

MASTERARBEIT / MASTER'S THESIS

Titel der Masterarbeit / Title of the Master's Thesis

Dekonstruktion und Demokratiebildung

Kritische Potenziale und Perspektiven dekonstruktiver und alteritätsethischer politischer Theorien unter besonderer Berücksichtigung von Jacques Derrida und Emmanuel Lévinas für das Demokratie-Lernen

verfasst von / submitted by

Mag. phil. Mag. phil. Dr. phil. Jürgen Nemec BEd

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of
Master of Education (MEd)

Wien, 2022

Studienkennzahl lt. Studienblatt /
degree programme code as it appears on
the student record sheet:

UA 199 506 511 02

Studienrichtung lt. Studienblatt /
degree programme as it appears on
the student record sheet:

Masterstudium MA Lehramt Unterrichtsfach Deutsch
Unterrichtsfach Geschichte und Politische Bildung

Betreut von / Supervisor:

Univ.-Prof. Dr. Dirk Lange

Inhaltsverzeichnis

1	Einleitung.....	4
2	Die Differenz zwischen der Politik und dem Politischen	8
2.1	Fundamentalismus, Antifundamentalismus, Postfundamentalismus	8
2.2	Assoziatives und dissoziatives Verständnis des Politischen	13
2.2.1	Das dissoziative Verständnis im Rekurs auf Schmitts Freund-Feind-Logik	14
2.2.2	Das assoziative Verständnis im Rekurs auf Arendts <i>acting in concert</i>	17
2.3	Demokratie im postfundamentalistischen Horizont der politischen Differenz	21
3	Dekonstruktion: Von der Sprachbetrachtung zur politischen Praxis einer demokratischen In(ter)vention	29
3.1	<i>Différance</i> , Iterabilität, Dissemination	29
3.2	Logo-, Phono- und Phallogozentrismus.....	35
4	Dekonstruktion und die Konstitution von (politischer) Subjektivität.....	37
4.1	Die Responsivität als Konstitutionsbedingung des Subjekts	37
4.2	Performativität und Vulnerabilität als Konstitutionsbedingungen des Subjekts (Butler)	40
4.3	Subjektivität im Spannungsfeld einer Alterität im Plural	48
5	Dekonstruktion und Gerechtigkeit	52
6	Dekonstruktion und demokratische Souveränität	56
6.1	Demokratischer Demos versus Abstammungsprinzip	56
6.2	Die telepoietische Struktur demokratischer Begriffe.....	58
6.3	Freiheit, Gleichheit, „Brüderlichkeit“	60
6.3.1	Demokratische Freiheit	60
6.3.2	Demokratische Gleichheit	63
6.3.3	„Brüderlichkeit“ bzw. Solidarität	65
6.4	Die Autoimmunität der Demokratie.....	68
7	Postdemokratie, Populismus, Rassismus	75
7.1	Postdemokratie	75
7.2	Populismus	77
7.3	Rassismus	82
8	Impulse für ein dekonstruktives, alteritätsethisches Demokratielernen.....	84
8.1	Demokratie als Modus der Selbst-Befragung.....	84
8.2	Demokratie als Lebens-, Gesellschafts- und Herrschaftsform	86
8.2.1	Lebensform.....	86
8.2.2	Gesellschaftsform.....	89
8.2.3	Herrschaftsform	93
8.3	Dekonstruktives Demokratielernen am Beispiel postkolonialer Bildung (Spivak)	96

9	Schluss	100
	Verzeichnis der verwendeten Siglen	104
	Literatur	106
	Abstract Deutsch/Englisch.....	115

Es ginge also darum, eine Alterität ohne hierarchische Differenz am Ursprung der Demokratie zu denken. (PF, 311/312)

1 Einleitung

Eine demokratische Form der Selbst-Einrichtung von Gesellschaft ist weder einfachhin gegeben noch selbstverständlich. Demokratie bedarf der je konkreten Manifestation in der demokratischen Praxis, die als solche stets strittig, befragbar und lernbedürftig bleibt. Im Unterschied zu allen anderen Formen des Politischen ermöglicht und affirmiert eine demokratische Instituierung des Sozialen die Infragestellung ihrer eigenen normativen Ordnung, Anerkennungsverhältnisse und Verantwortungsentwürfe. Demokratie ist auf das Lernen von Demokratie angewiesen, deren pädagogische Praxis eine kritisch-theoretische Fundierung verlangt und deren theoretische Konzeptionen sich am Transfer in die Praxis zu bewähren haben. Entgegen eines überkommenen etatistischen Verständnisses lassen sich weder das Politische noch der Begriff der Demokratie auf staatliche Institutionen und institutionalisierte Verfahrensweisen des Staates einengen, sondern sind grundlegend auf die Aushandlung des Sozialen und die darin sedimentierten normativen Ordnungen sowie auf die Lebensform des Subjekts bezogen. Wenn Demokratie immer in der Verschränkung von Herrschafts-, Gesellschafts- und Lebensform zu denken ist (vgl. Himmelmann 2016, 35), werden Fragen wie jene nach der politischen Handlungsfähigkeit oder der Konstitution des politischen Subjekts, nach Sichtbarkeits- und Anerkennungsregimen und deren Mechanismen der Zugehörigkeit und des Ausschlusses oder nach der Möglichkeit emanzipatorisch-kritischer Interventionen innerhalb faktischer normativer Setzungen virulent. Konzepte wie Subjektivität und Handlungsfähigkeit, Identität und Autonomie, Souveränität, Mündigkeit oder Emanzipation können damit nicht als bloß fraglos Vorgegebenes vorausgesetzt werden, sondern werden selbst als Elemente politischer Aushandlungsprozesse begriffen.

Welche Rolle dem Demokratie-Lernen in der politischen Bildung zukommen soll bzw. wie die Begriffe von Demokratie und Politik für die politische Bildung ausbuchstabiert werden können, ist nach wie vor umstritten (vgl. Henkenborg 2011, 86). Ist „Demokratie“ ein bloßer Teilaspekt innerhalb der politischen Bildung? Drohe mit der Fokussierung auf den Demokratiebegriff gar eine pädagogisch-normative „Überwältigung oder Indoktrination“ bzw. zumindest eine „unnötige Pädagogisierung“ (Fauser 2011, 25), wie etwa Peter Massing

(Massing 2002, 160-187) meint? Führe ein Demokratie-Lernen zu einer Engführung der politischen Bildung und damit zu einer Missachtung des Postulats der Kontroversität (vgl. Fauser 2011, 30) durch das Aufspannen eines normativen Rahmens für die politische Bildung? Oder bedarf es demgegenüber gerade einer handlungsorientierten, zivilgesellschaftlich ausgerichteten Demokratiepädagogik mit einer fundierten „normativen Grundlage“ (ebd., 37) und Zielsetzung, die „das Ganze der Kultur thematisiert“ (ebd., 38)?

Um einer „definitorischen Verworrenheit“ (Henkenborg 2011, 87) auf dem Gebiet der politischen Bildung und der Demokratiepädagogik zu begegnen, ist eine grundlegende Auseinandersetzung mit Konzepten des Politischen und der Demokratie unumgänglich. Diesem Erfordernis versucht die vorliegende Arbeit Rechnung zu tragen, ohne in Fallen der Positivierung und Essentialisierung, der Rückführung auf transzendente, vermeintlich letztgültige Ordnungs- und Erklärungsmuster zu tappen. Theoretische Ansätze, die die Ungewissheitsgewissheit des Sozialen und seiner politischen Formung aus- und durchzuhalten bereit sind und die Engführung auf die Funktionalität der institutionellen Ordnung durch die kritische Reflexion auf Prozesse der Gesellschaftskonstitution und der politischen Subjektivität bzw. Subjektivierung selbst durchbrechen, werden in der aktuellen Forschungsliteratur als „radikaldemokratisch“ (vgl. Comtesse/Flügel-Martinsen/Martinsen/Nonhoff, 2019) oder auch „postfundamentalistisch“ (vgl. Marchart 2010a) bezeichnet. Das politische Denken der Dekonstruktion, das in der Politikwissenschaft und a fortiori in der politischen Bildung wenig Beachtung findet, lässt sich innerhalb der heterogenen Angebote radikaldemokratischer, postfundamentalistischer Theorien verorten. Die Arbeit „Dekonstruktion und Demokratiebildung“ möchte genau dieses dekonstruktive Denken für die politische Bildung systematisch ausfalten und fruchtbar. Folgende zentrale Fragestellung soll die Auseinandersetzung leiten:

Welche systematischen Erträge, kritischen Potenziale und Perspektiven lassen sich aus ausgewählten paradigmatischen Konzepten dekonstruktiver und postfundamentalistischer, zugleich alteritätsethischer politischer Theorien für Demokratie-Lernen gewinnen?

Indem Voraussetzungen und Konstitutionsbedingungen des Politischen und der demokratischen Praxis dekonstruktiv durchleuchtet werden, sollen vor allem die politisch relevanten Arbeiten von Jacques Derrida und Emmanuel Lévinas systematisch erschlossen werden. Beiden gemeinsam ist vor allem eine alteritätsethische Dynamik bzw. ein

alteritätsethisches Interventionspotenzial, das sie der demokratischen Praxis einschreiben. Diese Verknüpfung von einerseits radikaldemokratischen, postfundamentalistischen und poststrukturalistischen Überlegungen des Politischen und eines alteritätsethischen Impulses ohne Rekurs auf eine essentialistische ethische Normierung andererseits scheint – so die zentrale These – das politische Denken von Derrida und Lévinas zu einer höchst fruchtbringenden Referenz für die theoretische Fundierung des Demokratie-Lernens werden zu lassen. In diesem Zusammenspannen von Dekonstruktion und Alteritätsethik lässt sich, so die Vermutung, ein Demokratiepotezial freilegen, das sich nicht nur von gängigen (positivistischen, funktionalistischen, rationalistischen, liberalen) politischen Theorien abgrenzen, sondern auch von anderen radikaldemokratischen Spielformen assoziativen und dissoziativen Typs (vgl. Marchart 2010a, 35) unterscheiden lässt. Letztere sollen vor allem durch ausgewählte Arbeiten von Laclau und Mouffe, Rancière, Butler und Lefort berücksichtigt werden.

Herausgearbeitet werden soll, ob und welche emanzipatorischen Impulse aus dem dekonstruktiven alteritätsethischen Projekt für einen demokratischen Verantwortungs- und Handlungsentwurf gewonnen werden können, der die Kritik- und Kritikbereitschaft, die Revision und Revisionsbereitschaft von Gesellschaft ernst nimmt. Das politische Denken von Derrida und Lévinas bietet, so die Annahme, nicht nur eine postfundamentalistische Theorie des Politischen und für die politische Bildung, sondern zugleich auch das Potenzial einer ethischen Intervention in der Reflexion auf demokratische Normen in der grundsätzlich kontingenten, konflikthaften Gesellschaft. Dabei sollen Prämissen und Kategorien, die im politischen Denken zunächst und zumeist als unhinterfragt gesetzt werden, ausdrücklich in die Fraglichkeit und Fragwürdigkeit einer dekonstruktiven Diskussion gehalten werden. Dazu gehören unter anderem Begriffe und Konzepte wie die Politik und das Politische, Subjekt und Identität, Autonomie und Handlungsfähigkeit, Anerkennung und Macht.

Bevor auf Charakteristika des politischen Denkens von Jacques Derrida und Emmanuel Lévinas unter dem Anspruch einer systematischen Besprechung paradigmatischer Konzepte einzugehen sein wird, gilt es, ein sogenanntes radikaldemokratisches und postfundamentalistisches Verständnis des Politischen zu explizieren. Daran anknüpfend soll eine dekonstruktive alteritätsethische Annäherung an den Demokratiebegriff mit Hilfe ausgewählter Arbeiten vor allem von Jaques Derrida und in Diskussion mit davon

abzugrenzenden Demokratiemodellen sowie kritischen Einwänden auf den Weg gebracht werden. Schließlich wird das Projekt eines dekonstruktiven Demokratieverständnisses in Diskussion zu Schlüsselkonzepten der aktuellen Demokratiepädagogik gesetzt. In den Blick genommen wird vor allem die Differenzierung des Demokratiebegriffs als Herrschafts-, Gesellschafts- und Lebensform (vgl. Himmelmann 2016, 35f.) aber auch das Konzept der Mündigkeit als grundlegenden Orientierungspunkt emanzipatorischer Bildungsprozesse (vgl. Greco/Lange 2017, 9) sowie das Modell der Bürger*innenschaft (Citizenship) bzw. des Bürger*innenschaftsbewusstseins.

Auch wenn diese Arbeit Grundlagentheorien reflektiert und diskutiert, so nimmt sie gerade darin in Anspruch, ein normativ-praktisches Interventionspotenzial gegen Tendenzen der Entpolitisierung des Sozialen und des Subjekts, etwa durch deren Ökonomisierung oder Naturalisierung, zur Sprache zu bringen. Das Zusammendenken von Dekonstruktion und Demokratiebildung könnte im dekonstruktiven Offenhalten von grundlegenden Begriffen und Normen der demokratischen Ordnung nicht nur zu deren Schärfung und Konturierung beitragen. Ein solcher Ansatz könnte auch einen theoretischen Rahmen anbieten, das Einfordern einer Dissensartikulation im Namen eines „Anteil(s) der Anteillosen“ (Rancière 2002, 27), von Sprech- und Handlungsmöglichkeiten, Rechten und Sichtbarkeiten im Namen derer, die aus hegemonialen Anerkennungsregimen ausgeschlossen sind, auf den Begriff zu bringen. Ein solches emanzipatorisches Ausloten von widerständigen Potenzialen bei der Konstitution des politischen Subjekts sowie der Gestalt- und Wandelbarkeit von Gesellschaft wird notwendigerweise nicht nur gegenüber essentialistischen und identitätslogischen Konzeptionen des Politischen abzugrenzen sein, sondern auch gegenüber einer konsensorientierten rationalistischen Deliberation des kommunikativen Handelns.

So wie ein dekonstruktives *subject trouble* (vgl. Butler 1995, 48/49) keineswegs die vermeintliche Eliminierung des Subjekts“, dessen „Tod“ (Krauß 2001, 91), bedeutet, sondern Subjektivität als Brennpunkt des politischen Denkens freilegt und schärft (vgl. Posselt/Schönwälder-Kuntze/Seitz 2018, 10/11), so ist das dekonstruktive Denken von Demokratie keineswegs einer demokratischen Praxis und normativen Ordnung entgegengesetzt. Vielmehr vermag die Dekonstruktion in den hier vorgestellten Spielarten, so die Annahme, dem demokratischen Bewusstsein und Instituieren von Gesellschaft

Konturen und Dynamiken zu verleihen, die sie gegenüber anderen Theorieangeboten des Politischen und der politischen Bildung auszeichnen.

