universale“ Formel ersetzt. Der Raum des Aushandelns verschiedener Interpretationen von Gleichheit wurde geschlossen. In der Moderation wird dieser Raum mit Fragen wieder zu öffnen versucht: *„Ist Gerechtigkeit, wenn alle Teile gleich sind? Was hätte für dich die „richtige“ Größe?“* (Wiemeyer 2006f)

Zum einen lässt sich folgern, dass universale Regeln – in der Regel – nicht mit dem Bedürfnis Einzelner mithalten können, da dieses nicht reduzierbar ist. Doch sei in diesem Kon-

---

<sup>278</sup> Anzumerken ist, dass ein zentrales Charakteristikum des Betzavta-Konzepts darin liegt, dass die Teilnehmenden vorgegebene Übungsstrukturen – wie etwa zeitliche Vorgaben – verändern dürfen. Jedoch werden sie darauf nicht direkt seitens der Moderation aufmerksam gemacht, sondern wird dies in einer das Gegebene als gegeben angesehen wird. Meint eine Teilnehmende etwa „Ja wir hatten ja keine Zeit mehr“ – wird die von der Moderation herausgefordert: „Warum?“

text auf einen weiteren Aspekt aufmerksam gemacht. Hängt die Zufriedenheit der Teilnehmenden in der besagten Übung, nun davon ab, ob sie genügend Platz für sich alleine zugeteilt bekommen „haben“, oder weil sie genug Platz „haben“, oder weil sie gemeinsam mit Anderen eine Idee schmiedeten und sich durch diese „Praktiken“ mit ihrer Gruppe identifizieren konnten? Festzuhalten ist, dass die Grundannahme – die für das gesamte Betzavta-Konzept die Crux bildet – ist, dass die Beteiligung am Entscheidungsprozess über die Akzeptanz des Ergebnisses bestimmt, selbst wenn das Bedürfnis nicht zu 100% befriedigt wird (vgl. Wiemeyer 2006b:2).

Die Methode der demokratischen Entscheidungsfindung in Betzavta sucht „jenseits des althergebrachten Entweder-Oder“ (Eschler 2008:2) der Mehrheitsregel nach Alternativen. Die Prinzipien der Freiheit und Gleichheit bieten letztlich die Grundlage, ihre speziellen Bedeutungen – dem eigenen Bedürfnis entsprechend – bestimmen zu dürfen.

### 3.3.3 Zwischenfazit: Sicherheit und Unsicherheit im Miteinander

#### (H) Der Weg zum ultimativen Konsens?

Mit dem Entwurf „Wege zur demokratischen Entscheidungsfindung“<sup>284</sup> scheint Betzavta sich – im Gegensatz zu Chantal Mouffe – auf die Suche nach einem ultimativen Konsens zu begeben. Zwar werden Entscheidungen in ihrer Kontroversität beleuchtet, doch erscheint die „individuelle Bedürfnisformulierung“ letztlich als Schlüssel, der das Tor zur harmonischen Einheit von Freiheit und Gleichheit öffnen könne. Dies erinnert tendenziell an das Modell der deliberativen Demokratie von Jürgen Habermas, zu dessen theoretischer Konzeption Mouffe eine gegnerische Position einnimmt. Die Überbetonung des Individuums auf Kosten einer Vernachlässigung des gesellschaftspolitischen Charakters von Betzavta – so macht Guido Monreal aufmerksam – kann als eine Überbetonung des liberalen Prinzips gesehen werden. Diese „Interpretation“ von Betzavta jedoch ist nicht zwingend. Im Vergleich zur israelischen „Ur-Version“, in welcher Uki Maroshek-Klarman durchgehend die Relevanz eines ganzheitlichen Demokratisierungsprozesses hervorhebt, wird deutlich dass Betzavta nicht auf ein individuumszentriertes Konzept interpretiert werden muss.<sup>285</sup> Dieser Charakter ist auf die Konzeption des Zentrums für angewandte Politikforschung (CAP) der Bertelsmann-Stiftung zurückzuführen, welche betonen, dass sie das israelische Konzept Betzavta „für deutsche Verhältnis-

---

<sup>284</sup> Auffalend ist, das Verhältnis einer Mehrzahl von Wegen zu dem *einen* Ergebnis.

<sup>285</sup> Für Uki Maroshek-Klarman bietet zum Beispiel die Orientierung an den Prinzipien der Freiheit und der Gleichheit die benötigte Legitimation, welche Schüler/-innen nutzen können, um gegen Lehrer/-innen und auch Direktor/-innen ihr Recht einzuklagen. Zudem betont sie die Einbindung politischer Institutionen in den Erziehungsprozess für Demokratie (vgl. M-Kla1, v.a. 53-71)

se adaptiert“ (CAP:1) haben. Chantal Mouffe bietet dagegen entscheidende Möglichkeiten für eine gesellschaftspolitische Erweiterung des Konzepts von Betzavta, wie ich bereits in 3.1.3(C) dargelegt habe.

### (I) Das Mehrheitswahlrecht als Kriterium für Demokratie?

Im Gegensatz zu dem agonalen Demokratiemodell von Chantal Mouffe bietet das politische Bildungskonzept mögliche Wege die das Übergehen von Minderheitsbedürfnissen verhindern sollen. Die Mehrheitsregel, als das allgemein bekannte „Einmaleins der Demokratie“, wird als Entscheidungskonzept ganz hinten angestellt. Betzavta lässt eine klare Standpunkteinnahme erkennen.

Mouffes Position dagegen angesichts der Problematiken von Mehrheitsentscheidungen bleibt unklar.<sup>286</sup> Mit Elias Canetti befürwortet sie demokratische Institutionen als Wahlstätten: „die *Abstimmung* bleibt entscheidend als der Augenblick, in dem man sich wirklich *mißt*.“ (Canetti 1960:213) Anstatt die Gewalt der Mehrheit zu problematisieren, macht sie darauf aufmerksam, dass das Wählen für die Transformation von Antagonismus in Agonismus eine geeignete Form biete, denn „[i]nnerhalb des Parlaments darf es keine Toten geben.“ (Canetti 1960:213) Schließlich konstatiert Mouffe die Wahl als konstitutiv für politische Identitäten: „In der Stimmabgabe liegt eine bedeutsame affektive Dimension: Es geht um die Frage der Identifikation.“ (ÜP:35)

Meines Erachtens ermöglicht an diesem Punkt das Betzavta-Konzept, Schwachstellen in der Theorie von Mouffe zu beleuchten. Die gruppensdynamische Perspektive weiß um die gefährliche Macht von Gruppen. Wogegen Mouffe, sich ja gerade auf die Suche nach kollektiven Identifikationen begibt, um eben die für eine neue politische Öffentlichkeit der Demokratie benötigten leidenschaftlichen Gruppenidentifikationen herstellen zu können.

Letztlich zeigt sich in Mouffes Theorie meines Erachtens an dieser Stelle ein widersprüchliches Moment. Zwar stellt sie die theoretische Kategorie des „konfliktuellen Konsenses“ den sozialen Agenten zur Verfügung, doch überlässt sie die Entscheidungswege im Raum der Agonistischen Konfrontation allein dem „Spiel der Hegemonie“ (HegSo:238). Vertraut Mouffe rein auf die Selbstregulation von Gruppen?<sup>287</sup> Ist das „ethisch-politische Band“ der

---

<sup>286</sup> vgl. ÜP:31-36.

<sup>287</sup> Für diese Annahme würde etwa folgende Anmerkung Mouffes sprechen: „All spontaneous revolutions – such as those in Hungary and Poland – have shown that people find their own form of organization. Each society must find its own way of articulating its different struggles together.“ (TowNe:104)

Loyalität unter Agonist/-innen so reißfest? Mit Sartori teile ich die Ansicht dass „die demokratische Zukunft einer Demokratie (...) daran gebunden [ist], daß Mehrheiten zu Minderheiten und Minderheiten zu Mehrheiten werden können.“ (Sartori 1992:33) Dies bedarf meiner Meinung nach eindeutigen Maßregelungen.

## 4 Fazit: „Demokratie“ – zwischen Fragezeichen und Ausrufezeichen

Das „politische Vokabelheft“, das Chantal Mouffe entwirft, ist beeindruckend:

Von dem „dritten Weg“ kommt sie ab und postuliert eine „dritte Beziehungsform“ (ÜP:29), die im Kampf um die Hegemonie einer Interpretation der Prinzipien Freiheit und Gleichheit besteht. In dieser „Konfrontation“, die kein „Dialog“ ist, – im Sinne von Jürgen Habermas – gibt es lediglich einen „konfliktuellen Konsens“ der das erzielte Ergebnis unter Agonistinnen und Agonisten festhalten kann – keinen „übergreifenden Konsens“ wie ihn John Rawls konzipiert. Chantal Mouffe ruft zur „Selbstbehauptung“<sup>288</sup> auf, die keine Wege für ein „Sich-Entziehen“ (Hardt/Negri 2003:224) kennt und bei der es um mehr, als bloße „Selbst-Aktualisierung“ (Giddens 1991:215) geht. Der demokratische Staat erkennt seine Aufgabe nicht in der „human conduct“ (Oakeshott 1990), sondern in einem „political conduct“ (Dim:12) der *societas*.

Die hier gefundenen Kategorien sollen das „Spiel der Hegemonie“ (HegSo:238) im Feld der Unentscheidbarkeit des Politischen für eine pluralistische Demokratie wiederbeleben.

*Doch leistet das politische Vokabular von Chantal Mouffe eine Definition von dem was Demokratie ist?* Die Intention von Chantal Mouffe – angesichts der Krise der Demokratie – ist es, theoretische Werkzeuge zu bieten „for articulating the demands of groups exposed to the dislocating effects of globalization“ (End:502). Die Kategorien bezwecken ergo nicht, Demokratie *einen* Sinn zu geben, sondern die gegenwärtig aus der politischen Arena Ausgeladenen, wieder einzuladen.

Während Mouffe „politische Forderungen“ unterstützt, hält sich das politische Bildungskonzept Betzavta an die „Bedürfnisformulierung“ jedes Einzelnen. Universale und abstrakte Prinzipien können mit dem eigenen Bedürfnis nicht mithalten, da sich letzteres im steten Wandel befindet. Da erstere jedoch als universal-abstrakte Prinzipien stets zur Verfügung stehen, bieten sie wiederum die Chance das eigene Bedürfnis, oder eine politische Forderung mit ihnen zu verbinden.

Mit Blick auf eine mögliche Definition von Demokratie, findet sich letztlich hier die zentrale Gemeinsamkeit der beiden Ansätze. Doch liegt diese Gemeinsamkeit nicht in der glei-

---

<sup>288</sup> Diesen Begriff übernimmt Mouffe von Hans Blumenberg (vgl. DPX<sup>c</sup>:133).

chen Auffassung, von dem was Demokratie ist. Stattdessen sind sie darüber einig, was Demokratie nicht ist.