2 Die Differenz zwischen der Politik und dem Politischen

2.1 Fundamentalismus, Antifundamentalismus, Postfundamentalismus

Um sich der politischen Theorie der Dekonstruktion systematisch anzunähern, sollen zunächst konstitutive Kennzeichen sogenannter radikaldemokratischer oder postfundamentalistischer Demokratietheorien dargelegt werden. Zu deren zentralen Denkfiguren gehört die Differenz zwischen der Politik und dem Politischen, wie sie vor allem von der französischen politischen Theorie ausgearbeitet wurde (vgl. Marchart 2010, 14). Diese Unterscheidung bzw. die Ergänzung des in der politischen Theorie ausschließlich herangezogenen Begriffs der Politik um das Politische ist keine homogenisierende, Differenzen nivellierende Klammer unterschiedlicher Modelle, sondern vielmehr Ausdruck von „Familienähnlichkeiten, die von der gemeinsamen Distanz gegenüber dem landläufigen Politikverständnis bestimmt sind.“ (ebd.)

Die Einführung der Kategorie des Politischen ist der Versuch einer kritischen Zurückweisung und Überwindung herkömmlicher Theoriemodelle, die, ob etwa als ökonomischer Determinismus, als Positivismus oder Soziologismus, die politische Praxis in einer nichtpolitischen Kategorie zu fundieren trachten. Mit dem solcherart fundamentalistischen Setzen einer Letztbegründung für die politische Ordnung und Praxis werden Normen, Prinzipien und Erklärungszusammenhänge konstruiert, die der Möglichkeit einer Veränderung und Gestaltung entzogen werden. Der Letztbegründungsanspruch fundamentalistischer Paradigmata schließt somit einen Teil des Sozialen von möglichen politischen Revisionen ab und immunisiert gesellschaftliche Verhältnisse dagegen. Zwar ist die Moderne durch die Erosion von (metaphysischen) Letztbegründungen und die Auflösung der „Grundlage aller Gewißheit“ (Lefort 1990a, 296) charakterisiert, daraus folgt jedoch keineswegs die durchgehende Absenz und das Verdampfen von fundamentalistischen Deutungsmustern. Der gegenwärtig weit verbreitete Neoliberalismus mit dem ihm eigenen Marktfundamentalismus und der Naturalisierung einer marktförmigen Selbstregulierung ist ein Beispiel für einen einflussreichen fundamentalistischen Versuch der Revisionsimmunisierung des Sozialen und dessen Abschließung vom Politischen. Erstarkende

Formen des Ethnizismus und Identitarismus sowie Ausprägungen des religiösen Fundamentalismus (vgl. Marchart 2019, 574) exemplifizieren ebenfalls aktuelle Tendenzen einer Schließung und fundamentalen Letztbegründung des Sozialen.

Wenn nun der Postfundamentalismus die Möglichkeit der Letztbegründung und letztgültigen Fundierung zurückweist, so folgt daraus nicht das antifundamentalistische Postulat des Fehlens jedweder (Be-)Gründungsversuche und die Beliebigkeit eines *anything goes*. Die von allen postfundamentalistischen Politiktheorien stark gemachte und noch näher zu bestimmende Kontingenz sieht gesellschaftliche Relationen und Diskurse sowie die Sedimentierung von Normen gerade nicht arbiträr und ohne jedwede Grundlegungen. Ein postfundamentalistisches Denken ist kein Antifundamentalismus. Letzterer ist nichts anderes als die Umkehr und damit wiederum eine Spielform „of foundationalism and the skeptical problematic it engenders. Rather, the task is to interrogate what the theoretical move that establishes foundations authorizes, and what precisely it excludes or forecloses.“ (Butler 1995, 39) Fundamentalistische Politiktheorien beruhen auf der Vorstellung von unbestreitbaren, kritik- und revisionsimmunen Prinzipien von Gesellschaft und Politik, die als eine Art archimedischer Punkt außerhalb von Politik und Gesellschaft verortet werden. Der Antifundamentalismus als bloße Umkehr einer fundamentalistischen Grundlegung und Letztbegründung bleibt dieser verhaftet.

Demgegenüber begreift ein postfundamentalistischer Zugang zum Politischen die Abwesenheit eines letzten Grundes des Sozialen, die Unmöglichkeit einer Letztbegründung gesellschaftlicher Relationen gerade als Ermöglichungsbedingung für je partielle und plurale und damit immer kontingente und der Möglichkeit nach konflikthafte Gründungsversuche. Gerade weil es keinen archimedischen Punkt, kein unerschütterliches Fundament und Zentrum geben kann, wird der Blick auf die politische Praxis und ihre jeweils bestimmten, temporären, partiellen Gründungsversuche, ihre hegemonialen Kämpfe und spannungsgeladenen Aushandlungsprozesse frei. Die Zurückweisung transzendentaler, letztgültiger Fundamente des Sozialen legt wohl die Moderne als Zeitalter der Kontingenz (vgl. Bauman 1996, 51) frei, führt aber deshalb nicht in ein epistemisches, normatives oder praktisches Vakuum oder eine Tabula rasa des politischen Denkens und Handelns: „Es gibt keinen neutralen, vermeintlich durch Philosophie [ebenso wie durch Alltagswissen und habitualisierte Formen eines Selbst-, Gesellschafts- und Weltverständnisses; Anm. JN] nicht

kontaminierten Boden“ (Mouffe 1999, 24), der jenseits von gesellschaftlichen Diskurs- und Machtrelationen auf die Politik blicken ließe.

Indem Letztbegründungen und Fundierungen grundlegend infrage gestellt werden, anerkennt ein postfundamentalistischer Zugang die politischen Konstitutionsmomente der Kontingenz und des Konflikthaften. Kontingenz ist nicht das, was bloß arbiträr, beliebig und zufällig ist, sondern das, was so und auch anders (oder gar nicht) sein kann. Mit dem stets möglichen Anderssein geht immer auch die Gestalt- und Veränderbarkeit von Gesellschaft sowie ein widerständiges Potenzial gegen Herrschaftsstrukturen, gegen Ausschluss- und Unterordnungsrelationen einher. Alle postfundamentalistischen und radikaldemokratischen Spielformen des Politischen anerkennen die Kontingenz, das stets mögliche Anderssein von Gesellschaftsverhältnissen, was den Impuls, „starting to negate the given“ (Marchart 2018, 196) und damit den politischen Imperativ „act as if you could activate what activates you“ (ebd.) einschließt. Kontingenz, die im Anerkennen des Andersseins immer die je faktischen hegemonialen Kämpfe, die historischen Entwicklungen und die daraus resultierende Sedimentierung und Institutionalisierung von Normenordnungen und Machtverhältnissen in den kritischen Blick zu nehmen hat, ist aus einer postfundamentalistischen Perspektive mit der Möglichkeit der Dissensartikulation verbunden. Dem ideologischen TINA-Akronym *there is no alternative* gilt es entgegenzuhalten: „Political agents act as if they could activate antagonism“ (ebd., 195) im Sinne einer unauflösbaren Verschränkung von Kontingenz und der Möglichkeit der Dissensartikulation. Demokratie wird auch und wesentlich daran zu messen sein, ob sie diese Verschränkung nicht nur zulässt, sondern auch ausdrücklich affirmiert (vgl. Flügel-Martinsen 2019, 579).

Warum braucht es angesichts der dargelegten postfundamentalistischen Hintergrundfolie nun die Unterscheidung zwischen der Politik und dem Politischen? Wird mit dem Supplement des Politischen nicht wiederum ein transzendentes Fundament für die Einrichtung des Sozialen eingeführt? Das Politische ist zunächst ein kritischer Begriff gegen das fundamentalistische „Phantasma einer totalen Beherrschung des gesellschaftlichen Raumes“ (Lefort 1990c, 50) bzw. einer „genähte[n] Totalität“ (Laclau/Mouffe 2012, 143) für gesellschaftliche Äquivalenzketten. Das Politische wird zum Marker einer unabschließbaren Infragestellung von Gründungsversuchen, für eine unabschließbare „Teilung des Gesellschaftskörpers“ (Lefort/Gauchet 1990, 92), die geprägt ist von Kontingenz und der

Möglichkeit der Dissensartikulation. Der Begriff der Politik bezieht sich hingegen auf die „Gesamtheit der Verfahrensweisen und Institutionen (...), durch die eine Ordnung geschaffen wird, die das Miteinander der Menschen im Kontext seiner ihm vom Politischen auferlegten Konflikthaftigkeit organisiert.“ (Mouffe 2007, 16) Die Politik meint somit etablierte Strukturen und Praxen des politischen Systems, meint die kontingente und heterogene und damit immer umstrittene, konfliktbehaftete Faktizität von politischen Aushandlungsprozessen sowie deren Institutionalisierungen. Politik ist das je konkrete, bestimmte institutionelle Setting einer Gesellschaft, der je faktische Aggregatzustand sedimentierter Über- und Unterordnungsverhältnisse (vgl. Marchart 2018, 240). Rancière nennt die in der politischen Differenz avisierte Politik „Polizei“ als „eine Ordnung der Körper, der die Aufteilung unter den Weisen des Machens, den Weisen des Seins und den Weisen des Sagens bestimmt“ (Rancière 2002, 41). Als eine solche „Verteilung der Plätze und der Funktionen“ (ebd., 40) ordnet sie die Felder des „Sichtbaren und des Sagbaren“ (ebd., 41), handelt die Normenordnung und Normierung der Anteile oder der Abwesenheit von Anteilen aus.

Der Begriff des Politischen hingegen bezieht sich auf den Prozess, auf die Dynamik der Instituierung des Sozialen selbst und zugleich auf die kritisch-intervenierende Infragestellung der jeweils sedimentierten Normenordnung der Gesellschaft. Rancière spricht hier von „Politik“ als die ereignishaft Dissensartikulation gegenüber einer institutionellen politischen (bzw. in seiner Terminologie „polizeilichen“) Ordnung, die im Namen eines „Anteils der Anteillosen“ (ebd.) unterbrochen wird. Das Politische benennt somit sowohl den Prozess der Gesellschaftskonstitution als solchen als auch ein analytisches Werkzeug für die kritische Reflexion auf die Sedimentierung von Normen und Normierungen. Das Politische ist kein hypostasiertes Etwas, das gleichsam zum Rettungsanker für eine camouflierte Suche nach einer neuerlichen Letztbegründung der politischen Ordnung wird, sondern das Politische als solches „gibt es“ nicht „except when brought to life by politics.“ (Marchart 2018, 183).

Es wäre ein Missverständnis, das einer Essentialisierung erliegt, wenn die Politik und das Politische als zwei greifbare Sphären feinsäuberlich voneinander getrennt werden würden, sodass die Politik zu einem bloßen, kontaminierten Derivat von der vermeintlichen „Reinheit“ des Politischen abgewertet werden würde. Eine solche Lesart wäre nichts anderes als eine Form des „Philosophismus“ (Marchart 2010b, 153) bzw. einer „social weithlessness“

(McNay 2014, 4), die von aktuellen politischen Dynamiken und Praktiken gerade des alltäglichen Lebens wegführen und ein hypostasiertes, verdinglichtes Modell des Politischen inaugurieren würde. Ob und inwiefern McNay hier durchaus einen wunden Punkt trifft, den es etwa an Mouffes Konzept einer agonalen Demokratie zu problematisieren gilt, wird noch zu diskutieren sein. An dieser Stelle ist es wichtig hervorzuheben, dass der Begriff des Politischen mit dem Offenhalten der ab-gründigen¹ Dimension der Instituierung und Destituierung von Gesellschaft gerade auf die kritische Infragestellung und politische Reaktivierung der Stabilisierung und Sedimentierung von sozialen Relationen zielt, ausgehend von einem „practical *a priori*“ (Marchart 2018, 183), das angesichts der Einsicht in die Abwesenheit eines letzten Grundes das Handeln als „grounding instance of social being“ (ebd., 184) stark macht.

Das Politische macht deutlich, dass zwar nicht jede gesellschaftliche Praxis bereits an sich politisch ist, aber dass alles Soziale „eine Gelegenheit für das transversale Eingreifen der Politik liefern“ (Rancière 2002, 42) kann. „Jedes Vorstoßen der Politisierung zwingt uns dazu, die Grundlagen des Rechts [sowie aller sozialer Normenordnungen und Anerkennungsverhältnisse; Anm. JN], die aus einer schon erfolgten Berechnung und Abgrenzung resultieren, erneut in Erwägung zu ziehen und folglich neu zu denken“ (G, 58). Nicht alles ist politisch auf der Ebene der Politik, aber durchaus auf der Ebene des Politischen, und zwar dann, wenn schlafende Antagonismen, Möglichkeiten der Dissensartikulation, der Infragestellung und Unterbrechung einer etablierten Ordnung des Sicht- und Sagbaren aktiviert werden und somit politische (Selbst-)Ermächtigung auf den Weg gebracht wird. Genau diese Aktivierung und Wegbegleitung einer politischen Selbst-Ermächtigung lässt sich als zentrale Aufgabe der politischen Bildung als Demokratie-Lernen begreifen. Nicht alle postfundamentalistischen Theoriemodelle sind notwendig bereits in sich demokratisch, aber eine demokratische Praxis ist notwendig postfundamentalistisch, weil die „Anerkennung der Unmöglichkeit einer letzten Gründung von Gesellschaft“ (Marchart 2010a, 30) zu ihren Konstitutionsbedingungen gehört. Aus einem postfundamentalistischen Motiv ermöglicht die Differenz zwischen der Politik und dem

¹ Die Figur der politischen Differenz zwischen der Politik und dem Politischen entwickelten sogenannte Linksheideggerianer (vgl. Martinsen 2019, 589) in Analogie zu Heideggers ontologischer Differenz, auf die in dieser Arbeit nicht näher eingegangen werden kann. Heidegger begreift das Sein nicht als (ontischen, substanziellen, dinghaften) Grund des Seienden, sondern als verbal zu verstehenden, ereignishaften Ab-Grund, der sich als Lichtung für das Sichverbergende nur im Entzug zeigt. (vgl. etwa Heidegger 2003, 88/273/323)

Politischen eine Abkehr von einer – empiristischen, positivistischen, funktionalistischen, psychologistischen usw. – Fixierung auf gegebene Strukturen und aktiviert deren kritische Infragestellung.

2.2 Assoziatives und dissoziatives Verständnis des Politischen

Indem die Ergänzung der Politik durch das Politische das Fehlen einer Letztbegründung und (transzendentalen) Fundierung des Sozialen indiziert, hebt eine postfundamentalistische Perspektive, wie gezeigt wurde, die Bedeutung der Anerkennung von Kontingenz und der Möglichkeit der Dissensartikulation, die Einsicht in die hegemonial umkämpfte Fragilität und das stets mögliche Anderssein von Fundierungsversuchen hervor. Das Politische wird zum Korrektiv nicht nur gegenüber einer positivistischen Verengung der politischen Praxis, sondern auch gegenüber deren Reduktion auf eingehegte Teilbereiche des Sozialen. Damit ist bereits ein wichtiger Schritt zum Verständnis für ein ausdrücklich dekonstruktives Politik- und Demokratieverständnis getan, das jedoch vor allem durch ein ethisch-praktisches Reflexionsmoment zu ergänzen sein wird.

Die unterschiedlichen Spielformen postfundamentalistischer Diskussionen des Politischen lassen sich systematisch auf zwei Akzentuierungen zurückführen. Während die eine Perspektive vor allem die Vergemeinschaftung bzw. Assoziierung von Menschen in ihrer unaufhebbaren Pluralität innerhalb öffentlicher Arenen fokussiert und sich dabei auf das politische Denken von Hannah Arendt bezieht, arbeitet sich eine dissoziative Perspektive im Markieren des Antagonismus als Kollektivität konstituierendes Moment an Carl Schmitt ab (vgl. Marchart 2010a, 35). Die assoziative und die dissoziative Konturierungen lassen sich nicht hermetisch voneinander abtrennen, sorgen jedoch innerhalb postfundamentalistischer, radikaldemokratischer Theorien für Akzentverschiebungen entweder zugunsten des Politischen als Topos des freien, ereignishaften, öffentlichen Handelns auf der Grundlage der Pluralität der Menschen oder zugunsten des Politischen als ein offenes Feld der Institutionierung von Gesellschaft, in dem Macht- und Konfliktrelationen, Antagonismus und hegemoniale Kämpfe im Vordergrund stehen. Für eine Annäherung an ein dekonstruktives Verständnis des Politischen und der demokratischen Praxis soll ein cursorischer Blick auf die Referenzpunkte dieser beiden Akzentuierungen unternommen werden, zumal sich die Dekonstruktion – insbesondere bei Derrida – explizit mit beiden Denkfiguren auseinandersetzt. So ist Derridas *Politik der Freundschaft* als eines der zentralen Werke seiner politischen Philosophie entlang der Grundfrage nach der Idee der Gleichheit,

die einer demokratischen Ordnung zugrunde liegt, an vielen Stellen ein dekonstruktives Abarbeiten an Schmitts Freund-Feind-Unterscheidung als Konstitutionsmoment des Politischen (vgl. etwa PF, 330ff.) Mouffe entwickelt ihr angonales Demokratiemodell ausdrücklich im Ausgang von Schmitts Bestimmung des Politischen (vgl. Mouffe 2015, 50ff.).

2.2.1 Das dissoziative Verständnis im Rekurs auf Schmitts Freund-Feind-Logik

Der Begriff des Politischen, ein aus einem Vortrag 1927 entstandener, 1932 und 1933 nochmals aufgelegter² Text, gilt als die wohl berühmteste Schrift des Antiliberalen, des Nationalisten und späteren Nationalsozialisten Carl Schmitt. Der Begriff des Politischen wird darin als Konstitutionsmoment des Staates qua „besonders gearteter [d.h. souveräner; Anm. JN] Zustand eines Volkes“ (Schmitt 2009, 19) inauguriert: „Der Begriff des Staates setzt den Begriff des Politischen voraus.“ (ebd.) Entgegen einer partikularen, von etatistischen Zugängen etablierten Einhegung ist Schmitt zufolge der Möglichkeit nach alles politisch, was die Aufmerksamkeit einer poststrukturalistischen und postfundamentalistischen Besprechung auf sich zieht. Deren zentraler Anknüpfungspunkt ist Schmitts bekanntes Kriterium des Politischen als „Unterscheidung von *Freund* und *Feind*“ (ebd., 25), die nicht aus anderen Kriterien ableitbar sei. Die Attribuierungen Freund und Feind sollen demnach keine moralische, ästhetische, ökonomische usw. Bestimmung, sondern eine immanent politische darstellen, die den „Intensitätsgrad einer Verbindung oder Trennung, einer Assoziation oder Dissoziation“ (ebd., 26) in der Koexistenz von Menschen kennzeichnet. Der „Feind“ erhält die Aura eines „existentiellen Sinn(s)“ (ebd., 27), ist als solcher öffentlich und „der realen Möglichkeit nach [die] kämpfende Gesamtheit von Menschen“ (ebd.). Das Politische ist aus dieser Perspektive immer am „Ernstfall orientiert“ (ebd., 36) und konstituiert sich grundsätzlich mit der realen Möglichkeit einer Freund-Feind-Unterscheidung und ihres letztlich bellizistisch verstandenen Ernstfalls.

Was Schmitts Begriff des Politischen für dissoziative Modelle des Postfundamentalismus interessant macht, sind folgende Aspekte: Erstens lassen der Begriff des Politischen und alle politischen Begrifflichkeiten keine vermeintliche Neutralität und Objektivität (vgl. ebd., 29)

² Die einzelnen Auflagen weisen inhaltliche Unterschiede auf. Erst in der Fassung von 1932, auf die hier rekurriert wird, bestimmt Schmitt das Politische als „Intensitätsgrad einer Verbindung oder Trennung“ (Schmitt 2009, 26). In der Textversion von 1933 zeigt Schmitt seine Verachtung für die im Nationalsozialismus untergegangene Weimarer Republik. (vgl. Ottmann 2010, 241)

zu. Sie implizieren immer das Moment der Differenz und damit einer möglichen Negativität und Dissensartikulation. Das Politische sowie politische Kategorien und Normen sind immer Teil konfliktbehafteter Aushandlungsprozesse und stehen nicht außerhalb eines möglichen politischen Streits. Zweitens konstituiert sich das Politische anhand von Differenzen, die antagonistisch verfasst sind. Damit rücken Ein- und Ausschlussmechanismen einer „Assoziation oder Dissoziation“ in Zusammenhang mit politischer Herrschaft in das Blickfeld. Drittens wird dem Politischen eine genuin eigene Unterscheidung zuerkannt, die nicht nur eine derivative Ableitung aus anderen Systembereichen wie etwa dem Ökonomischen („nützlich-schädlich“) oder dem Moralischen („gut-böse“) (vgl. ebd., 25) zurückweist, sondern auch den Primat gegenüber anderen Unterscheidungen postuliert. Dass Schmitt diesen Primat aus der Orientierung des Politischen am Ausnahmezustand, über den der Staat als der Souverän über das „*jus belli*“ (ebd., 42) entscheidet, ableitet, zeigt jedoch bereits die demokratietheoretische Unhaltbarkeit dieser Position an. Viertens wird das Politische nicht an einen bestimmten gegebenen institutionellen Rahmen gebunden, sondern wird in Entsprechung seiner Aktivierung als beweglich und ubiquitär gedacht.

Schmitts Begriff des Politischen enthält nicht nur eine Polemik gegen den Liberalismus, den er – mit Modifikationen von Mouffe übernommen – für eine Tendenz zur Entpolitisierung, vor allem durch die Ökonomisierung, Moralisierung und Rationalisierung aufgrund der Verschleierung der „antagonistische[n] Dimension der Politik“ (Mouffe 2007, 42), verantwortlich macht. Seine politisch-existenzialistische Leitunterscheidung von Freund und Feind fußt als antithetische Gegensatzlogik auf einer ethnozentristischen, nationalistischen und rassistischen Konstruktion von Gesellschaft, wie Derrida in der *Politik der Freundschaft* virtuos nachweist:

„Wie in allen Rassismen, in allen Ethnozentismen, genauer: in allen Nationalismen der Geschichte regelt ein Diskurs *über* die Geburt und die Natur, eine *physis* der Genealogie (genauer gesagt: ein Diskurs oder ein Phantasma der genealogischen *physis*) die Bewegung der jeweiligen Gegensätze: Anziehung und Abstoßung, Widerstreit und Einmütigkeit, Krieg und Frieden, Haß und Freundschaft.“ (PF, 136)

Derrida zeigt, dass der Unterscheidung von Freund und Feind nicht bloß eine prozesshafte, relationale Logik zugrunde liegt, sondern eine substanziell und ethnistisch gesetzte Verbundenheit voraussetzt, die dem Anspruch der Unterscheidung nach eigentlich erst als

deren Effekt gezeitigt werden sollte. Die *Politik der Freundschaft* lässt sich als dekonstruktiver Widerspruch zu Schmitts Freund-Feind-Logik lesen, indem das Politische mit einer ethischen, performativen Dynamik des Anspruchs auf Gleichheit und Gerechtigkeit verknüpft wird, ohne die Einsicht in die Kontingenz und Dissensartikulation als politische Konstitutionsmomente aufzugeben.

Dissoziative Akzentuierungen postfundamentalistischer Theorien wie bei Laclau und Mouffe übernehmen vor allem den Antagonismus als Konstitutionsbedingung des Politischen, der jedoch in das Innere einer politischen Einheit, die nicht als homogenes Band gegenüber einem äußeren Feind verstanden wird, verlegt wird. Konflikt und Dissens werden als Prinzipien der politischen Ordnung betont, das politische Handeln in seiner Ausrichtung auf die Etablierung hegemonialer Äquivalenzketten bzw. Fixierungsbemühungen von Sinninformationen gefasst. Die „Vermehrung von Antagonismen“ wird damit als „subversives Potential der demokratischen Idee“ (Laclau/Mouffe 2012, 12) interpretiert. In der politischen Praxis zeigt sich dies etwa an der Bündelung gesellschaftlicher Forderungen in Äquivalenzketten, die als politische Akte der Relationierung immer mit antagonistischen Grenzziehungen (z.B. „Volk“ versus „Macht“) markiert und durch einen „leeren Signifikanten“ (z.B. „Gerechtigkeit!“) zur Repräsentation und Stabilisierung ausgestattet werden (vgl. Laclau 2005, 162; Laclau 2002, 73)

Mouffe versucht jedoch, der Freund-Feind-Logik Schmitts mit dem Modell einer agonistisch-pluralistischen Demokratie den Stachel zu ziehen, indem sie die demokratische Aufgabe als „Umwandlung des Antagonismus in Agonismus“ (Mouffe 2007, 30) skizziert, die aus Feinden „Gegner“ (ebd.) macht. Diese teilen in der wechselseitigen Anerkennung der demokratischen Prinzipien der Gleichheit und Volkssouveränität sowie der liberalen Werte der individuellen Freiheiten und der Menschenrechte (Vgl. Mouffe 2015, 20) „einen gemeinsamen symbolischen Raum, in dem der Konflikt stattfindet“ (Mouffe 2007, 30) und gleichsam zivilisiert wird, ohne „das Dasein des Antagonismus“ (ebd., 31) je eliminieren zu können. Die Bildung eines demokratischen Habitus besteht hier wesentlich in der Anerkennung einer politischen Gegnerschaft (nicht Feindschaft!) als konstitutiven Bestandteil der politischen Praxis. Ein solches agonistisches Modell anerkennt zwar den Konflikt als unhintergebar und sieht jede Konsensbildung als temporäres, subvertierbares Resultat hegemonialer Kämpfe und damit als bloß vorübergehende Stabilisierung

hegemonialer Diskurse, transformiert jedoch den Feind in einen legitimen Kontrahenten auf der Basis geteilter liberal-demokratischer Grundsätze der Freiheit und Gleichheit.

Was genau die Zähmung von Konflikten bedeutet und wie sie auf den Weg gebracht werden kann, wie legitime Konflikte begründet und von illegitimen unterschieden werden können und ob die Prämisse des Antagonismus sowie deren postulierte Umschaltung in einen Agonismus nicht abermals eine Ontologisierung oder Anthropologisierung bedeuten, sind kritische Rückfragen an das agonistische Demokratie-Modell, die es in Bezug auf ein dekonstruktives und alteritätsethisches Demokratieverständnis noch zu stellen gilt.

2.2.2 Das assoziative Verständnis im Rekurs auf Arendts *acting in concert*

Was ein dissoziatives mit einem assoziativen Verständnis der politischen Differenz verbindet, ist die kritische These, herkömmliche politische Theorien gefährden das genuin Politische durch deren Neutralisierung oder Kolonisierung mit Hilfe nicht-politischer Deutungsmuster, etwa aus dem Bereich der Bürokratie und Ökonomie. Dissoziative Akzentuierungen sehen einen Reibungspunkt etwa bei liberalen, deliberativen Konsensorientierungen, denen die Ausklammerung der Dimension des Antagonismus, des Konflikts und der Herrschaftsverhältnisse, aber auch die Verbannung von Leidenschaften und des Unentscheidbaren, das gerade zur jeweiligen Entscheidung *hic et nunc* drängt, vorgeworfen wird (vgl. Mouffe 2015, 45). Die assoziative Spielform sieht hingegen das Politische vor allem durch dessen Kolonisierung durch soziale Logiken gefährdet, wobei letztere in ein primär negatives Licht gerückt werden. Hier wird das Politische als Erscheinungsort einer ereignishaften Freiheit, als öffentlicher und irreduzibel pluraler Aushandlungsraum der Freien und Gleichen porträtiert. Ein wichtiger Referenzpunkt für assoziative Akzente des Politischen ist Hannah Arendts politisches Denken, die in Abwehr einer dargelegten Kolonisierung des politischen Handelns durch das Soziale nicht selten von dem Politischen (vgl. Arendt 1994, 201ff.) spricht.

Arendt wirft der philosophischen Tradition vor, das Politische verkannt und verschüttet zu haben, weil sie sich „immer [nur] mit *dem* Menschen beschäftigen“ (Arendt 2017, 9) wollte und die pejorativ besetzten Vielen (οἱ πολλοί) ausklammerte oder unter „Aufhebung der Pluralität“ (Arendt 2007, 272) zusammenschmolz. Sie konstruiert dabei eine Verfallsgeschichte des Politischen durch dessen Verdrängung politischer Freiheit, und zwar

auf epistemischer wie auf faktisch-gesellschaftlicher Ebene, die sich in der Neuzeit mit der zunehmenden Dominanz einer instrumentellen Vernunft und ihrer Quantifizierung, Funktionalisierung und Beherrschung der berechenbar, messbar und verfügbar gemachten Welt Bahn breche³. Nicht ihre Tendenz zur Idealisierung der griechischen Polis macht Arendts politische Texte zu einem Anknüpfungspunkt assoziativer postfundamentalistischer Interpretationen, sondern ihre Bestimmung des Politischen als öffentlicher Raum des Miteinander-Handelns und Miteinander-Redens, als Manifestation einer „nur dem Handeln eigenen virtuellen Freiheit“ (Arendt 1994, 207). Indem das politische Handeln, das scharf gegen das funktional-instrumentelle Herstellen und Arbeiten abgegrenzt und mit einer nicht ableitbaren oder berechenbaren, dynamischen Ereignisdimension verknüpft wird, in einen pluralen, öffentlichen Raum der Freiheit verortet wird, versucht Arendt die Autonomie des Politischen zu schützen, sei es gegen eine instrumentelle Zweckrationalität, gegen die Kapitalisierung oder gegen Gefahren totalitärer Herrschaftsformen.