Demokratie ist *nicht* die endgültige Determinierung der Bedürfnisse oder der politischen Forderungen ihrer Mitgliederinnen und Mitglieder!

Aus der gemeinsamen Negation ein und desselben Aspekts, lässt sich dennoch eine Gleichsetzung des Modells agonaler Demokratie von Chantal Mouffe mit dem politischen Bildungskonzept Betzavta nicht ableiten. Letztlich müssen wir Chantal Mouffe wieder auf ihr philosophisches Terrain zurückschicken und Betzavta muss angesichts seines Seminarkonzepts den „rauhem“ Boden verlassen.

Im Vergleich der politischen Bildung mit der politischen Philosophie anhand dieser speziellen Konzepte, zeigen sich jedoch äußerst interessante „Reibungspunkte“. Während sich zahlreiche Ähnlichkeiten orten ließen (A,B,E,F,G), konnten die Ansätze in ihren Differenzen Schwächen gegenseitig beleuchten (C,D,H,I).

Betzavta vermochte auf eine konstitutive Leerstelle des radikalen Ansatzes von Chantal Mouffe aufmerksam zu machen (I). Der anti-essenzialistischen Subjektkonzeption gleich, bleibt die Agonistische Konfrontation auf sich selbst zurückgeworfen. Das heißt, dass dieser Raum des „Mouffeian pluralist decisionism“ (Connolly 2008:316)<sup>289</sup> nur den sozialen Agenten gehört, die ihr Wort ergreifen.

Betzavta dagegen sucht „Without Compromises & Without Concessions“ (M-Kla 2) in der individuellen Selbstverwirklichung nach einem Gruppenkonsens – der keine Minderheiten aufkommen lässt.

Doch kehren wir einen Schritt zurück, zu der zentralen Gemeinsamkeit beider Ansätze. Der Negierung von dem, was Demokratie nicht ist.

*Was kann aus diesem Vergleich für eine Demokratie festgehalten werden?*

Demokratie zeichnet sich durch ihre „Unbestimmbarkeit“ (Lefort 1988:16) aus – doch, auch durch ihre Bestimm-,barkeit“. Nur wenn sie zu Interpretationen von Freiheit und Gleichheit aufruft, kann sie von mündigen Bürgerinnen und Bürgern sprechen.

Da „das sogenannte Reale nie direkt zu uns spricht“ (Fem:14) sind wir darauf angewiesen, unsere eigenen Stimmen untereinander zu nutzen. Keine Stimme ist durch die andere ersetzbar. Wird die gemeinsame „Einstimmung“ (DPX:77f) zu einem „einheitlichen Kanon“ (Fem:21f), bedeute dies, „dass ein Ensemble von Stimmen zum Schweigen gebracht worden“

---

<sup>289</sup> William Connolly betont mit dieser Beschreibung, die Mouffesche Reformulierung des Politischen von Carl Schmitt, beziehungsweise von des „Schmittian homogenous decisionism“ (Connolly 2008:316).

(ÜP:157) sei. Gebraucht wird ein Resonanzraum der „viel empfänglicher für die Vielfalt von Stimmen“ (Fem:18) ist.

Neben diesen Antworten: Was lässt Stimmen sprechen? Welche Waffen brauchen Stimmen um für ihr Bedürfnis und gegen Agonisten antreten zu können? Was ist die eigene Stimme als bloße Zahl in der „Abstimmung“ (Canetti 1960:213)?

Die Definition lautet: Stimmen halten die Demokratie in Atem.

## 5 Literaturverzeichnis

### 5.1 Siglen zu Schriften von Chantal Mouffe

Apol	„Post-Marxism without apologies“ (2005d)
ArtD	„Art and Democracy: Art as an Agnostic Intervention in Public Space“ (2008a)
CaSch-1	„Introduction: Schmitt’s Challenge“ (1999b)
CaSch-2	„Carl Schmitt and the Paradox of Liberal Democracy“ (1999c)
CitCom	„Democratic Citizenship and the Political Community“ (1992b)
CivSo	„Civil Society beyond Liberalism and Communitarism“ (2003)
DePra	„Dekonstruktion, Pragmatismus und die Politik der Demokratie“ (1999a)
Dim	„Preface: Democratic Politics Today“ (1992a)
DPX	Das demokratische Paradox (2008b)
DPX <sup>e</sup>	<i>The Democratic Paradox</i> (2000a)
Edu	„Pluralism Dissensus and Democratic Citizenship“ (2004)
End	<i>The End of Politics and the Rise of the Radical Right</i> (1995)
ExoSt	Exodus und Stellungskrieg: Die Zukunft radikaler Politik (2005a)
FaÖ	„Für eine agonistische Öffentlichkeit“ (2002b)
FaPlu	„Für einen antagonistischen Pluralismus“ (1993a)
Fem	„Feministische kulturelle Praxis aus anti-essentialistischer Sicht“ (2001a)
GramHe	Hegemony and Ideology in Gramsci (1979b)
GramMa	„Introduction: Gramsci Today“ (1979a)
Hab	„Which Kind of Public Space for a Democratic Habitus?“ (2002a)
HegSo	<i>Hegemonie und radikale Demokratie: Zur Dekonstruktion des Marxismus</i> (2006)
HegSo <sup>e</sup>	<i>Hegemony and Socialist Strategy: Towards a radical democratic politics</i> (2001b)
Icd	„Democracy – Radical and Plural“ (2001c)
Iep	„Hegemonie, Macht und Rechtspopulismus“ (2008c)
Imes	„Chantal Mouffe im Gespräch mit Oliver Marchart“ (1993b)
Itab	„Articulated Power Relations“ (2007b)
Köln	Vortrag (2008d)
Loo	„Democratic Citizenship and the Political Community“ (1991)
MF	“The Legacy of m/f” (1990)
NoId	„For a politics of nomadic identity“ (1994)
OP	<i>On the political – Thinking in Action</i> (2005c)
RoP	<i>The Return of the Political</i> (2005b)
TowNe	„Towards a new Conception of Democracy“ (1988)
ÜP	<i>Über das Politische – Wider die kosmopolitische Illusion</i> (2007a)

### 5.2 Siglen zu Betzavta Schriften und Materialien

M-Kla1	Maroshek-Klarman (1993)
M-Kla2	Maroshek-Klarman (1995)
M-Kla3	Maroshek-Klarman (1997)
[M-Kla4]	[Maroshek-Klarman (1988)]
Üb	Ulrich, Susanne/Henschel, Thomas R./Oswald, Eva (Hg.) (1997)
EA	Eigene Aufzeichnungen während des Seminars in Hattingen September 2007

### 5.3 Schriften von Chantal Mouffe:

- Mouffe, Chantal (Hg.) (1979): *Gramsci and Marxist Theory*, London.
- (1979a): „Introduction: Gramsci Today“, in: dies. (Hg.): *Gramsci and Marxist Theory*, London, 1-18.
- (1979b): „Hegemony and Ideology in Gramsci“, in: dies. (Hg.): *Gramsci and Marxist Theory*, London, 168-204.
- (1988): „Towards a new Conception of Democracy“, in: *Marxism and the interpretation of culture*, University of Illinois Press, 89-104.
- (1990): „The Legacy of m/f“, in: Adams, Parveen/Cowie, Elizabeth (Hg.) (1990): *The Woman in Question: m/f*, London, 3-5.
- (1991): „Democratic Citizenship and the Political Community“, in: Miami Theory Collective (Hg.): *Community at Loose Ends*, Minneapolis/Oxford, 70-82.
- (Hg.) (1992): *Dimensions of Radical Democracy: Pluralism, Citizenship, Community*, London/New York.
- (1992a): „Preface: Democratic Politics Today“, in: dies. (Hg.): *Dimensions of Radical Democracy: Pluralism, Citizenship, Community*, London/New York, 1-14.
- (1992b): „Democratic Citizenship and the Political Community“, in: dies. (Hg.): *Dimensions of Radical Democracy: Pluralism, Citizenship, Community*: 225-239.
- (1993a): „Für einen antagonistischen Pluralismus. In: Mesotes (Hg): *Jahrbuch für philosophischen Ost-West-Dialog*, Nr.4, Wien, 468-475.
- (1994): „For a politics of nomadic identity“, in: Robertson, George/Mash, Melinda/Tickner, Lisa et al.: *Traveller's Tales: Narratives of home and displacement*, London/New York, 105-113.
- (1995): „The End of Politics and the Rise of the Radical Right“, in: *Dissent: a journal devoted to radical ideas and the values of socialism and democracy*, Jg.42, 1995, New York, 498-502.
- (1997): „Feminism, Citizenship and Radical Democratic Politics“, in: Tietjens Meyers, Diana (Hg.): *Feminist Social Thought: A Reader*, New York/London, 532-756.
- (Hg.) (1999): *Dekonstruktion und Pragmatismus: Demokratie, Wahrheit und Vernunft*, Titel der Originalausgabe: *Deconstruction and Pragmatism*, 1996, London, Übersetzt von Andreas Leopold Hofbauer, 1. Aufl., Wien.
- (1999a): „Dekonstruktion, Pragmatismus und die Politik der Demokratie“, in: dies. (Hg.): *Dekonstruktion und Pragmatismus: Demokratie, Wahrheit und Vernunft*, Titel der Originalausgabe: *Deconstruction and Pragmatism*, 1996, London, Übersetzt von Andreas Leopold Hofbauer, 1. Aufl., Wien, 11-35.
- (1999b): „Introduction: Schmitt's Challenge“, in: dies. (Hg.): *The Challenge of Carl Schmitt*, London/New York, 1-6.
- (1999c): „Carl Schmitt and the Paradox of Liberal Democracy“, in: dies. (Hg.): *The Challenge of Carl Schmitt*, London/New York, 38-53.
- (2000a): *The Democratic Paradox*, London/New York.
- (2000b): „Deliberative Democracy or Agonistic Pluralism“, in: *Reihe Politikwissenschaft/Political Science Series*, Nr.72, Wien.
- /Trinks, Jürgen (Hg.) (2001): *Feministische Perspektiven*, Wien.
- (2001a): „Feministische kulturelle Praxis aus anti-essentialistischer Sicht“, in: dies./Trinks, Jürgen (Hg.): *Feministische Perspektiven*, Wien, 11-22.
- /Laclau, Ernesto (2001b): *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a radical democratic politics*, 2.Aufl., London/New York.
- (2002a): „Which Kind of Public Space for a Democratic Habitus?“, in: Hillier, Jean/Rooksby, Emma (Hg.): *Habitus A Sense of Place. – Urban and regional planning and development*, Burlington USA, 93-100.
- (2002b): „Für eine agonistische Öffentlichkeit“, in: Cantz, Hatje (Hg.): *Demokratie als unvollendeter Prozess*, Kassel, 101-112.
- (2003): „Civil Society beyond Liberalism and Communitarism“, in: Brix, Emil/Kampits, Peter (Hg.): *Zivilgesellschaft zwischen Liberalismus und Kommunitarismus*, Wien.
- (2004): „Pluralism Dissensus and Democratic Citizenship“, in: Inglis, Fred (Hg.): *Education and the Good Society*, London/New York, 42-53.
- (2005a): *Exodus und Stellungskrieg: Die Zukunft radikaler Politik*, Übersetzt und. eingeleitet von Oliver Marchart, Wien.