Das Politische findet statt im Austausch der Vielen, die als Gleiche mit Gleichen ihre öffentlich-weltlichen Angelegenheit im Miteinander-Reden und -Handeln, als ein „acting in concert“ (ebd., 224), zusammenkommen und sich wechselseitig zu überzeugen versuchen. Das Politische, das kein Mittel zu einem Zweck ist, sondern als Einräumung der Freiheit der miteinander Handelnden autonome Dignität besitzt, wird damit relational – und nicht essentialistisch – bestimmt sowie auf eine nicht nivellierbare Pluralität bezogen.

Entpolitisierung koinzidiert mit der Auflösung der Spontaneität der miteinander handelnden Menschen (vgl. ebd., 204) und gipfelt in totalitären Herrschaftsformen und deren „Zwang des totalen Terrors“ und deren „Zwang des logischen [ideologischen] Deduzierens“ (Arendt 2003, 970) einer deterministischen Geschichts- und Weltdeutung.

Freiheit als Konstitutionsbedingung des Politischen meint bei Arendt im negativen Sinne das Freisein von der „Sorge um das Leben“ (Arendt 1994, 210), also das Freisein von ökonomischen, sozialen Zwängen, vom Lebensnotwendigen des Oikos, das auf der Grundlage einer Antithese von „öffentlich“ und „privat“, von „Politik“ und „Ökonomie“ aus politischen Prozessen ausgeklammert wird. Dass Arendt das Politische in der jeweiligen Grenzziehung zwischen dem „Öffentlichen“ und dem „Privaten“ nicht erkannt hat sowie die

³ Die Analogie von Arendts politischer Verfallsgeschichte zu Heideggers seinsgeschichtlichem Entwurf der Seinsverlassenheit (vgl. u.a. Heidegger 2002, 141f.) ist evident.

Notwendigkeit einer Politisierung sozialer und ökonomischer Fragen und der damit verbundenen Herrschaftsverhältnisse verkannt hat, wurde gerade auch aus radikaldemokratischer Perspektive häufig kritisiert (vgl. Honig 1992, 215). Auch der zweite negative Aspekt von Freiheit, das Freisein von „Herrschaft und Knechtschaft“ (Arendt 1994, 225) innerhalb eines Handlungsraums der öffentlichen Angelegenheiten, lässt sich als Idealisierung des Politischen als vermeintlich herrschaftsfreie Stätte des „Unter-seinesgleichen-Sein[s]“ (ebd.) problematisieren. Ein fruchtbringender Anknüpfungspunkt für assoziativ-postfundamentalistische Ansätze eröffnet sich mit Arendts ebenfalls negativer Bestimmung politischer Freiheit im Sinne eines Freiseins von essentialistischen Vorstellungen von „Souveränität“ (ebd., 214). Wird diese als selbsttransparente Selbstverfügung eines auf sich selbst gestellten (Kollektiv-)Subjekts – analog zum cartesianischen Ego als „certum est & inconcussum“ (Descartes 2008, 48) – konzipiert, so werden Pluralität, Relationalität und Alterität als Konstitutionsbedingungen menschlichen Handelns verdeckt. Arendts „Nicht-Souveränität“ (Arendt 1994, 214), die positiv besetzt in einen Zusammenhang mit der Erfahrung von Pluralismus und der (Ergebnis-)Offenheit allen Handelns steht, lässt sich als wichtiger Impuls für die noch darzulegende poststrukturalistische und postfundamentalistische Einsicht lesen, wonach Identität die Bedingungen ihrer Möglichkeit immer außerhalb ihrer selbst hat und nie vollständig mit sich übereinstimmt. Gerade die Dekonstruktion wird das Nicht-Identische von Identitätsmomenten für eine demokratische Praxis weiterdenken.

Arendts Begriff der Nicht-Souveränität unter Verweis eines stets ergebnisoffenen, relationalen, von Ansprüchen anderer immer schon affizierten Handelns steht in einem deutlichen Gegensatz zu Schmitts bipolarer Freund-Feind-Logik. Durch die Brille von Schmitts Antagonismus und Dezisionismus wissen politisch Handelnde je schon, was die politische Praxis zeitigt: die Zuordnung zu Freund oder Feind ohne Offenheit, ohne Zwischenräume. Mit Arendt lässt sich ein solcher Dezisionismus zurückweisen, weil dieser die Offenheit des Handelns als konstitutiv für das Politische abwürgt und nicht denken kann. Arendts Handlungsbegriff, der den Kern ihrer positiven Bestimmung von Freiheit als konstitutiv für das Politische ausmacht, lässt das Moment der Kontingenz grundlegender denken als Mouffes Festlegung auf den Antagonismus und dessen postulierte Umwandlung in einen Agonismus. Handeln, das immer den Raum der Pluralität und damit die Heterogenität und Alterität unterschiedlicher Verantwortungsentwürfe voraussetzt, ist notwendig

ergebnisoffen, verlangt damit von den Akteur*innen, sich dem Unsicheren und Offenen auszusetzen, sich zu exponieren und angreifbar zu machen. Offenheit und Vulnerabilität sind Teil des (politischen) Handelns.

Freiheit im Handeln und damit politische Praxis konzipiert Arendt vor allem als spontanes, nie vollständig ableitbares und determiniertes Anfangenkönnen von Neuem, das „unerrechenbar in die Welt bricht“ (ebd., 221). Die Spontaneität des Handelns, die mit der Natalität des Menschen und seiner Möglichkeit „selbst einen neuen Anfang zu machen“ (Arendt 2007, 18) gegeben ist, unterbricht die Kontinuität des Vorhandenen, die instrumentelle Zweckrationalität des Herstellens und der arbeitenden Naturtransformation und stiftet somit Welt im Sinne unabgeschlossener Sinnbezüge. Handeln bringt das Nicht-Berechenbare in die Welt, die als Raum für das *acting in concert* immer veränderbar ist. Damit gewinnt die performative Dimension der politische Praxis Konturen, da Sinn- und Normenordnungen nicht einfach Gegebenes sind, sondern in performativen Akten allererst entstehen bzw. dekonstruktiv gesprochen im Spiel von Unterscheidung und Aufschub Sinn erlangen. Honig betont diese performative Dimension des politischen Handelns im Rekurs auf Arendts Auseinandersetzung mit dem Beginn der Präambel der Unabhängigkeitserklärung der Vereinigten Staaten (1776) „We hold these truths to be self-evident“ (Honig 1992, 216). Das politische Kollektiv („we“) wird in diesem Sprechakt nicht einfach benannt, sondern im Sprechakt hervorgerufen. Erst durch den performativen Akt, der nie auf einer Tabula rasa verortet ist, sondern immer die Spur vergangener und möglicher zukünftiger Spielformen von Zeichenverwendungen iteriert und abschiebt (vgl. D, 42), ist die Bündelung von und Bezugnahme auf eine Vorgeschichte von Verweisungszusammenhängen möglich. Hier zeigt sich das Politische im Einlassen auf das Wagnis, eine Gemeinschaft zu instituieren, die nicht auf einer vorgegebenen Identität beruht, sondern sich über das Moment der Performativität bestimmt.

Was ein assoziatives Verständnis einer postfundamentalistischen Bestimmung des Politischen von Arendt mitnimmt, ist neben der Würdigung der Pluralität als Konstitutionsmoment des Politischen vor allem diese Ereignisdimension, die Spontaneität und Performativität des politischen Handelns. Dessen konstitutive Ergebnisoffenheit sorgt dafür, dass die politisch Handelnden sich notwendig einem fragilen Möglichkeitsraum aussetzen, der sich einer vollständigen Kontrolle und Steuerung der Akte und des eigenen

Selbst entzieht. Die Vorstellung vermeintlicher Souveränität als Verfügbarkeit über das eigene (Kollektiv-)Subjekt, über Identitäten und Sinnbezüge lässt sich angesichts der konstitutiven Relationalität, Alterität und Vulnerabilität des politischen Handelns nicht aufrechterhalten.

Gerade die Dekonstruktion wird im Hinterfragen politischer Ordnungen sowohl die Ereignisdimension als auch die Alterität und Vulnerabilität politischer Subjekte bzw. der Bildung politischer Subjektivität hervorheben, ohne jedoch (mit Arendt) Herrschafts- und Unterordnungsverhältnisse aus dem Politischen auszuklammern und in eine vermeintlich klar abtrennbare Privatheit zu schieben oder – als Gewalt in Absonderung zu einem politisch produktiven Machtbegriff – zu einem „Phänomen des Einzelnen oder der Wenigen“ (Arendt 2017, 73) zu erklären. Es wird zu zeigen sein, dass ein dekonstruktives Politik- und Demokratieverständnis Elemente sowohl einer dissoziativen als auch einer assoziativen Akzentuierung des Politischen (Dissens und Dissensartikulation, hegemoniale Konflikte, Performativität, Vulnerabilität und Alterität der politischen Praxis usw.) aufgreift und zugleich zahlreiche ihrer Leitunterscheidungen (Freund-Feind, öffentlich-privat usw.) problematisiert.

2.3 Demokratie im postfundamentalistischen Horizont der politischen Differenz

Bevor nun unter Mitnahme der zentralen Elemente eines postfundamentalistischen Entwurfs des Politischen der Zusammenhang zwischen Dekonstruktion und dem Demokratiebegriff zu entfalten sein wird, sollen als abschließende und zugleich überleitende Verweise auf die politische Differenz deren demokratietheoretische Konsequenzen aufgezeigt werden. Vor allem Claude Lefort hat den postfundamentalistischen Charakter der Demokratie mit den mitunter missverstandenen Formeln von der „Auflösung der Grundlagen aller Gewißheit“ (Lefort 1990a, 296) und der symbolischen Entleerung des Ortes der Macht auf den Begriff gebracht. Weder bedeutet die Ungewissheitsgewissheit als Kennzeichen der Moderne das Umsichgreifen von Beliebigkeit noch hat der leere Ort der Macht etwas mit einer vermeintlichen Auflösung von Herrschaftsverhältnissen in demokratischen Ordnungen zu tun.

Ebenso wie Laclau und Mouffe bricht Lefort mit dem (orthodoxen) marxistischen Paradigma aufgrund dessen Ableitung einer politischen Praxis von der ökonomischen Basis (vgl.

Marchart 2015, 241). Beiden postfundamentalistischen Annäherungen geht es durchwegs darum, gerade nicht „auf die liberal-demokratische Ideologie zu verzichten“, sondern diese „im Gegenteil in Richtung auf eine radikale und plurale Demokratie zu vertiefen und auszuweiten.“ (Laclau/Mouffe 219) Während die hegemoniale Demokratiekonzeption von Laclau und Mouffe einer dissoziativen Akzentuierung des Postfundamentalismus zuzuordnen ist, greift Lefort Arendts Ereignisdimension des politischen Handelns auf, um die Kontingenz und die Teilung von Gesellschaft zu denken.

Die Art und Weise, wie die Formen von Gesellschaft, die von den stets gesellschaftsgebundenen Individuen nicht aus einer Vogelperspektive und im Ganzen erfasst werden kann, instituiert werden und symbolische Gestalt erhalten, wird durch das Politische benannt. Keine Gesellschaft kann sich als ungeteilte Einheit, als ungeteilter Selbstbezug formieren, sondern trägt die Teilung seiner selbst, gleichsam die Kontaminierung ihrer Identität mit ihrem eigenen anderen in sich (vgl. Marchart 2010, 130). Für ihre Formierung braucht jede Gesellschaft eine Normen- und Normierungsordnung, die zwischen dem Legitimen und dem Illegitimen differenziert, sowie die Repräsentation ihrer selbst leistet, die einerseits notwendig, andererseits jedoch unmöglich ist. Denn der archimedische Punkt, von dem aus die moderne Gesellschaft im Ganzen überblickt und repräsentiert werden könnte, bleibt leer. Der Begriff der Macht bezieht sich bei Lefort auf die symbolischen Orte der Selbstrepräsentation der Gesellschaft (vgl. Marchart 2015, 246). Macht hat somit immer mit der symbolischen Ordnung zu tun, durch die eine Gesellschaftsform intelligibel, repräsentiert und inszeniert werden kann.

Lefort sieht das entscheidende Ereignis für den Beginn moderner Demokratien in der Französischen Revolution, wobei der Umschlag vom Ancien Régime in eine demokratische Ordnung seinen symbolischen Akt in der Guillotiniierung des französischen Königs erfährt. Im monarchischen Dispositiv ist der König/die Königin Garant*in und Repräsentant*in der Gesellschaft, dessen Einheit durch die königliche Vermittlerrolle zwischen der Immanenz der Gesellschaft und der Transzendenz ihrer religiösen Legitimation gestiftet wird. Angesichts dieser Teilung innerhalb des monarchischen Körpers offenbart bereits dieses Dispositiv eine konstitutive Teilung und ein Nicht-Identisches mit sich selbst (vgl. u.a. Marchart 2010, 132).

Mit der Enthauptung von Louis XVI. wird die Macht der Gesellschaft und damit die symbolische Ordnung ihrer Selbstrepräsentation entleert und entsubstantialisiert. Die Macht

bleibt zwar „jene Instanz, kraft derer die Gesellschaft sich in ihrer Einheit erfaßt und sich in Zeit und Raum auf sich selbst bezieht. Allerdings wird die Machtinstanz nicht mehr auf einen unbedingten Pol zurückbezogen.“ (Lefort 1990a, 293) Demokratie erweist sich somit als diejenige Instituierung des Sozialen, in der der Ort der Macht zur Leerstelle wird und nicht dauerhaft besetzt werden kann. Mehr noch: Demokratie ist diejenige Form der Selbsteinrichtung von Gesellschaft, die die Leerstelle des Ortes der Macht institutionell anerkennt. Das heißt, die Demokratie anerkennt die grundsätzliche Unmöglichkeit, Gesellschaft ungeteilt und letztgültig zu repräsentieren, zu inszenieren und normativ-symbolisch zu formieren. Jede demokratische Wahl errichtet eine öffentliche Bühne, die den Konflikt „vor aller Augen als notwendig, unreduzierbar und legitim darstellt“ (Lefort 1999, 52). Die Wahl als notwendiges, aber nicht hinreichendes Element der Demokratie bringt mit dem Konflikt auf die Spaltungen der notwendig in sich geteilten, mit sich selbst nie restlos identischen Gesellschaft auf die Bühne. Notwendig sind Konflikt und Dissensartikulation für die Demokratie nicht im Sinne der Einführung einer Art Konfliktessentialismus, der abermals auf ein ontologisches Fundament für die Grundlegung des Sozialen recurriert. Vielmehr werden Konflikt, Dissens und Macht deshalb konstitutiv und unumgänglich für die Instituierung von Gesellschaft, *„weil die Dinge anders sein können, weil die Diskurse anders beschaffen sein können – und weil sich so ein Deutungsstreit um sie entzünden kann.“* (Flügel-Martinsen 2017, 209) Gerade, weil letztgültige Fundamente und (Be)Gründungen sozialer und politischer Ordnungen zurückgewiesen werden und eine demokratische Ordnung die Auflösung der Gewissheit und damit die unabschließbare Befragung von Ordnungssystemen anerkennt, sind Konflikt und Dissens elementar für demokratische Entscheidungsprozesse (vgl. ebd., 240-242).

Die faktisch nie vollständig umsetzbare Trennung der gesellschaftlichen Sphären der Macht im politischen Wettstreit, des Rechts im normativen Diskurs und des Wissens im Streit über Wahrheitsgrundlagen ist in der Demokratie mit der Affirmation einer unabschließbaren Selbstbefragung und Selbstkritik verbunden. Die Demokratie ist sich dessen bewusst und anerkennt, dass sich Gesellschaft und damit die Sedimentierung normativer Bestimmungen je neu aushandeln und selbst konstituieren muss, ohne auf letzte Gewissheiten zurückgreifen zu können. So notwendig die partielle und temporäre Begrenztheit einer symbolischen Besetzung der Leerstelle des Ortes der Macht durch politische Akteur*innen ist, so notwendig ist der Konflikt in einer demokratischen Ordnung. Dadurch braucht die

Demokratie Regelungen und Verfahrensweisen, um eine dauerhafte Besetzung des Ortes der Macht zu verhindern und den Wettstreit der politischen Praxis an Bedingungen zu knüpfen.

Die Instanz für die Infragestellung der je faktisch-rechtlichen Normenordnung sind, wie Lefort hervorhebt, die Menschenrechte, die im Anschluss an Arendt als das „Recht, Rechte zu haben“ (Arendt 2003, 614), formalisiert werden (vgl. Lefort 1990b, 259). Die zunehmende Ausweitung der Gruppen, denen das Recht, Rechte zu haben, zukommt und somit die Entgrenzung der Kategorie „Mensch“ für die Menschenrechte ist Aufgabe und Ziel der Demokratisierung des Sozialen, sodass die Einforderung von Menschenrechten für den Anteil der Anteillosen zu jenem politischen Akt wird, der Demokratie generiert. Die Extension der Menschenrechte ist damit das generative Prinzip der Demokratie (vgl. Marchart 2015, 256). Damit wird zugleich auch der – zivilgesellschaftliche – Widerspruch und Widerstand gegen die Exklusion sozialer Gruppen und Subalternen (z.B. Arbeiter*innen, Frauen, people of color, Migrant*innen) aus dem Recht, Rechte zu haben, zum generativen Prinzip der Demokratie.

Die symbolische Leere des Ortes der Macht sowie die Auflösung letzter Gewissheiten und Grundlegungen sind für die demokratische Ordnung in der von ihr geforderten Anerkennung der Nicht-Identität mit sich selbst und ihrer unabschließbaren Selbstbefragung kein Mangel, sondern die Bedingung für das *acting in concert* der Freien und Gleichen. Zugleich ist der Demokratie damit immer auch eine Fragilität und Gefährdungspotenzial inhärent. So wenig, wie eine „reine“ bzw. vollendete Demokratie möglich ist, so wenig kann sich eine Demokratie von undemokratischen, totalitären Gefährdungen gänzlich abschließen.

Totalitäre Tendenzen werden Lefort zufolge immer dann manifest, wenn die Teilung und das Nicht-Identische der Gesellschaft, die sich notwendig selbst konstituieren und instituieren muss, geleugnet und durch Strategien der Homogenisierung und der Besetzung des leeren Ortes der Macht mit einem Machtkörper – „Egokraten“ (Lefort 1990a, 287) – zu schließen versucht wird. Totalitäre Strategien versuchen das Phantasma einer „homogenen und sich selbst durchsichtigen Gesellschaft“ (ebd.) durchzusetzen und durch die Besetzung der Leerstelle des Ortes der Macht die Fiktion vom einen, homogenen „Volk“ zu inszenieren und zu repräsentieren.

Weil das Phantasma eines ungeteilten Volkskörpers und der ungeteilten Beherrschung des gesellschaftlichen Raumes nie vollständig möglich ist, braucht die totalitäre

Homogenisierung die Konstruktion des „Feindes“, des „Parasitären“ und der Desorganisation als Bedrohung einer totalitären Organisationsideologie. Ideologien, die einem demokratischen Dispositiv entgegenstehen, charakterisiert Lefort demnach als Ausprägungen einer „Verkleisterung symbolischer Trennlinien und realer Brüche.“ (Marchart 2015, 251) In einem totalitären Sinne zielen sie auf eine möglichst umfassende Schließung und Homogenisierung des gesellschaftlichen Raumes und seiner erzwungenen Selbstidentität, die die nicht aufhebbare Teilung in ihr konstitutives Außen – durch Imagination und Definition von „Feinden“ – zu verlagern sucht. Versuche einer Verkleisterung der Brüche in gesellschaftlichen Normen- und Normierungsordnungen können auch andere Formen der Homogenisierung des sozialen Raums annehmen, etwa durch die Dichotomisierung zwischen einer Sphäre der bürgerlichen Zivilität, der vermeintlich universale Prinzipien wie Rationalität und Menschheit zugeschrieben werden, und der Bereiche des vermeintlich „Unzivilisierten“, „Irrationalen“, denen diese Prinzipien abgesprochen werden. Als Beispiel seien eurozentrische kolonialistische Diskurse genannt, die einerseits auf Versprechen universaler Kategorien wie Vernunft, Menschheit bzw. Humanität und Subjektivität referieren, andererseits diese vermeintlich universalen Prinzipien als Instrumente des Ausschlusses und der Inferiorisierung eines – außereuropäischen, vermeintlich „unzivilisierten, „irrationalen“ – „anderen“ missbrauchen. Damit entstanden/entstehen ideologische Formen „neuer Repräsentationen des Selbst und der Welt, die im Kontext der Erschaffung von Kolonie und Reich Alibis für die Beherrschung, Ausbeutung und epistemische Verletzung“ (Spivak 2014, 30) liefern. Das Versprechen auf universale Kategorien wie Mensch oder Subjekt wird so zu einer Strategie der Homogenisierung sozialer Brüche und Teilungen im Inneren und zum Ausschluss imaginiert anderer aus Anerkennungsverhältnissen. Historische wie gegenwärtige Diskurse und Mechanismen des Ausschlusses von sozialen Gruppen aus der politischen Bürger*innenschaft und der damit verbundenen Rechte, die im Kampf etwa von Arbeiter*innen und Frauen für die Teilhabe am Demos eingefordert wurden/werden, stehen in Zusammenhang mit der ideologischen Verdeckung gesellschaftlicher Kontingenz und Teilungen (vgl. auch Rancière 2002, 49f.).

Mit Leforts demokratietheoretischen Überlegungen lässt sich nicht bloß die Abwesenheit von Letztbegründungen, sondern vor allem deren Anerkennung und die Institutionalisierung einer Kontingenzakzeptanz, verbunden mit der Bereitschaft einer steten Selbstbefragung

sowie der Ausweitung von Anerkennungsverhältnissen als konstitutive Merkmale der Demokratie ausweisen. Das heißt, die dargelegte Kontingenz, die Unmöglichkeit einer endgültigen Gründung und Besetzung des symbolischen Ortes der Macht werden in der Demokratie nicht als Mangel, sondern als Vorzug für die Einräumung einer nicht abschließbaren Einrichtung von Gesellschaft verstanden. Zugleich erzeugt das demokratische Dispositiv von sich aus ein Unbehagen und die Tendenz zur Wiederherstellung einer transzendenten Grundlegung des Sozialen, ihrer Schließung und substanziellen Auffüllung des entleerten, entkörpernten Ortes der Macht. (vgl. Flügel-Martinsen 2019, 465)

Klagen über „postdemokratische“ Zustände der Demokratie⁴ und damit über Manifestationen der Entpolitisierung angesichts vermeintlicher politischer Apathie, „Frustration und Desillusionierung“ der „Mehrheit der Bürger“ im Gegensatz zur Aktivität der „Repräsentanten mächtiger Interessengruppen“, angesichts von Manipulationen ökonomischer und politische[r] Eliten“ und „Werbekampagnen“ (Crouch 2017, 30) übersehen zum Teil die dem demokratischen Anspruch selbst inhärente Fragilität. Damit lässt sich die Stärkung der Kontingenzakzeptanz und der Kompetenz im performativen, emanzipatorischen Umgang mit konfliktbehafteten Teilungen des Sozialen sowie die „permanente Befragung aller institutionellen Gegebenheiten auf ihre Gemachtheit, Gewordenheit und Veränderbarkeit hin“ (Marchart 2019, 354/355) als eine Kernaufgabe des Demokratie-Lernens begreifen.

Aus der herausgearbeiteten postfundamentalistischen Perspektive lässt sich ferner das demokratiepädagogische Postulat einer Einübung in das Nicht-Identische der je eigenen Identitätsentwürfe (von Subjektivität und Kollektivität) schließen. Eine demokratische Praxis misst sich nicht zuletzt daran, mit der „Unbedingtheit des Bedingten“ (Marchart 2010, 343) auch die Selbstentfremdung „jeder sozialen Identität, einschließlich jener des demokratischen Souveräns“ (ebd., 340f.) anzuerkennen. Für das Aushalten und Anerkennen des für jede Identitätskonstruktion konstitutiven anderen, das „Mit-sich-(Von-sich-)Differieren“ (K, 13) muss als konstitutiv für die demokratische Praxis begriffen werden und

⁴ Der Begriff der Postdemokratie wird in Kapitel 8 im Anschluss an sogenannte Autoimmunreaktionen der Demokratie, also die Demokratie unterwandernde Positionen und Praxen innerhalb der demokratischen Ordnung, nochmals aufgegriffen.

vor allem auf der Ebene der Kultur und damit in der alltäglichen, lebensweltlichen Praxis performativer Sinnbezüge eingeübt werden.

Das Gegenbild zu einer demokratischen Kultur, die die Möglichkeit der Selbstentfremdung einräumt und die für jeden Selbstbezug konstitutive „Differenz *mit sich selbst*“ (ebd.) affirmiert, wäre das Phantasma einer „Leitkultur“. Im Demokratie-Lernen gilt es, Prozesse der Teilungen, Brüche und Entgründungen des Sozialen offenzulegen und essentialistische Identitätsentwürfe in Zusammenhang mit Kategorien wie Souveränität, Gleichheit, Kollektivität und Solidarität kritisch zu befragen. Daraus folgt kein naiv harmonistischer Multikulturalismus oder ein Postmodernismus als falsches Zerrbild eines postfundamentalistischen, dekonstruktiven Demokratiebegriffs, da Kontingenzakzeptanz und die Befähigung zum Differieren mit und von sich selbst, die Anerkennung des anderen als konstitutiv für eigene Identitäten immer auf dem Feld der Faktizität von Macht-, Ausschluss- und Unterordnungsrelationen eingeübt und durchgesetzt werden müssen. Demokratische Ansprüche auf Selbstbefragung von Identitäten unter dem Anspruch des anderen und das Einräumen des Nicht-Identischen, auf Entleerung des symbolischen Ortes der Macht und der Akzeptanz fehlender epistemischer und normativer Schließungen des Sozialen dürfen nicht in eine „social weightlessness“ (MacNay 2014) abheben und die Ebene des Bedingten mit all ihren Konflikt-, Hegemonie- und Exklusionsverhältnissen außer Acht lassen.

Die Ergänzung der Politik durch „das Politische“ darf nicht zu einer Purifizierung selbstreferenzieller und vergegenständlichter Modelle des Politischen (vgl. ebd., 6) von sozialen Auseinandersetzungen um partielle, temporäre (Be-)Gründungsversuche von Identitäten, Normen- und Anerkennungsverhältnissen führen. Vielmehr gilt es, eine postfundamentalistische, dekonstruktive Annäherung an das Politische als emanzipatorische Möglichkeit der Politisierung zu begreifen, indem die Erfahrung der Abwesenheit einer Letztbegründung und vollständigen Schließung des Sozialen deren Brüche offenlegt und Verhältnisse der Unterordnung, des Ausschlusses und der Unterdrückung als kritisch hinterfragbar und subversiv veränderbar aufzeigt. So ist die demokratische Forderung nach einer Ausweitung des Horizonts der Gleichheit, nach Be- und Hinterfragung der Grenzziehung von Zugehörigkeiten zu Anerkennungsräumen und das kritische Aufbrechen herrschender Zuteilungen und (materieller, symbolischer, diskursiver) Strukturierungen nicht

als politikfernes Ideal zu verstehen. „Der demokratische Prozess in den heutigen Gesellschaften kann beträchtlich vertieft und ausgeweitet werden, wenn er verantwortlich gemacht wird für die Forderung breiter Bevölkerungsteile – Minoritäten, ethnische Gruppen etc. –, die traditionell von ihm ausgeschlossen wurden.“ (Laclau 2002, 62)

Ein solcher demokratisch-emanzipatorischer Verantwortungsentwurf lässt sich gerade ein auf die hegemonialen, konfliktbehafteten Spielformen der Politik, auf strategische und organisierte Versuche, partikuläre Forderungen zu universalisieren bzw. zu majorisieren. Eine einzuübende demokratisch-emanzipatorische Perspektive wird jedoch diese politischen Strategien der Majorisierung gegen Tendenzen ihrer Naturalisierung und Essentialisierung kritisch durchleuchten und auf ihre Veränderbarkeit und Partikularität pochen. Sie wird Ausschlüsse und Ungleichheiten, die mit Setzungen von Kollektivität immer verbunden sind, hinterfragen und auf ihrer Verhandelbarkeit im Namen der ausgeschlossenen anderen bestehen. Und sie wird vor allem die Bereitschaft und Fähigkeit zur kritischen Selbstbefragung der je eigenen Praxis und Zugehörigkeiten, von Entwürfen eines (kollektiven, vergesellschafteten) Selbst und von Normenordnungen fördern. Damit verbunden werden unter anderem Fragen nach dem „Wir“ und seiner Konstitutionsmomente, nach der Aufteilung des Sicht- und Sagbaren sowie deren Ausschlüsse, nach hegemonialen Gruppen und Diskursen im Bestimmen, Setzen und Inszenieren dieser Auf- und Zuteilungen sowie nach deren Legitimationsstrategien sein.