- (2005b) *The Return of the Political*, 2.Aufl., London/New York.
- (2005c): *On the political – Thinking in Action*, London/New York.
- /Laclau, Ernesto (2005d): „Post-Marxism without Apologies“, Originaltext von 1987, in: Millner, Andrew (Hg.): *Postwar British Critical Thought*, Bd. 4, London/Thousand Oaks/New Delhi, 115-150.
- (2006): Hegemonie und radikale Demokratie: Zur Dekonstruktion des Marxismus, Titel der Originalausgabe: *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a radical democratic politics*, Übersetzt und hg. von Michael Hintz und Gerd Vorwallner, 3.Aufl., Wien.
- (2007a): *Über das Politische – Wider die kosmopolitische Illusion*; Titel der Originalausgabe: *On the Political London*, New York 2005, Übersetzt von Niels Neumeier, Frankfurt am Main.
- (2008a): „Art and Democracy: Art as an Agnostic Intervention in Public Space“, in: *Art as a Public Issue: How Art and Its Institutions Reinvent the Public Dimension*, Nr. 14, Rotterdam, 6-13.
- (2008b): *Das demokratische Paradox*, Titel der Originalausgabe: *The democratic paradox*, London/New York 2000; Übersetzt und eingeleitet von Oliver Marchart, Wien.

#### Interviews mit Chantal Mouffe

- (1993b): „Chantal Mouffe im Gespräch mit Oliver Marchart“ (1993b), in: *Mesotes*, Nr.1, 407-413.
- (2001c): „Democracy – Radical and Plural“ (2001c): Chantal Mouffe im Gespräch mit Harriet Evans, Paulina Tambakaki, Patrick Burke, in: CSD Bulletin des Centre for the Study of Democracy, Winter Volume 9, Nr 1: <http://www.wmin.ac.uk/sshl/PDF/CSDB91.pdf> 10-13. (2.12.2008).
- (2007b): „Artikulated Power Relations“ (2007b): Chantal Mouffe im Gespräch mit Markus Miessen, Roundtable, 1.02.2007.: <http://roundtable.kein.org/node/545> (2.12.2008).
- (2008c): „Hegemonie, Macht und Rechtspopulismus – Ein Gespräch mit Ernesto Laclau und Chantal Mouffe“, Ernesto Laclau und Chantal Mouffe im Gespräch mit Simon Fraser: <http://www.episteme.de/htmls/MouLac.html> (3.12.2008).
- (2008d): Vortrag von Chantal Mouffe in Köln (8.5.2008).

#### 5.4 Schriften und Materialien zu Betzavta

- Bundeszentrale für politische Bildung (Hg.): „Israel“, in dies. (Hg.): *Informationen zur politischen Bildung*, Nr. 278/2003, Bonn.
- Eschler, Stephan (2008): *Betzavta – Miteinander oder: die Sprache der Demokratie lernen*: <http://www.betzavta.de/anhang/KONZEPT.PDF> (20.10.08)
- Grammes, Tilman/Welniak, Christian (2006a): „Demokratie lernen – Auf der Suche nach dem richtigen Weg zum mündigen Bürger: a) State of the Art: Politikdidaktik und Demokratiepädagogik“, Handout zum Seminar im Rahmen des DAAG-Kongress „*Spielräume der Zukunft*“ *Gruppen als kreatives Potential in Sozialisation und Bildung* in Bonn den 3.11.06.
- Grammes, Tilman/Welniak, Christian (2006b): „Demokratie lernen – Auf der Suche nach dem richtigen Weg zum mündigen Bürger: b) Demokratie-Lernen in offenen Umwelten“, Handout zum Seminar im Rahmen des DAAG-Kongress „*Spielräume der Zukunft*“ *Gruppen als kreatives Potential in Sozialisation und Bildung* in Bonn den 3.11.06
- Giebeler, Karl (1996): „Betzavta – Miteinander oder: die Sprache der Demokratie lernen“, in: *Das Baugerüst: Für Jugend- und Bildungsarbeit*, Band 4, Nürnberg, 80-87.
- Maroshek-Klarman, Uki (1988): *Betzavta (Together): A guide to Teaching Democracy through Games*, Kinneret. (Dieses Werk ist leider nicht mehr erhältlich)
- Maroshek-Klarman, Uki (1993): *There is no such a thing as some democracy: On educating towards Democracy in the Educational System*, Übersetzt von Dorothy Vaddai, Isreal: Kinneret Publishing House, Tel Aviv.
- Maroshek-Klarman, Uki (1995): *Education for Peace Among Equals: Without Compromises and Without Concessions*, Jerusalem.
- Maroshek-Klarman, Uki (1997): „Erziehung zur Demokratie: Die Methode des Adam-Instituts“, Titel der Originalausgabe unbekannt, Übersetzt von Karin Neuburger, in: Ulrich et al. (Hg.): *Miteinander – Erfahrungen mit Betzavta*, Gütersloh, gesonderte Beilage.

- Maroshek-Klarman, Uki (2008): *The Educational Process in Adam Institute Workshops*, [http://www.adaminstitute.org.il/E\\_Process.pdf](http://www.adaminstitute.org.il/E_Process.pdf) (12.11.2008)
- Monreal, Guido(2002): *Der Bildungsansatz „Betzavta“ zwischen Moralerziehung und politischer Bildung*, ORT.
- Monreal, Guido(2007): „Betzavta zwischen Moralerziehung und politischer Bildung“, in: Bultmann, Torsten/Wernicke, Jens (Hg.): *Netzwerke der Macht – Bertelsmann – Der medial-politische Komplex aus Gütersloh*, 2., erw. Aufl.; Forum Wissenschaft Studien – Band 54, Marburg, 229-246.
- Rösing, Gabriele (2007a): „Betzavta“, Handout des Centrums für angewandte Politikforschung zur Betzavta-Fortbildung.
- Rösing, Gabriele (2007b): „Vier Schritte zur demokratischen Entscheidungsfindung“, Handout des Centrums für angewandte Politikforschung zur Betzavta-Fortbildung.
- Schlicher, Jürgen/Sommer, Sabine (2000): „Miteinander – Erfahrungen mit Betzavta“, in: *Kursiv: Journal für politische Bildung*, Nr.1, Ts/Schwalbach, 43-46.
- Uhl, Katrin/Ulrich, Susanne/Wenzel, Florian (Hg.) (2004): *Evaluatoin politischer Bildung: Ist Wirkung messbar?*, Gütersloh.
- Ulrich, Susanne (2006): „Betzavta: Ein außergewöhnliches Programm zur Demokratieerziehung aus Israel“, in: *Das Baugerüst: Für Jugend- und Bildungsarbeit*, Band/Nr 58, Nürnberg, 94-99.
- Ulrich, Susanne/Henschel, Thomas R./Oswald, Eva (Hg.) (1997): *Miteinander - Erfahrungen mit Betzavta – Ein Praxishandbuch auf der Grundlage des Werks "Miteinander" von Uki Maroshek-Klarman, Adam Institut, Jerusalem*. Gütersloh, 1997.
- Wiemeyer, Gabriele (2001): "Betzavta – Miteinander“: Trainingsprogramm zur Demokratie-, Toleranz- und Menschenrechtserziehung - ein Konzept für die berufliche Bildung?, in: *Zeitschrift für internationale Bildungsforschung und Entwicklungspädagogik*, 24.Jahrgang, Heft 1, Frankfurt am Main.
- Wiemeyer, Gabriele(2005a): „Anforderung an die Betzavta-Moderation“, in: *Betzavta-Ausbildung*, Europäische Akademie Bad Bevensen.
- Wiemeyer, Gabriele(2005b): „»Betzavta«-Miteinander“, in: *Betzavta-Training und Ausbildung*, Europäische Akademie Bad Bevensen.
- Wiemeyer, Gabriele/Wenzel, Florian(2006): Trainingsmodul Betzavta: Unterschiede herausarbeiten – Konflikte zuspitzen – Wege ins Dilemma ermöglichen, ORT.
- Wiemeyer, Gabriele(2006): Fortbildungsmaterialien für Reflexionsfragen, ORT.
- Wiemeyer, Gabriele(2006a): „Kartenabfrage“
- Wiemeyer, Gabriele(2006b): „Zwei Freiwillige“
- Wiemeyer, Gabriele(2006c): „Grenzen des Gehorsams“
- Wiemeyer, Gabriele(2006d): „3 Fälle drei Standpunkte“
- Wiemeyer, Gabriele(2006e): „Schokospiel“
- Wolff-Jontofsohn, Ulrike (2001): „Das Adam-Institut: Friedenserziehung durch Sicherung und Verbreitung demokratischer Werte“, in: dies. (Hg.): *Friedenspädagogik in Israel: Beiträge nicht-staatlicher Gruppen zu Bewältigung gesellschaftlicher und politischer Konflikte.*, zweite Auflage, Schwalbach, 342-396.
- Wolff-Jontofsohn, Ulrike (2005): *Internationale Trainingsprogramme zur Demokratieerziehung in der Schule I: Betzavta*, [http://www.blk-demokratie.de/fileadmin/public/fortbildung\\_extern/betzavta/training\\_betzavta.pdf](http://www.blk-demokratie.de/fileadmin/public/fortbildung_extern/betzavta/training_betzavta.pdf) (13.1.2009)

Eigene Aufzeichnungen:

(09.2007): Eigene Aufzeichnungen während des Betzavta Fortbildungsmodul IV, Hattingen September 2007.

## 5.5 Weitere herangezogene Schriften

Ackermann, Bruce (1980): *Social Justice in the Liberal State*, New Haven/London.