Was gewinnt das Demokratie-Lernen somit durch die postfundamentalistische Differenz zwischen der Politik und dem Politischen? Sie macht nicht nur die Unmöglichkeit einer Letztbegründung des Sozialen als Ermöglichungsbedingung für die je partiellen, temporären, hegemonialen, konfliktbehafteten (Be-)Gründungsversuche und die damit die Unmöglichkeit einer endgültigen Entscheidung bzw. Entscheidungsgrundlage als Möglichkeitsbedingung für das Erfordernis je konkreter Entscheidungen hier und nun deutlich. Sie wird vor allem zu einem Instrument der kritischen Intervention und Invention, für die Infragestellung vermeintlich selbstverständlicher „Begründungs- und Anwendungsdiskurse der politischen Theorie“ (Bedorf 2010, 34) sowie für die Infragestellungen aller Naturalisierung, Neutralisierung, Essentialisierung und Entpolitisierung des Sozialen. In diesem Sinne ist die Unterscheidung zwischen der Politik und dem Politischen Ausdruck einer demokratischen Konstitution (oder auch Ent-Gründung) sozialer, normativer, diskursiver Ordnungen, die

gerade nicht in einem fixierten theoretischen Fundament dingfest zu machen sind, sondern als Modus der Befragung der stets strittigen Einrichtung der Welt, ihrer Ein- und Aufteilung verstanden werden müssen. (vgl. Füssel-Martinsen 2017, 213f.) Die politische Differenz ist zugleich immer auch eine Erinnerung an die politische Verfasstheit des eigenen Denkens und Handelns und an die einzuübende Aufgabe einer politischen Subjektivierung durch die politische Praxis, die sich aus einer kritisch-emanzipatorischen Perspektive gerade dem Be- und Hinterfragen der „Aufteilung des Sinnlichen“ und des (diskursiven, normativen, symbolischen usw.) „Zuschneiden[s] der Welt und der Welten“ (Rancière 2008, 31) widmet. Der Einengung der politischen Praxis auf vermeintlich abschließbare, institutionelle Machträume wird durch die Einsicht in die Notwendigkeit einer stetenstituierung des Sozialen, die als Formierung immer auch Sinnggebung und Inszenierung ist (vgl. Bedorf 2010, 28), ein Korrektiv gegeben. Das Offenhalten des unabschließbaren ambivalenten Wechselspiels zwischen der Unmöglichkeit letztgültiger (transzendenter) Grundlagen für Entscheidungen und der Notwendigkeit von je konkreten Entscheidungen soll nicht zu falschen Hypostasierungen und Ontologisierungen („das Politische“ als verdinglichte, freischwebende Kategorie) führen, sondern das emanzipatorisch-demokratische Potenzial für eine „Intervention in das Sichtbare und das Sagbare“ im Namen der Supplementierung eines „Anteil[s] der Anteillosen“ (Rancière 2008, 32) schärfen. Mit einem Wort: Die Entfaltung der politischen Differenz bringt die Dekonstruktion als Praxis einer demokratisch-emanzipatorischen Intervention auf den Weg.

3 Dekonstruktion: Von der Sprachbetrachtung zur politischen Praxis einer demokratischen In(ter)vention

3.1 *Différance*, Iterabilität, Dissemination

Die Dekonstruktion wird in gängigen Lesarten häufig auf sprachphilosophische Betrachtungen reduziert und teils als ein „willkürliches Spiel mit Texten und Traditionen“ aufgefasst, da vermeintlich „alles Stabile aufgelöst wird und am Ende eine derjenigen geistigen Nächte herrscht, in der bekanntlich alle philosophischen Kühe schwarz sind.“ (Bertram 2002, 289/290) Im Folgenden soll nicht nur diese Interpretation als unhaltbar und unvereinbar mit dem theoretischen Projekt der Dekonstruktion und ihren Absichten ausgewiesen werden. Vor allem soll gezeigt werden, dass dieses Projekt der Dekonstruktion

in sich eine praktisch-politische und zugleich eine normativ-ethische Dimension impliziert, die ein wichtiges Potenzial für das Demokratie-Lernen anzubieten vermag. Die Dekonstruktion selbst, so die zentrale These, lässt sich als politisch-normative Praxis einer demokratischen Intervention und Invention verstehen. Auch wenn sich Derrida (demokratie-)politischen Themen erst in seinem Spätwerk, vor allem in der *Politik der Freundschaft* (2000) und *Schurken. Zwei Essays über die Vernunft* (2003), umfassend und ausdrücklich widmet, so schwingt das „Unbehagen an der Zugehörigkeit: man könnte fast sagen: an der Identifikation“ (JD, 333) als politisches und ethisches Problem immer und von Anfang an mit.

Die Dekonstruktion fragt zunächst nach den Möglichkeitsbedingungen einer bestimmten (normativen, diskursiven, epistemischen) Praxis und zeigt deren aporetische Struktur auf. Auf die Frage, ob es Signaturen gebe, antwortet Derrida:

„Gewiß doch, jeden Tag. Die Auswirkungen des Unterzeichnens sind die gewöhnlichste Sache der Welt. Aber die Bedingung der Möglichkeit dieser Auswirkungen ist gleichzeitig, noch einmal, die Bedingung ihrer Unmöglichkeit, der Unmöglichkeit ihrer strengen Reinheit.“
(SEK, 313)

Der Dekonstruktion geht es dabei nicht um das Aushebeln von Zeichensystemen und Sinn- bzw. Bedeutungsformationen, sondern um den Nachweis von deren grundlegend aporetischer Struktur, indem die darin enthaltenen Unterscheidungen einerseits offengelegt und hinterfragt sowie andererseits für das ausgeschlossene andere offengehalten werden. Die Dekonstruktion zeigt die Unmöglichkeit einer endgültigen Schließung, Fundierung und Zentrierung von Strukturen und verweist zugleich auf das von und durch die Konstituierung von Bedeutungsbezügen ausgeschlossene andere. Wenn die Dekonstruktion sowohl Aporien und Ambivalenzen aufzeigt – etwa jene der Unentscheidbarkeit des Politischen und der Notwendigkeit des politischen Entscheidens – als auch genealogisch-anamnetisch das andere und Ausgeschlossene, das Verdeckte und Nichtgesagte hervorbringt (vgl. G, 44), so agiert sie nicht außerhalb von Texten, sondern immer innerhalb von Bedeutungsbezügen, die wieder hervorgeholt und zugleich transformiert werden (vgl. Bonacker 2015, 210). Sie wird dadurch zu einer Art der „Selbsterinnerung eines Textes an seine Heterogenität und Unabgeschlossenheit“ (ebd.) und konfrontiert Konstruktionen und Postulate von Einheiten mit deren notwendiger Unverfügbarkeit und deren notwendigen Bezug auf ein anderes.

So fragt die Dekonstruktion etwa in Auseinandersetzung mit Saussures Strukturalismus nach sprachlichen Zeichensystemen und der damit verbundenen Vorstellung von Bedeutungseinheiten. Saussure zufolge ist die Sprache als relational verfasstes Zeichensystem, als „Spiel von Abgrenzungs-Beziehungen ohne materielles Substrat“ (Frank 2015, 61) durch den arbiträren Bezug von Signifikant (Zeichenkörper, Bedeutungsträger) und Signifikat (Bedeutung) gekennzeichnet. Bedeutungsträger und Bedeutung konstituieren sich durch ihre Differenz zu anderen Signifikanten und Signifikaten, weshalb die Konstitution von Bedeutung immer an einen Prozess der Negativität gebunden ist. Was Derrida aufzeigt, ist, dass dieses Bedeutung, Identität und Einheit konstituierende Spiel der Unterscheidungen keine geschlossene Struktur, kein „Zentrum in der Konstitution der Struktur“, kein „zentrale[s], originäre[s] oder transzendente[s] Signifikat“, das „außerhalb eines Systems von Differenzen“ (SD, 424) präsent wäre, kennt. Im Spiel der Differenzen, der Verkettung von Signifikanten gibt es keinen absoluten, transzenten Fix- und Bezugspunkt, keine in sich ruhende, sich selbst genügsame Präsenz, keine endgültige Schließung von Bedeutungsbezügen.

„Kein Element kann je die Funktion eines Zeichens haben, ohne auf ein anderes Element, das selbst nicht einfach präsent ist, zu verweisen (...). Aus dieser Verkettung folgt, daß sich jedes ‚Element‘ – Phonem oder Graphem – aufgrund der in ihm vorhandenen Spur der anderen Elemente der Kette oder des Systems konstituiert. Diese Verkettung, dieses Gewebe ist der Text, welcher nur aus der der Transformation eines anderen Textes hervorgeht. Es gibt nicht, weder in den Elementen noch im System, das irgendwann oder irgendwo einfach anwesend oder abwesend wäre. Es gibt durch und durch nur Differenzen und Spuren von Spuren.“ (P, 66f.)

Das Spiel der Unterscheidung und des Aufschubs, das alle Konstitution von Sinn prägt, die „nicht-repräsentierbare Verräumlichung und Zeitaufspreizung“ (Moebius 2003, 89) aller Zeichen und Einheiten, die die Spuren vergangener und möglicher zukünftiger Zeichen und Einheiten in sich tragen (vgl. D, 42), bezeichnet Derrida bekanntlich mit dem Neologismus der *différance*. Jedes Zeichen und jede Einheit ist nur insofern präsent, als diese in das unabschließbare Spiel des Aufschubs und der Differenz eingelassen sind. Jedes Zeichen und jede Einheit lassen sich in neue, andere Kontexte verschieben und aus einem gegebenen Kontext, dem immer „die Gestalt eines Bruchs und einer Verdoppelung“ (SD, 422)

eingeschrieben werden kann, herauslösen. Die Unmöglichkeit einer abschließenden Festlegung von Bedeutungseinheiten durch einen Kontext, die stete Möglichkeit von Bedeutungsverschiebungen und -aufschiebungen (räumlich und zeitlich) impliziert sowohl das Fehlen eines fixen Verankerungszentrums als auch die allgemeine Verschieb- und Zitierbarkeit von Zeichen (vgl. u.a. JD, 95).

Die Wiederhol- und Zitierbarkeit, die eine Konstitution von Sinn erst ermöglicht, ist nicht als Referenz auf einen Ursprung oder eine Vorstellung eines Originals zu verstehen. Vielmehr eröffnet die Iterabilität, das heißt die grundlegende Zitier- und Wiederholbarkeit von Zeichen, den Entwurf einer jeden Identität. Die Iterabilität, die allen Zeichen eingeschrieben ist und eine vorübergehende, partielle Sinnstabilisierung ermöglicht, hat nicht nur eine bedeutungserhaltende Funktion, wenngleich hegemoniale politische Diskurse die Tendenz zur Verfestigung von Sinn- und Verantwortungsentwürfen aufweisen. Der Iterabilität ist neben der Sinnverfestigung immer auch die Möglichkeit einer bedeutungsverändernden Transformation eingeschrieben. Jedes Zeichen ist, insofern es überhaupt Zeichen und verstehbar ist, durch die Struktur der Iterabilität gekennzeichnet. Ein „singuläres und nur einmal verwendbares Zeichen wäre kein Zeichen“ (JD, 65). Die Iteration als Ermöglichungsbedingung der Bedeutungskonstitution ist zugleich die Ermöglichungsbedingung der Offenheit, der Andersartigkeit von Bedeutungen, die immer auch anders aufgegriffen, zitiert und wieder-holt werden können, ohne die jeder Wiederholbarkeit inhärente Kraft der Transformation je vollständig kontrollieren zu können:

„Die Iterabilität verändert, parasitiert und kontaminiert, was sie identifiziert und zu wiederholen ermöglicht; sie macht, daß man (schon, immer, auch) etwas anderes sagen will als man sagen will, man etwas anderes sagt als das, was man sagt und sagen möchte, etwas anderes versteht als ... und so weiter“ (Lim, 103)

Das unabschließbare Spiel der Unterscheidung und des Aufschubs, die Iterabilität in der Verknotung von Wiederholbarkeit und Transformation von Bedeutung, die sich der endgültigen Kontrolle und Determination durch ein (Kollektiv-)Subjekt entzieht, hebt gängige Vorstellungen der Sinnvermittlung, von Sender*innen-Empfänger*innen-Modellen und der Übertragung vermeintlich vorsprachlicher Intentionen aus. Die Vorstellung von fixierten Ausgangspunkten setzt die Idee einer unvermittelten „Identität eines bezeichneten Objekts, eines Sinns oder eines Begriffs“ voraus, die „von einem Subjekt zu anderen

weitergeleitet werden soll.“ (P, 62) Dabei wird übersehen, dass jede Konstitution von Identität durch die Struktur der *différance* und der Iterabilität ermöglicht wird, dass Sinn und Bedeutung nie auf ein Zentrum und innerhalb eines vermeintlich abgeschlossenen Kontextes fixierbar sind, dass sie mit ihrer Wiederholbarkeit als Ermöglichungsbedingung des Verstehens immer schon die Kraft der Transformation, des Bruchs, der Verschiebung und damit der Dissemination in sich tragen. Kein Zeichen, kein Sinn- und Verantwortungsentwurf, kein Sprechakt kann aus sich selbst heraus Bedeutung setzen und fixieren. Jeder Form von Identifikation ist die Verschränkung von Wiederholbarkeit und Transformation sowie eine nicht abschließbare Verkettung von Unterscheidungen und Aufschieben inhärent. Der Eigenname, der Ausdruck unseres eigensten, persönlichen Selbstbezugs ist und zugleich in seiner Überantwortung unserem Zugriff entzogen ist, aber gerade in diesem Entzug die Verantwortung für die Art und Weise, wie dieser Name übernommen wird, eröffnet, ist ein Beispiel für diese Verschränkung von Zitathaftigkeit und Transformation, von Wiederholung und Andersartigkeit (vgl. PF, 305f.).

Die Wiederholbarkeit, die immer schon die Struktur der Alterität impliziert (vgl. Bertram 2002, 302) und damit die Möglichkeit, mit einem gegebenen Code und Kontext zu brechen, verweist auf die grundlegende Dissemination von Bedeutungen, deren Streuung, Unterscheidungen und Verschiebungen nicht über einen festen Bezugspunkt, über einen Bedeutungskern verfügen (vgl. Dis, 342 u 386f.). Dissemination bedeutet nicht Polysemie im Sinne einer Vielheit, die durch eine bestimmte Form begrenzt ist und bei der innerhalb eines pluralen Rahmens die Signifikanten vermeintlich festen Signifikaten zugeordnet werden können. Eine solche Zuordnung wird durch das Spiel der Unterscheidungen und Aufschiebe, der Iteration und der ihr eingeschriebenen Transformation und Alterität immer schon untergraben.