- Adam, Armin (1992): *Rekonstruktion des Politischen: Carl Schmitt und die Krise der Staatlichkeit 1912 – 1933*, Weinheim.
- Adams, Parveen/Cowie, Elizabeth (Hg.) (1990): *The Woman in Question: m/f*, London.
- Althans, Birgit (2001): „Lacan in der pädagogischen Praxis: Konfrontation mit dem Genießen“, in: Fritzsche, Bettina/Hartmann, Jutta/Schmidt, Andrea et al. (Hg.): *Dekonstruktive Pädagogik – Erziehungswissenschaftliche Debatten unter poststrukturalistischen Perspektiven*, Opladen, 219 - 236.
- Althusser, Louis (1976): „Freud und Lacan“, in: *Internationale Marxistische Diskussion*, Bd. 58, Berlin, 9 -42.
- Altvater, Elmar (2006): *Das Ende des Kapitalismus, wie wir ihn kennen – Eine radikale Kapitalismuskritik*, Münster.
- Aronson, Elliot/Wilson, Timothy/Akert, Robert M. (Hg.) (2004): *Sozialpsychologie*, 4.akt. Aufl., München.
- Hannah, Arendt (1971): *Macht und Gewalt*, Titel der Originalausgabe: *On violence*, New York/London, Übers. v. Gisela Uellenberg, 2. erweiterte Aufl., München.
- Beck, Ulrich (1993): *Die Erfindung des Politischen: Zu einer Theorie reflexiver Modernisierung*, Frankfurt am Main.
- Beck, Ulrich (1997): *Was ist Globalisierung? Irrtümer des Globalismus – Antworten auf Globalisierung*, Frankfurt am Main.
- Beer, Raphael (2004): „Das Subjekt zwischen Auflösung und Erfindung“, in: ders./Grundmann, Matthias (Hg.): *Subjekttheorien interdisziplinär: Diskussionsbeiträge aus Sozialwissenschaften, Philosophie und Neurowissenschaften*, Münster.
- Behrens, Rudolf (2005): „Vorwort“, in: Behrens, Rudolf/Steigerwald, Jörn (Hg.) (2005): *Die Macht und das Imaginäre: Eine kulturelle Verwandtschaft in der Literatur zwischen Früher Neuzeit und Moderne*, Würzburg, 7-13.
- Behrens, Rudolf/Steigerwald, Jörn (Hg.) (2005): *Die Macht und das Imaginäre: Eine kulturelle Verwandtschaft in der Literatur zwischen Früher Neuzeit und Moderne*, Würzburg.
- Benner, Dietrich (2001): *Die Hauptströmungen der Erziehungswissenschaft*; 4.Auflage, Weinheim und Basel.
- Berghold, Josef (2007): *Feindbilder und Verständigung: Grundfragen der politischen Psychologie*, 3.aktualisierte Aufl., Wiesbaden.
- Besemer, Christoph (2005): *Mediation Vermittlung in Konflikten*, 11.Aufl., Karlsruhe.
- Bielefeldt, Heiner (1994): *Kampf und Entscheidung: Politischer Existentialismus bei Carl Schmitt, Helmuth Plessner und Karl Jaspers*, Würzburg.
- Bird, John (1994): „Bodies, Boundaries and Solidarities: A Psychoanalytical Account of Racism and Ethnic Hatred“, in: Weeks, Jeffrey (Hg.): *The Lesser Evil and the Greater Good*, London, 123-137.
- Blumenberg, Hans (1976): *Aspekte der Epochenschwelle: Cusaner und Nolaner*, Erw. u. überarb. Neuausgabe von *Legitimität der Neuzeit*, 4.Tl., Frankfurt am Main.
- Boal, Augusto (1989): *Augusto Boal – Theater der Unterdrückten. Übungen und Spiele für Schauspieler und Nicht-Schauspieler*, Frankfurt am Main.
- Bohnke-Kollwitz, Jutta (Hg.) (2007): *Käthe Kollwitz – Die Tagebücher*, zweite Aufl., München.
- Bonacker, Thorsten (1999): „Die politische Theorie der Dekonstruktion“, in: Brodacz, André/Schaal, Gary S.(Hg.) (1999): *Politische Theorien der Gegenwart: Eine Einführung*, Opladen, 95-117.
- Bourdieu, Pierre (2005): *Die männliche Herrschaft*, Titel der Originalausgabe: *La domination masculine* (1998); Frankfurt am Main.
- Brandt, Reinhard (1988): „Die Zeit und die Zeiten der Geschichtsphilosophen“, in: Maier, Hans et al. (Hg.): *Politik, Philosophie, Praxis*, Stuttgart.
- Brieler, Ulrich (2001): *Die Kunst des Unmöglichen*, in TAZ, 27.11.2001, Nr. 6611, S. 14: <http://www.france-mail-forum.de/fmf24/art/24Briele.html> (31.1.2009)
- Briese, Volker/Heitmeyer, Wilhelm/Klönne, Arno (Hg.) (1981): *Entpolitisierung der Politikdidaktik? – Politische Bildung zwischen Reform und Gegenreform*, Weinheim/Basel.
- Brix, Emil/Kampits, Peter (Hg.) (2003): *Zivilgesellschaft zwischen Liberalismus und Kommunitarismus*, Wien.

- Brodocz, André/Schaal, Gary S. (1999): „Einleitung“, in: dies. (Hg.): *Politische Theorien der Gegenwart: Eine Einführung*, Opladen.
- Brodocz, André/Schaal, Gary S.(Hg.) (1999): *Politische Theorien der Gegenwart: Eine Einführung*, Opladen.
- Bultmann, Torsten/Wernicke, Jens (Hg.) (2007): *Netzwerke der Macht – Bertelsmann – Der medial-politische Komplex aus Gütersloh*, 2. erw. Aufl., Marburg.
- Burg, Avraham (2004): „Religious Pluralism and Israeli Society“, in: *The Zionist Imperativ*: <http://www.wzo.org.il/en/resources/view.asp?id=1613> (22.11.2008)
- Burri, Alex/Freudiger, Jürg (Hg.) (1993): „Relativismus und Kontextualismus – Festschrift für Henri Lauener/ Relativism and Contextualism – Essays in Honor of Henri Lauener“, in: *Grazer Philosophische Studien*, Internationale Zeitschrift für analytische Philosophie, Vol 44, hg. v. Rudolf Haller, Amsterdam, Atlanta.
- Butterwegge, Christoph (2002): *Rechtsextremismus*, Freiburg im Breisgau.
- Butterwegge, Christoph/Lösch, Bettina/Ptak, Ralf (Hg.) (2007): *Kritik des Neoliberalismus*, Wiesbaden.
- Canetti, Elias (1960): *Masse und Macht*, Hamburg.
- Cantz, Hatje (Hg.) (2002): *Demokratie als unvollendeter Prozess*, Documenta 11\_Plattform1, Kassel.
- Cavell, Stanley (1990): *Conditions handsome and unhandsome: the Constitution of Emersonian Perfectionism*, 2. Aufl., Chicago, USA.
- Cavell, Stanley (2002): *Die andere Stimme: Philosophie und Autobiographie*, Titel der Originalausgabe: *A Pitch of Philosophy. Autobiographical Exercises*, 1994 Cambridge, übersetzt von Antje Korsmeier, Berlin.
- Charim, Isolde (2005): *Neue Demokratien, neue Hegemonien*, TAZ, 2.8.2005, <http://www.taz.de/index.php?id=archivseite&dig=2005/08/02/a0141> (25.10.2008)
- Connolly, William E. (1991/2002): *Identity/Differenz: Democratic Negotiations of Political Paradox*, erw. Aufl., London.
- Crowder, George (2008): „Chantal Mouffe’s agonistic Democracy“; in: *School of Political and International Studies Flinders University*; University of Newcastle 2006 <http://www.newcastle.edu.au> (27.8.2008)
- Delius, Peter (Hg.) (2000): *Geschichte der Philosophie von der Antike bis heute*, Köln.
- Delius, Peter/Gatzemeier, Matthias/Sertcan, Deniz et. al. (Hg.) (2000): *Geschichte der Philosophie von der Antike bis heute*; Könenmann Verlagsgesellschaft mbH; Köln.
- Derrida, Jacques (1999): „Bemerkungen zu Dekonstruktion und Pragmatismus“, in: Mouffe, Chantal (Hg.): *Dekonstruktion und Pragmatismus: Demokratie, Wahrheit und Vernunft*, Titel der Originalausgabe: *Deconstruction and Pragmatism* (1996), London, Übersetzt von Andreas Leopold Hofbauer, 1. Aufl., Wien, 171-195.
- Derrida, Jacques (2000): *Politik der Freundschaft*, Titel der Originalausgabe: *Politiques de l’amitié*, 1994, Paris, Übersetzt von Stefan Lorenzer, Frankfurt am Main.
- Dyrberg, Torben Bech (1998): „Diskursanalyse als postmoderne politische Theorie“, in: Marchart, Oliver (Hg.): *Das Undarstellbare der Politik: Zur Hegemonietheorie Ernesto Laclaus*, Wien, 23-51.
- Edelstein, Wolfgang/Fauser, Peter (2001): „Demokratie lernen und leben – Gutachten für ein Modellversuchsprogramm der BLK“, in: *Bund-Länder-Kommission für Bildungsplanung und Forschungsförderung*, Heft 96, Bonn.
- Ehrenspeck, Yvonne (2001): „Strukturalismus und Poststrukturalismus in der Erziehungswissenschaft. Thematische, theoretische und methodische Implikationen einer Rezeption“, in: Fritzsche, Bettina/Hartmann, Jutta/Schmidt, Andrea et al. (Hg.): *Dekonstruktive Pädagogik – Erziehungswissenschaftliche Debatten unter poststrukturalistischen Perspektiven*, Opladen, 21-34.
- Ernst, Heiko/Psychologie heute-Red. (1982): „Die Seele und die Politik“, in: *Ein psychologie heute Sonderband*, Weinheim/Basel.
- Fiori, Giuseppe(1979): *Das Leben des Antonio Gramsci*, 2.Aufl., Berlin.
- Flügel, Oliver/Heil, Reinhard/Hetzel, Andreas (Hg.) (2004): *Die Rückkehr des Politischen: Demokratietheorien heute*, Darmstadt.
- Freud, Sigmund/Mitscherlich, Alexander (Hg.) (1963): *Das Unbewusste – Schriften zur Psychoanalyse*, Frankfurt am Main