Dekonstruktion ist jene Praxis, die die Konstitution von Bedeutung und Identität an ihre eigene Struktur der *différance*, der Iterabilität und Dissemination erinnert und Tendenzen ihrer Verdeckung zu durchbrechen versucht. Als kritischer Modus der Befragung ist die Dekonstruktion somit immanent politisch. Das, was somit überhaupt Struktur, Einheit und Bedeutung ermöglicht, ist zugleich das, was ihre endgültige, vollständige, geschlossene, fixierte und zentrierte Konstitution verunmöglicht. Jede Konstitution einer Einheit, etwa des Demos als politischer Souverän, wird somit „von einer radikalen Ungewißheit affiziert (...),

die unter Voraussetzung einiger zusätzlicher Vorkehrungen ‚Unentscheidbarkeit‘ heißen kann.“ (JD, 285) Das Politische kann sich dieser Aporie zwischen dieser Unentscheidbarkeit und der Notwendigkeit der Entscheidung prinzipiell nicht entziehen. Dekonstruktion im Freilegen der Dissemination bejaht demnach ausdrücklich „die stets bereits geteilte Erzeugung des Sinns“ (Dis, 301). Sie erschüttert die Vorstellung einer vermeintlich durchsichtigen Präsenz und Vollständigkeit, indem das für jede Identität konstitutive Nicht-Identische und andere als Ausgeschlossenes aufgespürt und in die ausschließende Einheit hineingeholt wird.

Daraus folgt jedoch keineswegs, dass die Dekonstruktion die Möglichkeit eines gelingenden Verstehens oder auch eines Missverstehens leugnen würde. Dies wäre nur der Fall, wenn das Gelingen des Verstehens ebenso wie das Gelingen einer (politischen oder normativen) Praxis (etwa der Anspruch auf Gerechtigkeit) an das Erreichen verfügbarer, präsenter letztgültiger und letztbegründeter Kriterien gebunden wäre. Die Iterabilität aller Zeichen, Bedeutungsbezüge und normativer Ordnungen, die in sich die Offenheit und Bedürftigkeit von Interpretationen, deren Hinterfragung und Fortschreibung in neuen Kontexten immer neu aktualisieren lässt, verhindert die Vorstellung von Letztgültigkeit. Nicht jedoch wird damit die Möglichkeit und Notwendigkeit relativer, partieller, temporärer Sinnstabilisierungen in Abrede gestellt. Eine solche Stabilisierung von Erwartungen durch kontingente, potenziell immer konflikthafte und hegemonial umkämpfte Entscheidungen, also die konkrete politische Praxis gibt es aus dekonstruktiver, postfundamentalistischer Perspektive nur auf der Grundlage der Iterabilität, der Offenheit, Bedürftigkeit, Veränderbarkeit von Interpretationen und damit der Unentscheidbarkeit. Damit ist nicht die bloße Unbestimmtheit oder Willkür gemeint, sondern die in aller Iterabilität eingeschriebene Alterität und Veränderbarkeit, die in aller Identitätskonstitution eingeschriebene Nichtidentität. Im Befragen von Stabilisierungsmechanismen und im Aufzeigen von deren Ambivalenzen und Ausschließungen, aber auch im Aufweis der steten Möglichkeit von Bedeutungsverschiebungen ist die Dekonstruktion in sich eine politische Praxis, die das Potenzial für eine widerständig-emanzipatorische Performanz und damit für eine politische Subjektkonstitution freilegt. (vgl. Flügel-Martinsen 2017, 217/218)

Die Unabschließbarkeit der Differenz, die Derrida im Hinterfragen von normativ-hegemonialen Geschlechterdifferenzen auch mit dem Begriff des Hymens denkt (vgl. Dis,

232-242), steht somit nicht im Widerspruch zu einem „remark“ (Lim, 189) oder „reminder“ (ebd., 190) als je konkreten, immer auch anfechtbaren Markierungspunkt für die Stabilisierung von Interpretationen und Erwartungen. Sie steht auch nicht im prinzipiellen Widerspruch zum Subjektbegriff, der nicht einfachhin, wie Krauß behauptet (vgl. Krauß 2001, 87 u. 93), aufgehoben wird. Was die Dekonstruktion auf der Grundlage der *différance*, Iterabilität und Dissemination aus den Angeln hebt, ist die Vorstellung eines selbstpräsenten, auf sich selbst gestellten Subjekts der Selbstverfügung und des Selbstbewusstseins. Welchen Subjektbegriff, der insbesondere für ein demokratisches Handeln, für eine demokratische Lebens- und Gesellschaftsform entscheidend ist, die Dekonstruktion ins Spiel bringt, wird noch zu zeigen sein. Zunächst soll verdeutlicht werden, warum die Dekonstruktion nicht bloß den Code sprachlicher Zeichensysteme durch normative, rechtliche und politische Regeln austauscht, um sich einen politischen Anstrich zu geben (vgl. Krauß 2001, 11 u. 52), sondern in sich das Projekt einer politischen Intervention ist. Dies soll einerseits an der Verschränkung von Metaphysik- und Herrschaftskritik, andererseits am konstitutiven Einbezug von Normativität als Alterität deutlich gemacht werden.

3.2 Logo-, Phono- und Phallogozentrismus

Wenn die Dekonstruktion Identitäten, Sinngewebe und normative Ordnungen an ihre konstitutive Unentscheidbarkeit und damit an das Spiel der Differenzen ohne festes Zentrum und endgültigen Grund, an ihre mögliche Resignifikation und an das andere als Teil ihrer selbst erinnert, agiert sie nicht einfach außerhalb jener Schemata, die dekonstruiert werden. Wenn die Dekonstruktion das metaphysische Denken als Verdeckung der *différance*, Iterabilität und Dissemination entlarvt und dabei ihre Gegensätze (z.B. Natur-Kultur, Geist-Körper, Sprache-Schrift, Mann-Frau) „aus dem Gleichgewicht bringt“, „destabilisiert“ und somit die oppositionelle Logik selbst „verschiebt“ (G, 17), bewegt sie sich nicht jenseits metaphysischer Begrifflichkeiten. Sie ist sich darüber im Klaren, dass sie auf die Begriffe der Metaphysik nicht verzichten kann, „wenn man die Metaphysik erschüttern will. Wir verfügen über keine Sprache – über keine Syntax und keine Lexik –, die nicht an dieser Geschichte beteiligt wäre.“ (SD, 425) Sie nimmt jedoch in Anspruch, innerhalb ihrer Diskurse diese mit ihrer eigenen Unentscheidbarkeit und Alterität zu kontaminieren und ihre Logik der Binarität als Unterordnungs- und Unterdrückungsverhältnis zu unterminieren.

Derrida zeigt, dass das metaphysische, abendländische Denken mit seiner Bestimmung von Wahrheit und Sein als Verfügbarkeit und Präsenz durch einen Phonozentrismus

gekennzeichnet ist, der „die Schrift auf eine zweitrangige und instrumentale Funktion einzuengen“ bestrebt ist, die „Übersetzung eines erfüllten und in seiner ganzen Fülle *präsenten* Wortes“ (Gr, 19) propagiert. Damit geht nicht nur die Behauptung eines transzendentalen Signifikats, sondern auch die Vorstellung von Zeichen als bloße Repräsentation außersprachlicher Entitäten in deren Selbstidentität einher. Kommunikation und sprachliche Handlungen werden zu einer vermeintlich technikanalogen Übertragung eines vermeintlich immateriellen Sinns zwischen den mit sich selbst identischen Subjekten. Das metaphysische Denken der Präsenz im Streben nach „Begründung, Prinzip oder Zentrum“ als „Sich-selbst-Innehaben“ (SD, 424/425), ist zugleich logozentrisch, weil auf der Basis einer Logik der Binarität, etwa von Körper und Geist, Natur und Kultur, Sinnlichkeit und Intelligibilität, ein bei sich selbst seiendes, auf sich selbst verweisendes Fundament als Garant der Welterschließung und Wahrheit festgemacht wird. Die Sprache wird dabei an das Fundament des Logos gebunden.

Der Logo- und Phonozentrismus, der in seiner festen Bedeutungszuschreibung und Wahrheitsansprüche die Unabschließbarkeit der Differenz und die Andersheit des/der anderen zu verdecken sucht, ist in der abendländlichen Tradition zugleich ein (politischer) „Phallogozentrismus“ (PF, 355), der das Konzept der Brüderlichkeit an „die Virilität des Gleichartigen und Gleichgeschlechtlichen“ (ebd., 354) bindet und damit sein Versprechen auf Universalität durch den Ausschluss der Schwestern, der Frauen konterkariert. Hinzu kommt die androzentrische Identifikation und Privilegierung des Logos, des Geistigen mit dem Attribut des Männlichen.

Was lässt die Dekonstruktion des Phono-, Logo- und Phallogozentrismus nun zu einem immanent politischen Projekt werden, das den Anspruch hat „einzugreifen“ (G, 18) „im Sinne einer maximalen Intensivierung der Verwandlung“ (ebd., 19)? Sie deckt mit dem Vorführen der (logischen, formalen) Paradoxien und mit dem genealogischen Erschließen des Nichtgesagten, Ausgeschlossenen aus metaphysischen Wahrheitsregimen (vgl. ebd., 44) den Herrschaftscharakter binärer Oppositionspaare auf, die ein Verhältnis der Über- und Unterordnung aufweisen. Die Binarität ist keine neutrale, sondern inferiorisiert ein Element des Gegensatzpaares und übt auf diese Weise eine epistemische und normative Gewalt aus. Die Dekonstruktion zielt nicht auf die bloße Umkehrung der unter- und übergeordneten Elemente, sondern auf die subversive Unterminierung der Logik der Binarität selbst, indem

diese durch das Aufbrechen fester Zuschreibungen ausgehebelt und mit ihrer Andersheit affiziert werden. Als Beispiel sei das Aufbrechen des Konstrukts der Geschlechterbinarität, die als Setzung einer Normierung immer auch ein Machtinstrument ist, genannt.

Sprachliches Verstehen und das in sich interpretative Erschließen von Bedeutungen setzen die skizzierte Iterabilität und den Bezug auf andere voraus. So wie Sprachlichkeit ihren Ausgang von anderen und damit von der Alterität hat, hat der Anspruch auf Gerechtigkeit die Bezugnahme auf „den anderen in der Sprache des anderen“ (G, 35) zu seiner Möglichkeitsbedingung. Indem die Dekonstruktion (symbolisch-diskursive) Machträume, normative Ordnungen und Verhältnisse der An- oder Verkennung auf ihre Ausschlüsse und Unterordnungen hin hinterfragt und diese für den Anspruch des Einbezugs anderer öffnet, ist sie immer schon auf eine „Dynamik der politischen Emanzipation“ (Wolf 2019, 250) ausgerichtet.

4 Dekonstruktion und die Konstitution von (politischer) Subjektivität

4.1 Die Responsivität als Konstitutionsbedingung des Subjekts

Gängige politische Theorien setzen den Begriff des Subjekts und der Subjektivität als Fundament der politischen Handlungsfähigkeit (*agency*) zunächst und zumeist unhinterfragt voraus. Die cartesianisch geprägte Konstruktion des modernen Subjektbegriffs ist von der Suche nach Gewissheit, nach einem unbezweifelbaren und unerschütterlichen Fundament für die Konstitution von Welt geleitet. Eine solche transzendente Ermöglichungsbedingung sieht die Moderne im *ego cogito* und damit in der Vorstellung einer „Selbstpräsenz des Cogito, Bewußtsein, Subjektivität, gemeinsame Präsenz von und mit dem Anderen, Intersubjektivität als intentionales Phänomen des Ego“ (Gr, 26). Das selbstbewusste, selbsttransparente, rationale und intentionale Subjekt wird zum fundamentalen Zentrum und zur Bezugsmittel für die Bestimmung von etwas (Erscheinendem, Anwesendem, Seiendem) als etwas (in seiner kategorialen Einordnung). In seiner vermeintlichen Selbstverfügbarkeit und Selbstgewissheit wird das moderne Subjekt zugleich als beherrschende Instanz der Welterschließung und als fundamentale Kategorie für politische Autonomie, Handlungsfähigkeit und Souveränität festgelegt. Die Dekonstruktion weist diese Vorstellung des Subjekts und der Subjektivität zurück und verabschiedet die Idee eines (vollständig) mit sich selbst identischen Souveräns, das zum Ausgangspunkt für Wahrheits- und normative Geltungsansprüche erhoben wird (vgl. Schönwälder-Kuntze 2018, 25). Mit

der Hinterfragung normativer und epistemischer Voraussetzungen des Subjektbegriffs, seiner Aporien und seiner prinzipiellen Kontamination durch ein konstitutives Außen und damit durch die Alterität begräbt die Dekonstruktion jedoch keineswegs die Kategorie des Subjekts und der Subjektivität als solche. Für das Denken des Politischen sowie für das Demokratie-Lernen ist die nicht mehr als vorausliegend gedachte, sondern durch diskursive, performative Praktiken hervorgerufene Subjektkonstitution (vgl. Butler 1995, 40) ein entscheidender Kristallisationspunkt, der nicht von außen an die politische Praxis herangetragen, sondern in diese selbst einbezogen wird. Indem die Dekonstruktion die Subjektkonstitution als einen Ort politischer Aushandlungsprozesse erkennt, legt sie nicht nur zugrundeliegende Machtstrukturen und Normenordnungen sowie die damit verbundenen Ausschlussmechanismen frei, sondern aktiviert gerade in den Brüchen mit gängigen Autonomie- und Souveränitätsvorstellungen ein emanzipatorisches, widerständiges Handlungspotenzial für ein demokratisches Dispositiv. Im Rekurs auf Derrida, Lévinas und Butler soll im Folgenden gezeigt werden, wie die Subjektkonstitution als politische Subjektivierung ohne Rückfall in fundamentalistische, essentialistische und egologische Deutungsmuster und angemessen zu einer demokratischen Handlungsfähigkeit gedacht werden kann.