- Fritzsche, Bettina/Hartmann, Jutta/Schmidt, Andrea et al. (Hg.) (2001): *Dekonstruktive Pädagogik – Erziehungswissenschaftliche Debatten unter poststrukturalistischen Perspektiven*, Opladen.
- Fukuyama, Francis (1992): *Das Ende der Geschichte: Wo stehen wir?*, München.
- Furet, François (1978): *Penser la Révolution française*, Paris.
- Garz, Detlef (2006): *Sozialpsychologische Entwicklungstheorien – Von Mead, Piaget und Kohlberg bis zur Gegenwart*, 3. Erw. Aufl., Wiesbaden.
- Giddens, Anthony (1991): *Modernity and Self-Identity*, Cambridge.
- Giddens, Anthony (2000): *The Third way and its Critics*, Cambridge.
- Gilligan, Carol (1997): „In a different Voice: Woman’s Conceptions of Self and Modernity“, in: Tietjens Meyers, Diana: *Feminist Social Thought: A Reader*, New York/London, 547-582.
- Gramsci, Antonio (1994): *Gefängnishefte, Kritische Gesamtausgabe*, Titel der Originalausgabe: *Quaderni del Carcere*, Giulio Einaudi (Hg.), 1975,<sup>2</sup>1977, Turin; Übers. und hg. v. Wolfgang Fritz Haug, Berlin/Hamburg.
- Grundmann, Matthias/Beer, Raphael (Hg.) (2004): *Subjekttheorien interdisziplinär: Diskussionsbeiträge aus Sozialwissenschaften, Philosophie und Neurowissenschaften*, Münster.
- Haas, Norbert (Hg.) (1973a): *Lacan Schriften I*, Olten/Freiburg im Breisgau.
- Haas, Norbert (Hg.) (1973b): *Lacan Schriften II*, Olten/Freiburg im Breisgau.
- Habermas, Jürgen (1985): *Die neue Unübersichtlichkeit*, Frankfurt am Main.
- Haller, Rudolf (1993): „Zum Problem des Relativismus in der Philosophie“, in: Burri, Alex/Freudiger, Jürg (Hg.): *Relativismus und Kontextualismus – Festschrift für Henri Lauener/ Relativism and Contextualism – Essays in Honor of Henri Lauener*, Amsterdam/Atlanta, 159-174. (= Grazer Philosophische Studien, Internationale Zeitschrift für analytische Philosophie, Vol. 44, hg. v. Rudolf Haller)
- Hampshire, Stuart (1983): *Morality and Conflict*, Oxford.
- Hardt, Michael/Negri, Antonio (2003): *Empire: Die neue Weltordnung*, Titel der Originalausgabe: *Empire, 2000*, Cambridge/Massachusetts, Übersetzt von Thomas Atzert und Andreas Wirthensohn, Durchges. Stud.ausg., Frankfurt am Main.
- Hardt, Michael/Negri, Antonio (2004): *Multitude: Krieg und Demokratie im Empire*, Titel der Originalausgabe: *Multitude*, Übersetzt von Thomas Atzert und Andreas Wirthensohn, Frankfurt/NewYork.
- Hartmann, Jutta (2001): „Bewegungsräume zwischen Kritischer Theorie und Poststrukturalismus. Eine Pädagogik vielfältiger Lebensweisen als Herausforderung für die Erziehungswissenschaft“, in: Fritzsche, Bettina/Hartmann, Jutta/Schmidt, Andrea et al. (Hg.): *Dekonstruktive Pädagogik – Erziehungswissenschaftliche Debatten unter poststrukturalistischen Perspektiven*, Opladen, S. 65-84.
- Hayek, Friedrich A. (1976): *The Road to serfdom*, 2. Aufl., London.
- Hennis, Wilhelm/Maier, Hans (Hg.) (1966): *Michael Oakeshott: Rationalismus in der Politik*, Titel der Originalausgabe: *Rationalism in politics*, London, 1962, Neuwied/Berlin.
- Herzog, Don (1989)[1956]: *Happy Slaves: A Critique of Consent Theory*, Chicago/London.
- Hillier, Jean/Rooksby, Emma (Hg.) (2002): *Habitus A Sense of Place*, Burlington USA.
- Hintz, Michael/Vorwallner, Gerd (Hg.) (2006): *Hegemonie und radikale Demokratie: Zur Dekonstruktion des Marxismus*, Titel der Originalausgabe: *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a radical democratic politics*, Übersetzt von Michael Hintz und Gerd Vorwallner, 3.Aufl., Wien.
- Homer, Sean (2005): *Jacques Lacan*, London/New York.
- Hong, Joon-kee (2000): *Der Subjektbegriff bei Lacan und Althusser: Ein philosophisch-systematischer Versuch zur Rekonstruktion ihrer Theorien*, Frankfurt am Main.
- Honneth, Axel/Joas, Hans/Offe, Claus (Hg.) (1992): *Michael Walzer: Sphären der Gerechtigkeit: Ein Plädoyer für Pluralität und Gleichheit*, Band 23, Titel der Originalausgabe: *Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality*, New York, 1983, Übersetzt von Hanne Herkommer, Frankfurt/New York.
- Howarth, David (2000): *Discourse: Concepts in the Social Sciences*, Buckingham/Philadelphia.
- Ibsen, Henrik (2005): *Nora (ein Puppenheim); Schauspiel in drei Akten*, [Nachdr.], Titel der Originalausgabe: *Et dukkehjem*, 1879, Übersetzt von Richard Linders und Bearbeitung Aldo Keel, Stuttgart.
- Inglis, Fred (Hg.) (2004): *Education and the Good Society*, London/New York.

- Jörke, Dirk (2003): *Demokratie als Erfahrung. John Dewey und die politische Philosophie der Gegenwart*. Wiesbaden (Westdeutscher Verlag).
- Jörke, Dirk (2008): „Die Agonalität des Demokratischen: Chantal Mouffe“, in: *Demokratiethorie 2008*, aus der Reihe „Die Rückkehr des Politischen“ [www.demokratiethorie.de](http://www.demokratiethorie.de) (27.8.2008)
- Jörke, Dirk (2004): „Die Agonalität des Demokratischen: Chantal Mouffe“, in: Flügel, Oliver/Heil, Reinhard/Hetzel, Andreas (Hg.): *Die Rückkehr des Politischen: Demokratiethorien heute*, Darmstadt, 164-184.
- Kabalak, Alihan/Priddat, Birger P.(Hg.) (2007): *Wieviel Subjekt braucht die Theorie? – Ökonomie / Soziologie / Philosophie*, Wiesbaden.
- Kallscheurer, Otto (1990): „Michael Walzers kommunitärer Liberalismus oder Die Kraft der inneren Opposition“, in: Walzer, Michael (Hg.) (1990): *Kritik und Gemeinsinn: Drei Wege der Gesellschaftskritik*, Titel der Originalausgabe: Interpretation and Social Criticism, 1987, London, übersetzt von Otto, Berlin, 126-143.
- Kappert, Ines (2007): *Den Tod weglegen*, TAZ, 22.3.2007, [http://www.taz.de/index.php?id=digi-artikel&ressort=li&dig=2007/03/22/a0056&no\\_cache=1&src=GI](http://www.taz.de/index.php?id=digi-artikel&ressort=li&dig=2007/03/22/a0056&no_cache=1&src=GI) (27.8.2008)
- Kebir, Sabine (1980): *Die Kulturkonzeption Antonio Gramscis*, München.
- Keller, Reiner(2007): *Diskursforschung: Eine Einführung für SozialwissenschaftlerInnen*, 3. Aktl. Aufl., Wiesbaden.
- Klöber, Katharina (2008a): „Pro Köln kriegt einen geklebt - Rechtsextremismus“, in: *Stadtrevue*, Juni 2008, S.6: [http://www.stadtrevue.de/index\\_archiv.php3?tid=1525&bid=9&ausg=06/08](http://www.stadtrevue.de/index_archiv.php3?tid=1525&bid=9&ausg=06/08) (15.06.2008)
- Kluge, Friedrich (1999): *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, bearb. v. Elmar Seebold, unveränderter Nachdruck der 23.Aufl. Berlin/NewYork.
- Koller, Hans-Christoph (2001): „Bildung und die Dezentrierung des Subjekts“, in: Fritzsche, Bettina/Hartmann, Jutta/Schmidt, Andrea et al. (Hg.): *Dekonstruktive Pädagogik – Erziehungswissenschaftliche Debatten unter poststrukturalistischen Perspektiven*, Opladen.
- Kubitza, Thorsten (2005): *Identität, Verkörperung, Bildung – Pädagogische Perspektiven der Philosophischen Anthropologie Helmuth Plessners*. transcript Verlag, Bielefeld.
- Kuleuven (2008a): *Richard Rorty, Justice as a larger Loyalty*, vielfältiger Vortrag bei der Seventh East-West Philosophers Conference, an der University of Hawaii im Januar 1995, S. 20: <http://www.kuleuven.ac.be/ep/viewpic.php?LAN=E&TABLE=EP&ID=440> (25.Juni 2008)
- Kustermans, Jorg (2008): *International Peace Information Service 2008, Book Reviews „On the Political“*: [www.ipisresearch.be/download.php?id=64](http://www.ipisresearch.be/download.php?id=64) (28.8.2008)
- Lacan, Jacques(1973a)[1966]: „Das Spiegelstadium als Bildner der Ichfunktion, wie sie uns in der psychoanalytischen Erfahrung erscheint“, in Haas, Norbert(Hg.): *Schriften I*, Olten/Freiburg im Breisgau, 61-70.
- Lacan, Jacques(1973b)[1966]: „Funktion und Feld des Sprechens und der Sprache in der Psychoanalyse“, in Haas, Norbert(Hg.): *Schriften I*, Olten/Freiburg im Breisgau, 71-169.
- Laclau, Ernesto (1990): *New Reflections on the Revolution of Our Time*, London/New York.
- Laclau, Ernesto (1999): „Dekonstruktion, Pragmatismus, Hegemonie“, in: Mouffe, Chantal (Hg.): *Dekonstruktion und Pragmatismus: Demokratie, Wahrheit und Vernunft*, Titel der Originalausgabe: *Deconstruction and Pragmatism*, 1996, Übersetzt von Andreas Leopold Hofbauer, Wien, 111-153.
- Laclau, Ernesto (2002): *Emanzipation und Differenz*, Titel der Originalausgabe: *Emancipation(s)*, 1996, London, Übersetzt von Oliver Marchart, Wien.
- Landmann, Michael (1982): *Philosophische Anthropologie: Menschliche Selbstdarstellung in Geschichte und Gegenwart*, 5. Aufl., Berlin/New York.
- Lang, Sabine (2004): „Politik – Öffentlichkeit – Privatheit“, in: Rosenberger, Sieglinde K./Sauer, Birgit (Hg.): *Politikwissenschaft und Geschlecht*, Wien, S.65-81.
- Larmore, Charles (1995): *Strukturen moralischer Komplexität*, Titel der Originalausgabe: *Patterns of Moral Complexity*, 1987, Cambridge, Übersetzt von Klaus Laermann, Stuttgart/Weimar.
- Lefort, Claude (1988): *Democracy and Political Theory*, Titel der Originalausgabe: *Essais sur le politique*, du Sueil 1986 Cambridge?, Übersetzt von David Macey, Oxford.
- Lefort, Claude (1990a): „Die Frage der Demokratie“, in: Rödel, Ulrich (Hg.): *Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie*, Frankfurt am Main, 181-197.

- Lefort, Claude (1990b): „Menschenrechte und Politik“, in Rödel, Ulrich (Hg.): *Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie*, Frankfurt am Main, 293-280.
- Leineweber, Bernd (2008): „Vorschlag zu einer Neudefinition linker Politik – Chantal Mouffe schreibt „Über das Politische““, in: *Deutschlandradio 2008, Sendungen zu Politischer Literatur*: <http://www.dradio.de/dlf/sendungen/politischeliteratur/670839/> (27.8.2008)
- Lesage, Dieter (2008): *Demokratie übersetzen – Sozio-multitudinärer Widerstand und radikale Demokratie im Empire*; Übersetzt von Hito Steyerl; 2006: [www.translate.eipcp.net](http://www.translate.eipcp.net) (28.8.2008)
- Lipowatz, Thanos (1986): *Die Verleugnung des Politischen: Die Ethik des Symbolischen bei Jacques Lacan*, Weinheim/Berlin.
- Livingstone, David W. (1983): *Class ideologies & educational Futures*, Sussex.
- Lösch, Bettina (2005): *Deliberative Politik – Moderne Konzeptionen von Öffentlichkeit, Demokratie und politischer Partizipation*, Münster.
- Machiavelli, Niccoló (1922): *Discorsi: Politische Betrachtungen über die alte und die italienische Geschichte*, Übersetzt und eingeleitet von F. v. Oppeln-Bronikowski, Berlin.
- Macpherson, Crawford B. (1973): *Die politische Theorie des Besitzindividualismus*, Titel der Originalausgabe: *Theory of Possesive Individualism: Hobbes to Locke*, Oxford 1962, Übersetzt von Arno Wittekind, Frankfurt am Main.
- Macpherson, Crawford B. (1983): *Nachruf auf die liberale Demokratie*, Titel der Originalausgabe: *The Life and Times of Liberal Democracy*, 1977 Oxford, Übersetzt von Sabine Offe, 1. Aufl., Frankfurt am Main
- Maier, Hans/Matz, Ulrich/Dontheimer, Kurt et al. (Hg.) (1988): *Politik, Philosophie, Praxis*. Stuttgart.
- Manfred Wegener (2008): „Der Kern der Fotografie ist Kommunikation: Wolfgang Zurborn“, Interview von Manfred Wegener und Daniel Kothenschulte. in: *Stadtrevue* (08.09.2008), S.25.
- Marchart, Oliver (2002): „Gesellschaft ohne Grund: Laclaus politische Theorie des Anti-Fundamentalismus“, in: ders. (Hg.): *Emanzipation und Differenz*, Titel der Originalausgabe: *Emancipation(s)*, 1996, London, Übersetzt von Oliver Marchart, Wien, 7-18.
- Marchart, Oliver (2003): „Der durchkreuzte Ort der Partei“, in: Raunig, Gerald (Hg.): *Transversal: Kunst und Globalisierungskritik*, Wien, 204-210.
- Marchart, Oliver (2005): „Der Auszug aus Ägypten: Eine Einleitung“, in: ders. (Hg.): *Chantal Mouffe: Exodus und Stellungskrieg – Die Zukunft radikaler Politik*, Übersetzt und eingeleitet von Oliver Marchart, Wien.
- Marchart, Oliver (Hg.) (1998): *Das Undarstellbare der Politik: zur Hegemonietheorie Ernesto Laclaus*, Wien.
- Marchart, Oliver (2008a): „Äquivalenz und Autonomie: Vorbemerkung zu Chantal Mouffes Demokratietheorie“, in: Chantal Mouffe (Hg.): *Das Demokratische Paradox*, Übersetzt und eingeleitet von Oliver Marchart, Wien.
- Marchart, Oliver (2008b): *Cultural Studies*, Konstanz.
- Marx, Karl (1969): „Thesen über Feuerbach“, in: Hajek, Hans (Hg.) (1947) [1845]: *Friedrich Engels: Ludwig Feuerbach und der Ausgang der Philosophie – Mit Anhang: Karl Marx über Feuerbach im Jahre 1845*, Offenbach am Main, 52-54.
- Maschke, Günter/Schmitt, Carl (Hg.) (1982)[1938]: *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes: Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*, 2. Aufl., Köln-Löwenich.
- Massing, Peter/Breit, Gotthard (Hg.) (2002): *Demokratie-Theorien. Von der Antike bis zur Gegenwart*. Schwalbach. Lizenzausgabe für Bundeszentrale für Politische Bildung. Bonn
- Massing, Peter/Breit, Gotthard (Hg.) (2006): *Demokratie-Theorien: Von der Antike bis zur Gegenwart*, 2. Aufl., Schwalbach/Ts.
- Maurer, Susanne (2001): „Zentrierte Vielfalt? Zur Frage von Subjekt und Handlungsfähigkeit in der Auseinandersetzung mit poststrukturalistischem Denken“, in: Fritzsche, Bettina/Hartmann, Jutta/Schmidt, Andrea et al. (Hg.): *Dekonstruktive Pädagogik – Erziehungswissenschaftliche Debatten unter poststrukturalistischen Perspektiven*, Opladen, 105-118.
- Mayo, Peter (2007): *Politische Bildung bei Antonio Gramsci und Paolo Freire: Perspektiven einer verändernden Praxis*, Titel der Originalausgabe: *Gramsci, Freire and Adult Education: Possibilities for Transformative Action (Global Perspectives on Adult Education and Training)*, 1999 (Ort unbekannt), Übersetzt und überarbeitet von Uwe Hirschfeld, 2. Auflage, Hamburg.
- Mead, George Herbert (1969): „Kapitel VII: Ich“, in: Maus, Heinz/Fürstenberg, Friedrich (Hg.): *George Herbert Mead: Sozialpsychologie*, Titel der Originalausgabe: *The Social Psychology*

- of George Herbert Mead, Strauss, Anselm (Hg.), Chicago, 1956, Übersetzt von Dieter Prokop, 263-307.
- Mehring, Reinhard (1992): *Carl Schmitt zur Einführung*, Hamburg.
- Merkens, Andreas (2004): *Antonio Gramsci – Erziehung und Bildung*, Hamburg.
- Meyer, Thomas (2000): *Was ist Politik?*, Opladen.
- Meyers Lexikonredaktion (Hg.) (1995): *Meyers Grosses Taschenlexikon in 24 Bänden*; 5. Auflage; B.I.-Taschenbuchverlag, Mannheim.
- Miami Theory Collective(Hg.): *Community at Loose Ends*, Oxford.
- Miessen, Markus (2007): „Die Gewalt der Partizipation: Räumliche Praktiken jenseits des Konsensmodells“, in: *Eurozine*: <http://www.eurozine.com/pdf/2007-08-01-miessen-de.pdf> (Stand: 9.2.2009)
- Mitscherlich, Alexander(Hg.) (1963): Sigmund Freud: Das Unbewusste – Schriften zur Psychoanalyse, Frankfurt am Main.
- Moebius, Stephan (2003): *Die soziale Konstituierung des Anderen: Grundrisse einer poststrukturalistischen Sozialwissenschaft nach Lévinas und Derrida*, Frankfurt/New York.
- Moebius, Stephan/Reckwitz, Andreas (Hg.) (2008): *Poststrukturalistische Sozialwissenschaften*, Frankfurt am Main.
- Moebius, Stephan (2008): „Macht und Hegemonie: Grundrisse eines poststrukturalistischen Analytik der Macht“, in: ders. u. Reckwitz, Andreas (Hg.): *Poststrukturalistische Sozialwissenschaften*, Frankfurt am Main, 158-174.
- Moebius, Stephan/Reckwitz, Andreas (2008a): „Einleitung: Poststrukturalismus und Sozialwissenschaften: Eine Standortbestimmung“, in dies. (Hg.): *Poststrukturalistische Sozialwissenschaften*, Frankfurt am Main, 7-23.
- Moser, Helmut(Hg.) (1984): *Kritischer Rationalismus, Sozialdemokratie und politisches Handeln: Logische und psychologische Defizite einer kritizistischen Philosophie*, Weinheim und Basel.
- Müller, Wolfgang/Naumann, Uwe (2004): *Jürgen Habermas – Monographie*. Dargestellt von Rolf Wiggershaus, Hamburg.
- Nagl, Ludwig (2001): „Philosophie als Erziehung der Erwachsenen“, in: ders. u. Fischer, Kurt R. (Hg.): *Stanley Cavell: Nach der Philosophie: Essays*, 2. Überar. Aufl., Berlin, 7-36.
- Nagl, Ludwig/Fischer, Kurt R. (Hg.) (2001): *Stanley Cavell: Nach der Philosophie: Essays*, 2. Überar. Aufl., Berlin.
- Nassehi, Armin (2003): „Der Begriff des Politischen und die doppelte Normativität der »soziologischen« Moderne“, in: ders. u. Schroer, Markus (Hg.): *Der Begriff des Politischen*, Soziale Welt, Sonderband 14, Baden-Baden.
- Nassehi, Armin/Schroer, Markus(Hg.) (2003): *Der Begriff des Politischen*, Soziale Welt Sonderband 14, Baden-Baden.
- Nassehi, Armin/Schroer, Markus (2003a): „Einleitung“, in: dies. (Hg.): *Der Begriff des Politischen*, Soziale Welt Sonderband 14, Baden-Baden.
- Neubert, Stefan (1998): *Erkenntnis, Verhalten und Kommunikation. John Deweys Philosophie des „experience“ in interaktionistisch-konstruktivistischer Interpretation*. Münster.
- Neubert, Stefan (1999): „John Deweys »Kunst als Erfahrung«. Anmerkungen zu einer mißlungenen Übersetzung.“ In: *Jahrbuch für Historische Bildungsforschung*, Bd. 5, Bad Heilbrunn/Obb. (Klinkhardt), 289-300.
- Nonhoff, Martin (2007): *Die ökonomische Bedrohung politische Selbstbestimmung. Zum Verhältnis von Demokratie und Wohlfahrtsstaat*, ZeS-Arbeitspapier Nr. 10/2007, (Zentrum für Sozialpolitik) Universität Bremen.
- Nonhoff, Martin (2006): *Politischer Diskurs und Hegemonie: Das Projekt «Soziale Marktwirtschaft»*, Bielefeld.
- Nordhofen, Eckkhard (1996): “Zum Tode des Philosophen Hans Blumenberg”, in: *Die Zeit*: <http://hermes.zeit.de/pdf/archiv/1996/16/blumenb.txt.19960412.xml.pdf> (14.11.08)
- Oakeshott, Michael (1966): „Politik als Studienfach“, in: Hennis, Wilhelm/Maier, Hans (Hg.): *Michael Oakeshott: Rationalismus in der Politik*, Titel der Originalausgabe: *Rationalism in politics*, London, 1962, Neuwied/Berlin, 309-340.
- Oakeshott, Michael (1966): „Politische Erziehung“, in: Hennis, Wilhelm/Maier, Hans (Hg.): *Michael Oakeshott: Rationalismus in der Politik*, Titel der Originalausgabe: *Rationalism in politics*, London, 1962, Neuwied/Berlin, 123-147.

- Oakeshott, Michael (1990): *On human conduct*, 2. Auflage, Oxford/New York.
- Oerter, Rolf/Montada, Leo (Hg.) (2002): *Entwicklungspsychologie*, 5. Aufl., Weinheim/Basel/Berlin.
- Pagel, Gerda (2002): *Jacques Lacan – Zur Einführung*, Hamburg.
- Parin, Paul (1982): „Wenn Freund und Helfer zuschlägt“, in: Ernst, Heiko (Hg.): *Die Seele und die Politik*, Weinheim/Basel, 96-103. (=Psychologie heute. Ein Sonderband)
- Peters, R.S. (1968): „Michael Oakeshott’s Philosophy of Education“, in: King, Preston/Parkeh, B.C. (Hg.): *Politics and Experience: Essays presented to Professor Michel Oakeshott on the Occasion of Retirement*, Cambridge, 43-63.
- Piper, Nikolaus (2008): *Finanzkrise und kein Ende: Was heute der Mann sagt, der vor 15 Jahren das “Ende der Geschichte” prophezeite*, Interview mit Francis Fukuyama, Süddeutsche Zeitung, 18./19.10.08, Nr.243, S.27.
- Pitkins, Hanna Fenichel (1972): *Wittgenstein and justice: on the significance of Ludwig Wittgenstein for Social and Political Thought*, Berkeley/Los Angeles/London
- Ptak, Ralf (2007): „Grundlagen des Neoliberalismus“, in: Butterwegge, Christoph/Lösch, Bettina/Ptak, Ralf (Hg.) (2007): *Kritik des Neoliberalismus*, Wiesbaden, 13-86.
- Raunig, Gerald (Hg.) (2003): *Transversal: Kunst und Globalisierungskritik*, Wien.
- Rawls, John (2003b): *Gerechtigkeit als Fairness: Ein Neuentwurf*, Titel der Originalausgabe: *Justice As Fairness: A Restatement*, Cambridge/London, 2001, Übersetzt von Joachim Schulte, Frankfurt am Main.
- Rawls, John (1990): *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Titel der Originalausgabe: *A theory of justice*, 1971, Übersetzt von Hermann Vetter, Fünfte Auflage, Frankfurt am Main.
- Rawls, John (2003): *Politischer Liberalismus*, Titel der Originalausgabe: *Political Liberalism*, 1993, New York, Übersetzt von Wilfried Hinsch, Erste Auflage, Frankfurt am Main.
- Riechers, Christian (Hg.) (1967): *Antonio Gramsci: Philosophie der Praxis – Eine Auswahl*. Übersetzt von Christian Riechers mit einem Vorwort von Wolfgang Abendroth, Frankfurt am Main.
- Rödel, Ulrich (Hg.) (1990): *Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie*, Frankfurt am Main.
- Rorty, Richard (1999): „Antwort auf Ernesto Laclau“, in: Mouffe, Chantal (Hg.): *Dekonstruktion und Pragmatismus: Demokratie, Wahrheit und Vernunft*, Titel der Originalausgabe: *Deconstruction and Pragmatism*, 1996, ORT UNBEKANNT ROUTLEDGE, Übersetzt von Andreas Leopold Hofbauer, Erste Auflage, Wien: S.155-170.
- Rorty, Richard/Schneewind, J.B./Skinner, Quentin (Hg.) (1986): *Philosophy in History: Essays on the historiography of philosophy*, 3. Auflage, Cambridge.
- Rosenberger, Sieglind K./Sauer Birgit (Hg.) (2004): *Politikwissenschaft und Geschlecht*, Wien.
- Roth, Klaus (2000): „Demokratie“, in: Weißeno, Georg (Hg.) (2000): *Lexikon der politischen Bildung*, Band 1-3, Schwalbach/Ts., 43-46.
- Rüdiger, Anja (1996): *Dekonstruktion und Demokratisierung: Emanzipatorische Politiktheorie im Kontext der Postmoderne*, Opladen.
- Ruhl, Kathrin/Schneider, Jan/Träger, Jutta et. al. (2006) (Hg.): *Demokratisches Regieren und politische Kultur: Post-Staatlich, post-parlamentarisch, post-patriarchal?*, Berlin.
- Sander, Wolfgang (Hg.) (2005): *Handbuch politische Bildung*, dritte völlig überarbeitete Auflage, Schwalbach/Ts., 363, 442, 635.
- Santos, Boaventura de Santos (Hg.) (2007): *Another knowledge is possible: Beyond Nothern Epistemologies*, New York/London.
- Santos, Boaventura de Santos (2007a): „Human Rights as an Emancipatory Script? Cultural and Political Conditions“, in: dies. (Hg.): *Another knowledge is possible: Beyond Nothern Epistemologies*, New York/London, 3-40.
- Sartori, Giovanni (1997): *Demokratietheorie*, Titel der Originalausgabe: *The Theory of Democracy*, 1987, New Jersey, Übersetzt von Hermann Vetter, Herausgegeben von Wildenmann, Rudolf, Darmstadt.
- Saussure, Ferdinand (2001): *Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft*, Herausgegeben von Charles Bally und Albert Sechehaye, 3. Aufl., Übersetzt von Herman Lommel, mit Nachwort von Peter Ernst, Berlin/New York.
- Scheuerman, William E. (1994): *Between the Norm and the Exception: The Frankfurt School and the Rule of the Law*, London.

- Schiele, Siegfried/Schneider, Herbert (Hg.) (1977): „Das Konsensproblem in der politischen Bildung“, in *Anmerkungen und Argumente (zur historischen und politischen Bildung)*, Band 17, von Lucas, Friedrich J./Ackermann/Paul, Schörken, Rolf (Hg.), Stuttgart.
- Schiesser, Giaco (1992): „Für eine Hegemonie ohne Hegemon – Anmerkungen zu »Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus«, in: *Widerspruch*, Nr.24, 72-82.
- Schmidt, Andrea (2001): „Poststrukturalistische Perspektiven. Ein Beitrag zur Reflexion sozialpädagogischer Handlungspraxen“, in: Fritzsche, Bettina/Hartmann, Jutta/Schmidt, Andrea et al. (Hg.): *Dekonstruktive Pädagogik – Erziehungswissenschaftliche Debatten unter poststrukturalistischen Perspektiven*, Opladen, S. 269-280.
- Schmidt, Manfred (2008): *Demokratietheorien: Eine Einführung*, vierte überarbeitete und erweiterte Auflage, Wiesbaden.
- Schmitt, Carl (1926): *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, 2.Aufl., München/Leipzig.
- Schmitt, Carl (1930): „Vorträge: Staatsethik und pluralistischer Staat“, in: *Kant-Studien: Philosophische Zeitschrift*, gegründet von Hans Vaihinger, Hg. Menzer, Paul/Liebert, Arthur, Band XXXV, Heft 1, Berlin.
- Schmitt, Carl (1934): *Politische Theologie: Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, 2.Aufl., München/Leipzig.
- Schmitt, Carl (1955): *Gespräch über die Macht und den Zugang zum Machthaber*, Pfullingen.
- Schmitt, Carl (1957): *Verfassungslehre*, 3. Aufl., Berlin-Neukölln.
- Schmitt, Carl (1963) [1932]: *Der Begriff des Politischen – Text von 1932 mit einem Vorwort von drei Corollarien*, Berlin.
- Schneider, Hans-Dieter (1978): *Sozialpsychologie der Machtbeziehungen*, Stuttgart.
- Schwarz, Urs (1967): *Die Angst in der Politik*, Düsseldorf/Wien.
- Sievi, Lucia (2005): *Diskurs und Demokratie – Perspektiven der politischen Theorie von Ernesto Laclau und Chantal Mouffe*, Magisterarbeit an der Philologischen, Philosophischen und Wirtschafts- und Verhaltenswissenschaftlichen Fakultät der Albert-Ludwig-Universität zu Freiburg im Breisgau (Ms.)
- Skinner, Quentin (1986): „The idea of negativ liberty: philosophical and historical perspectives“, in ders. Hg. Und Rorty, Richard/Schneewind, J.B./Skinner, Quentin (Hg.) (1986): *Philosophy in History: Essays on the historiography of philosophy*, dritte Auflage, Cambridge.
- Smith, Anne-Marie (1994): „Hegemony Trouble: The Political Theories of Kudith Butler, Ernesto Laclau and Chantal Mouffe“, in Weeks, Jeffrey (Hg.): *The Lesser Evil and the Greater Good*, London, 222-234.
- Smith, Paul (1991): „Laclau’s and Mouffe’s Secret Agent“, in: Miami Theory Collective (Hg.): *Community at Loose Ends*, Oxford, 99-110.
- Stachowiak, Herbert (1993): „Offen für Ophelia?“, in: Burri, Alex/Freudiger, Jürg (Hg.): *Relativismus und Kontextualismus – Festschrift für Henri Lauener/ Relativism and Contextualism – Essays in Honor of Henri Lauener*, Amsterdam/Atlanta, 111-138 (= Grazer Philosophische Studien, Internationale Zeitschrift für analytische Philosophie, Vol 44, herausgegeben von Rudolf Haller).
- Stäheli, Urs (1989): „Politik der Entparadoxisierung. Zur Artikulation von Hegemonie- und Systemtheorie“, in Marchart, Oliver (Hg.) (1998): *Das Undarstellbare der Politik: zur Hegemonietheorie Ernesto Laclaus*, Wien, 52-66.
- Stäheli, Urs (1999): „Die politische Theorie der Hegemonie: Ernesto Laclau und Chantal Mouffe“, in: Brodocz, André/Schaal, Gary S. (Hg.): *Politische Theorien der Gegenwart: Eine Einführung*, Opladen, 143-166.
- Stäheli, Urs (2000): *Poststrukturalistische Soziologien*, Bielefeld.
- Starp, Oliver M. (1992): *Politischer Skeptizismus oder In den Untiefen des Idealismus von Michael Oakeshott*, Mannheim.
- Staten, Henry (1985): *Wittgenstein and Derrida*, Oxford.
- Stavrakakis, Yannis (2005): *Lacan and the Political*, zweite Aufl. London, New York.
- Stavrakakis, Yannis (2007): *The lacanian left – psychoanalysis, theory, politics*, New York, Originalausgabe 2006, Edinburgh.

- Steffani, Winfried (1988): „Geleitwort“, in: *Neopluralismus und Naturrecht: Zur politischen Philosophie der Pluralismustheorie*, Band 1, Herausgegeben von Maier, Hans/Roegee, Otto B./Manfred, Spieker, Paderborn.
- Steinke, Peter (2007): *Mein Traumhaus, dein Traumhaus*, in: Frankfurter Rundschau, 14.3.2007, im *Akten-James Pressearchiv* der Bertelsmann Stiftung, 10-11.
- Stephens, Anthony (2005): „Die Erfindung und Mutation psychischer Machtssysteme“, in: Behrens, Rudolf/ Steigerwald, Jörn (Hg.) (2005): *Die Macht und das Imaginäre: Eine kulturelle Verwandtschaft in der Literatur zwischen Früher Neuzeit und Moderne*, Würzburg, 15-30.
- Sünker, Heinz (2006): „Gesellschaft, Politik, Bildungsarbeit.“ In - Mayo, Peter (2007): *Politische Bildung bei Antonio Gramsci und Paolo Freire: Perspektiven einer verändernden Praxis*, Titel der Originalausgabe: Gramsci, Freire and Adult Education: Possibilities for Transformative Action (Global Perspectives in Adult Education and Training), 1999 (Ort unbekannt), Übersetzt von Uwe Hirschfeld, Hamburg, S.5-13.
- Tenorth, Heinz-Elmar/Tippelt, Rudolf (Hg.) (2007), *Lexikon Pädagogik*, Beltz Weinheim Basel.
- Tietz, Udo (2002): *Die Grenzen des Wir: Eine Theorie der Gemeinschaft*, Frankfurt am Main.
- Timm, Angelika (2003): *Israel – Gesellschaft im Wandel*, Opladen.
- Timm, Angelika (2008): *Zivilgesellschaft als Lackmustest israelischer Demokratie*, Beitrag zur Veranstaltung *60 Jahre Israel* am 14.04.2008, Rosa-Luxemburg-Stiftung, Berlin: [http://www.rosalux.de/cms/fileadmin/rls\\_uploads/dokumentationen/60\\_Jahre\\_Israel/TimmR\\_LSZivilgesellschaft.pdf](http://www.rosalux.de/cms/fileadmin/rls_uploads/dokumentationen/60_Jahre_Israel/TimmR_LSZivilgesellschaft.pdf) (22.11.2008)
- Torfiging, Jacob (1999): *New Theories of Discourse*, Oxford.
- Tully, James (1999): *Strange multiplicity: Constitutionalism in an age of diversity*, 3.Aufl., Cambridge.
- Uhl, Katrin/Ulrich, Susanne/Wentzel, Florian (2004) (Hg.): *Evaluation politischer Bildung: Ist Wirkung messbar?*, Gütersloh.
- Vasenthien, Christian (2005): „Die versteinerten Verhältnisse zum Tanzen bringen: Gramsci und die Philosophie der Praxis“, in: *Sopos – Sozialistische Positionen*: [http://www.sopos.org/aufsaeetze/420fc8b77c35c/1\\_phtml](http://www.sopos.org/aufsaeetze/420fc8b77c35c/1_phtml) (Stand 8.2.2009)
- Voigtel, Roland (1984): *Zum Verhältnis von Bürgerlicher Ökonomie und privater Individualität: Kritik der „Kritischen Psychologie“*, [Dissertation], Freie Universität zu Berlin.
- Vollrath, Ernst (1987): *Grundlegung einer philosophischen Theorie des Politischen*, Würzburg.
- Wahrig, Gerhard (Hg.) (1972): *Deutsches Wörterbuch*, Wien 1972.
- Walzer, Michael (1992): *Sphären der Gerechtigkeit: ein Plädoyer für Pluralität und Gleichheit*, Titel der Originalausgabe: *Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality*, 1983, New York, Übersetzt von Hanne Herkommer, Frankfurt am Main.
- Walzer, Michael (1998): *Exodus and Revolution*, Nachdruck, erste Ausgabe von 1984, New York, USA.
- Walzer, Michael (1990): *Kritik und Gemeinsinn: Drei Wege der Gesellschaftskritik*, Titel der Originalausgabe: *Interpretation and Social Criticism*, 1987, London, Übersetzt von Otto Kallscheurer, Berlin.
- Weißeno, Georg (Hg.) (2000): *Lexikon der politischen Bildung*, Band 1-3, Schwalbach/Ts.
- Wenzel, Florian M./Ulrich, Susanne/Seberich, Michael(2001): „Rechtsextremismus – eine gesellschaftliche Herausforderung“, in: *Centrum für angewandte Politikforschung, Bertelsmann Forschungsgruppe Politik, Projekt Demokratie und Toleranz*, <http://betzavta.de/anhang/Projektbeschreibung.PDF> (14.1.2009)
- Widmann, Arno (2007): *Nie den Klassenkampf vergessen!*, Frankfurter Rundschau, 25.9.2007: [http://www.fr-online.de/in\\_und\\_ausland/kultur\\_und\\_medien/literatur/?em\\_cnt=1215982&](http://www.fr-online.de/in_und_ausland/kultur_und_medien/literatur/?em_cnt=1215982&) (27.8.2008)
- Widmer, Peter (1990): *Subversion des Begehrens: Jacques Lacan: Die zweite Revolution der Psychoanalyse*, Frankfurt am Main.
- Wiesner, Claudia (2006): „Bürgerschaft in der EU als Prozess – und als demokratisches Projekt?“, in: Ruhl, Kathrin/Schneider, Jan/Träger, Jutta et. al. (Hg.): *Demokratisches Regieren und politische Kultur: Post-Staatlich, post-parlamentarisch, post-patriarchal?*, Berlin, 197-214.
- Winter, Rainer (Hg.) Band II : HA, KIEN NGHI (2005): *Hype um Hybridität – Kultureller Differenzkonsum und postmoderne Verwertungstechniken im Spätkapitalismus*. Transcript – Cultural Studies, Bielefeld.
- Wittgenstein, Ludwig (1988a): *Werkausgabe Band 1 – Tractatus logico-philosophicus: Tagebücher 1914-1916: Philosophische Untersuchungen*, 4.Aufl., Frankfurt am Main: Suhrkamp.

- Wittgenstein, Ludwig(1988b): *Werkausgabe Band 8 – Tractatus logico-philosophicus: Tagebücher 1914-1916: Philosophische Untersuchungen*, 4.Aufl.,Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Zamis, Guido (1980): *Antonio Gramsci: Zu Politik, Geschichte und Kultur – Ausgewählte Schriften*. Frankfurt am Main.
- Zirfas, Jörg (2001): „Identitäten und Dekonstruktionen. Pädagogische Überlegungen im Anschluss an Jacques Derrida“, in: Fritzsche, Bettina/Hartmann, Jutta/Schmidt, Andrea et al. (Hg.): *Dekonstruktive Pädagogik – Erziehungswissenschaftliche Debatten unter poststrukturalistischen Perspektiven*, Opladen, S. 49-63.
- Žižek, Slavoj (1990): „Beyond Discourse-Analysis“, in: Laclau, Ernesto: *New Reflections on the Revolution of Our Time*, London, New York, 249-260.
- Žižek, Slavoj (1992a): *Mehr-Geniessen: Lacan in der Populärkultur – Wo es war I*, Wien.
- Žižek, Slavoj (1992b): “Eastern Europe’s Republics of Gilead”, in: Mouffe, Chantal (Hg.): *Dimensions of Radical Democracy: Pluralism, Citizenship, Community*, London/New York, 193-210.
- Žižek, Slavoj (1994): *Denn sie wissen nicht, was sie tun - Genießen als ein politischer Faktor*, Titel der Originalausgabe: *For they know not what they do: Enjoyment as a political factor*, 1991 Übersetzt von Erik M. Vogt, Wien.
- Žižek, Slavoj (1995): „Verweilen beim Negativen - Psychoanalyse und die Philosophie des deutschen Idealismus II.“, Titel der Originalausgabe: *Tarrying with the Negative*, 1991, Übersetzt von Lydia Marinelli, Wien.
- Slavoj (1998): *The Sublime Object of Ideology*, 7. Aufl., London/New York.
- Žižek, Slavoj (2008): *Lacan: Eine Einführung*, Titel der Originalausgabe: *How To read Lacan*, 2006, Verlagsort unbekannt, Übersetzt von Karen Genschow und Alexander Roesler, Frankfurt am Main.

#### Internet

- \_\_\_ Adam Institut(2008a): <http://www.adaminstitute.org.il/printed%20version.pdf> (12.11.08)
- \_\_\_ AdamInstitut (2008b): <http://www.adaminstitute.org.il/emil.pdf> (12.11.08)
- \_\_\_ CAP (2008a): Ankündigung des 16.11.2007 für die Jahrestagung der Akademie Führung und Kompetenz <http://www.cap-lmu.de/aktuell/meldungen/2007/demokratietagung.php> (25.1.2009)
- \_\_\_ CAP (2008b): Centrum für angewandte Politikforschung in München. Bericht der Jahrestagung des 10.-12. Januars 2008 <http://www.cap-lmu.de/aktuell/events/2008/jahrestagung.php> (25.1.2009)
- \_\_\_ Mideast Web(2008): <http://www.mideastweb.org/nutshell.htm> (22.11.08)
- \_\_\_ Peace Now (2008a): <http://peacenow.org.il/site/en/peace.asp?pi=168> (22.11.08)
- \_\_\_ Peace Now(2008b): <http://www.peacenow.org.il/Site/en/homepage.asp> (3.2.2009)
- \_\_\_ World Zionist Organisation: <http://www.wzo.org.il/en/resources/view.asp?id=1908> (13.11.08)
- \_\_\_ The MidEast Web Directory: [http://www.mideastweb.org/mew\\_links\\_2.htm#\\_B.\\_Dialogue\\_&](http://www.mideastweb.org/mew_links_2.htm#_B._Dialogue_&)
- \_\_\_ N-TV (n-tv: 2008): <http://www.n-tv.de/1076937.html> (29.12.08) „Eine Sekunde mehr: Extraportion Zeit 2009, (2.2.2009)

## Erklärung

---

Ich versichere, dass ich die vorliegende Arbeit selbstständig angefertigt und keine anderen als die angegebenen Hilfsmittel benutzt habe. Alle Stellen, die dem Wotlaut oder dem Sinn nach anderen Werken entnommen sind, habe ich in jedem einzelnen Falle unter genauer Angabe der Quelle deutlich als Entlehnung kenntlich gemacht.

.....