Derrida zufolge beginnt das Subjekt gerade nicht durch, mit und bei sich selbst, sondern erhält sein Konstitutionsmoment in der „Beziehung zum anderen“, in einer „heteronomische[n] und asymmetrische[n] Krümmung des sozialen Raums“ (PF, 310). Jedes eigene Sprechen setzt voraus, immer schon vorgängig angesprochen zu werden. Das Subjekt konstituiert sich nicht durch und mit sich selbst, sondern in einem Antwortgeschehen auf einen Anspruch des/der anderen und damit in einer Offenheit und Empfänglichkeit für eine Adressierung. Subjektivität wird somit nicht als vorgängige fundamentale Einheit, die durch eine egologische Souveränität charakterisiert ist, konzipiert, sondern ist der Effekt eines Anspruchs anderer, der „*ab ovo*“ (Flatscher 2016, 134) das Subjekt heimsucht. Alterität wird dadurch nicht zum Derivat oder einem Hinzukommenden, das äußerlich auf eine etablierte Bezugsmitte der Konstitution von Welt trifft, sondern erweist sich als Konstitutionsmoment des Subjekts. Der Eigenname, der als Ausdruck des genuinen Selbstseins aller Souveränität vorgängig ist und sich somit dem Selbstbezug immer schon entzogen hat, exemplifiziert diese *ab ovo* Verstrickung und Heimsuchung eines „Selbst“ mit der Andersheit des/der anderen (vgl. PF, 306).

„Wir haben zu antworten begonnen, wie sind bereits eingebunden, unversehens eingebunden in eine bestimmte Verantwortung, und zudem in eine, der man sich schlechterdings nicht entziehen kann – als wäre es möglich, eine Verantwortung ohne Freiheit zu denken.“ (PF, 310)

Dass das Subjekt in seiner Heimsuchung und Verstrickung mit den Ansprüchen anderer darauf antworten muss und nicht nicht antworten kann, ergibt sich aus der subjektkonstitutiven Struktur der Alterität selbst. *Wie* das Subjekt diesen Ansprüchen in seinem eigenen Verantwortungsentwurf antwortet, ob es empfänglich und sensibel ist für die Andersheit anderer und für eine Entgrenzung von Anerkennungsverhältnissen und Normenordnungen, wird zu einer Frage der immer politisierbaren Praxis. Das *Wie* des Antwortens auf die ab ovo Überantwortung der Ansprüche anderer in ihren pluralen, konfliktbehafteten Spannungsbezügen lässt sich als intrinsischer Brennpunkt und Schauplatz für die Formierung der politischen Subjektivität konturieren.

Alterität als dieser Antwort- und Verantwortungsbezug gegenüber den Ansprüchen der anderen lässt sich auch nicht als empirische, raumzeitlich objektivierbare und verfügbare Gegebenheit darstellen. Sie ist vielmehr eine „asymmetrische Vorgängigkeit“, die „auch die Temporalisierung als Struktur der Verantwortung“ (PF, 340) prägt. Das Subjekt wird hier als jener Knotenpunkt begriffen, der sich in der Unhintergebarkeit des Antwortens und Verantwortens in der Heimsuchung von der Alterität erst finden und erfinden muss (vgl. Flatscher 2016, 143). Auch das Verständnis von Sprache, die die Subjektconstitution zeitigt, ergibt sich im Gegensatz zu einer monologischen (und instrumentellen) Vorstellung einer Repräsentationsfunktion von Welt und eines egologisch (und instrumentell) grundierten Konzepts des Informationsaustausches aus der sprachlichen Hinwendung an andere, deren Ansprüche und Anrufe dem eigenen Entwurf des (Ver-)Antwortens immer vorgängig sind. Sprachliche Äußerungen und Handlungen haben immer die Struktur eines „*répondre*“ (PF, 337), sie knüpfen immer an bereits etablierte Diskursformationen an, beziehen sich auf sedimentierte, machtgesättigte Felder des Sagbaren, auf stabilisierte normative Erwartungen, deren Iterabilität die Möglichkeit einer – emanzipatorischen, subversiven, widerständigen – Resignifikation von diskursiven, normativen Praktiken offenhält. Die sprachliche Verfasstheit, der Kontingenz-, relationale Antwort- und Alteritätscharakter sind

nicht nur für die Konstitution (politischer) Subjektivität, sondern zugleich für alle Theoriebildung und Reflexion unumgänglich.

Verantwortung, die im Verständnis von Derrida ihren Ausgang nicht im Subjekt, sondern im Anspruch des/der anderen hat, dem sich das derart allererst konstituierte Subjekt nicht entziehen kann – das Verdrängen und Abstreifen von Verantwortung bekräftigt den Anspruch *nolens volens* aufs Neue –, wird in der *Politik der Freundschaft* in einer dreifachen Verschränkung skizziert: Ver-Antworten ist erstens „*répondre de-*“ (ebd.), also verantwortlich sein für etwas, das nicht auf die momentane Gegenwart eingeengt ist, sondern in der Spannweite einer Übernahme gewesener, vergangener Verantwortungsentwürfe und einer Vorausnahme möglicher künftiger Praktiken zu verstehen ist (vgl. ebd., S. 338). Zweitens ist das Ver-Antworten immer „*répondre à-*“ (ebd., S. 337/338), das heißt ein Ver-Antworten auf eine(n) andere(n) und die damit verbundenen Ansprüche und Anrufe. Weil dieses Ver-Antworten „die Verstrickung des *Anderen* im *Selben*“ (JS, 69) zur Voraussetzung hat und der Subjektkonstitution als ermöglichungsbedingend vorausgeht, klassifiziert Derrida diese Dimension den anderen beiden gegenüber als vorgängig, ohne damit ein essentialistisches Fundament einzuführen.

4.2 Performativität und Vulnerabilität als Konstitutionsbedingungen des Subjekts (Butler)

Wenn das Subjekt somit als Antwortgeschehen, als je eingebettet in Verantwortungsbezüge und nicht als mit und durch sich selbst gesetzte Bezugsmittel verstanden wird, verliert es dann nicht als je „unterworfenen“, als *sub-iectum*, nicht seine politische Autonomie und Handlungsfähigkeit? Das ist nicht der Fall, weil Handlungsfähigkeit und politische Subjektperformanz einerseits und die „Unterwerfung“ unter die Performativität (Butler) qua Ineinandergreifen von diskursiven Machtmechanismen und Normenordnungen (vgl. Posselt 2018, 47) bzw. unter die Responsabilität des Anspruchs des anderen im Selbst (Derrida und Levinas) andererseits nicht zu trennen sind, sondern zusammengehören. Mit Blick auf Butler, die direkt an Derridas Konzept der Iterabilität anschließt, lässt sich dieser Zusammenhang von politischer Subjektivierung, dem Potenzial einer emanzipatorischen, widerständigen Performativität und einer „*subjection*“ unter „*matrices of power and discourse*“ (Butler 1995, 42) gut illustrieren. Butler zufolge muss das Subjekt bzw. der Prozess der (politischen)

Subjektivation als Effekt von Diskursen im Sinne eines Zusammenspiels von sprachlichen, normativen, sozialen Formationen, körperlichen Praktiken und Machtrelationen verstanden werden (vgl. ebd., 46). Das bedeutet jedoch nicht, dass das Subjekt auf performative Akte, also auf die iterative Praxis der diskursiven, normativen Ordnung, festgenagelt und determiniert sei, denn soziale und politische Ordnungen sind auch Butler zufolge immer befragbar, anfechtbar und gestaltbar.

Ähnlich wie Foucault (vgl. u.a. Foucault 2005, 269-294) sieht Butler die Subjektkonstitution und damit die Frage nach der Möglichkeit politischer Handlungsfähigkeit eingebettet in Regime von Machtbeziehungen und epistemischen, normativen Ordnungen, in denen immer Mechanismen der Exklusion und Differenzierung am Werk sind (vgl. Butler 1995, 45). Subjekte und damit politisch Handelnde sind nicht einfach gegeben und werden dann durch performative Machtpraxen hervorgebracht. Vielmehr wird das Subjekt allererst in performativen und stets iterativen „configurations of discours and power“ (ebd., 47) konstituiert, wobei in genau dieser Iterabilität und Performativität die Möglichkeit einer politischen Subjektivation liegt (vgl. Flügel-Martinsen 2017, 224). Denn ebenso wie „matrices of power and discourse“ (Butler, 1995, 42) verfestigt, stabilisiert, essentialisiert und in ihrem performativen Charakter verschleiert werden können, können sie immer auch verschoben, angefochten, resignifiziert, parodiert oder subvertiert werden (vgl. ebd., 47).

Die Iterabilität performativer Akte und damit das in die wiederholte Lesbarkeit von Zeichen eingeschriebene Moment der Verschiebung liegt sowohl einer hegemonialen Auf- und Zuteilung des Sag- und Sichtbaren als auch deren dekonstruktiven Befragung und Anfechtung zugrunde. Dass sich iterativ, geschichtlich und körperlich verfasste performative Akte einer (definitiven) Kontrollierbarkeit entziehen, macht sie ebenso per se politisch wie ihre strukturelle Verschränkung von Kontingenz und hegemonialen Bestrebungen der Stabilisierung, von Ein- und Ausschließmechanismen. Nicht jede Bedeutungsverschiebung, nicht jede Subversion ist per se emanzipatorisch und demokratisch, sondern kann instrumentalisiert werden für Ausschlüsse aus hegemonialen Anerkennungsverhältnissen, die nicht nur unterschiedliche Rechte und Ressourcenzugänge für Subjekte zu fixieren trachten, sondern vor allem festlegen, wer als politisches Subjekt überhaupt anerkannt wird und wer nicht. (vgl. Flatscher/Pistol 2018, 113)

Eine demokratische Handlungsfähigkeit der Subjektkonstitution wird daran zu messen sein, ob sie Anerkennungsverhältnisse, Normen- und Normierungsordnungen auf Exklusionen und Unterdrückungen kritisch zu befragen vermag. Sie wird diskursive, normative, soziale Ordnungen nicht für mögliche Bedeutungsverschiebungen, Resignifikationen und eine De-Formation mit heterogenen Identitätszuschreibungen offenhalten, sondern die proklamierte Universalität von Normen gerade auf die ihr inhärenten Ausschlüsse und Unterordnungen kritisch befragen. (vgl. Butler/Spivak 2007, 34) Eine demokratisch-emanzipatorische Subjektkonstitution wird nicht nur diesen Konstitutionsprozess als einen Ort des Politischen auf seine Bedingungen befragen, sondern den kritischen Blick auf die Handlungsmöglichkeiten jener wenden, die in machtdurchwirkten Anerkennungs- und Normenordnungen marginalisiert, die aus dem Sag- und Sichtbaren, von Formen der politischen Partizipation und Repräsentation ausgeschlossen werden. Butler zeigt dies im Aufgriff einer dekonstruktiven Praxis und Intervention im kritischen Aufweis performativer Widersprüche, wenn im Namen eines Universalen Menschen und Menschengruppen aus Anerkennungsformationen als performative Ermöglichung einer politischen Subjektivation ausgeschlossen und abgedrängt werden.

„Zu behaupten, daß das Universale noch gar nicht artikuliert worden ist, heißt, darauf zu bestehen, daß das ‚noch nicht‘ schlecht zum Verständnis des Universalen gehört: Das, was im Universalen unrealisiert bleibt, konstituiert es wesentlich. Die Artikulation des Universalen beginnt gerade dann, wenn seine bestehende Formulierung angefochten wird, und diese Anfechtung geht von denen aus, die von ihr nicht eingeschlossen, die keinen Anspruch darauf haben, den Platz eines ‚Jemand‘ (‚the who‘) zu besetzen, die aber dennoch fordern, daß das Universale als solches sie mit einschließen soll. In diesem Sinne bilden die Ausgeschlossenen die kontingente Grenze der Universalisierung.“ (Butler 2006, 143)

In der Geschichte finden sich zahllose Beispiele einer „performative(n) Macht“ (ebd., 246), die, wie die Struktur der Performativität an sich, kein archimedisches Ursprungszentrum hat, sondern als „erneuerbare Handlung“ (ebd., 69) immer im Plural auftritt, aber eben unter dem „Anspruch auf Begriffe wie ‚Gerechtigkeit‘ oder ‚Demokratie‘“ (ebd., 246)

Menschengruppen die Anerkennung als politische, soziale, rechtliche Subjekte systematisch verweigert. So verdeutlichen bereits die demokratischen Revolutionen in den Vereinigten Staaten von Nordamerika und in Frankreich sowie deren Proklamation von Menschen- und Grundrechten, dass androzentrisch und rassistisch legitimierte gewaltsame Ausschlüsse in die Geschichte der modernen Demokratie selbst eingeschrieben sind. Die demokratische

Gemeinschaft der Freien und Gleichen der sich gründenden 13 vereinigten Staaten von Amerika, die sich durch den Akt des Unterzeichnens der Unabhängigkeitserklärung (1776) allererst als „freies und unabhängiges Subjekt, als möglicher Unterzeichner zur Welt“ (O, 14) bringt, trägt in sich einen Akt der Gewalt gegen die Ausgeschlossenen: die Nicht-Weißen, Frauen, Sklav*innen, denen Vernunftbegabung und Rechtsfähigkeit, politische Subjektivität und das universell proklamierte Menschsein abgesprochen wurde.

„Es hat im Menschengeschlecht viele ‚Subjekte gegeben (es gibt sie immer noch), die man nicht als solche anerkannt hat (und nicht anerkennt) und die wie ein Tier behandelt worden sind (und behandelt werden).“ (G, 37)

Für den performativen Gründungsakt der Vereinigten Staaten von Amerika, der wie alle Performativität nur als iterativer Akt normativer Ordnungen funktioniert (vgl. Butler 2014, 36), ist die Gewalt in Form von Rassismus, Androzentrismus, Euro- und Ethnozentrismus nicht bloß eine Begleiterscheinung, sondern ein inhärentes Strukturelement. (vgl. Oppelt 2021, 94f.) Analoges gilt für die von der französischen Nationalversammlung am 26. August 1789 verabschiedete Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte, in denen der demokratische Anspruch auf Freiheit und Gleichheit einhergeht mit dem Ausschluss von Frauen. Analoges gilt für den Diskurs der Aufklärung, dessen „universale Erzählungen“ ein „unverkennbar europäisch“ (Spivak 2014, 31) konturiertes, eingehegtes und erhöhtes Subjekt entwarf und zum Teil entwirft, während das konstruierte Nicht-Europäische (Nicht-Weiße, Nicht-Männliche) die „Ausstoßung aus dem Namen Mensch“ (ebd., 29) markiert(e). Gewichtiger Teil dieser gewaltsamen Ausschlüsse aus demokratischen Anerkennungsverhältnissen im rezenten Diskurs sind die zunehmend pejorativ und feindselig gebrauchten Begriffe der Migration und Migrant*innen, die das „Dilemma zwischen dem Anspruch auf Souveränität und der Anerkennung der Menschenrechte“ (Di Cesare 2021, 57) innerhalb einer nationalstaatlichen und „staatszentrierten Weltordnung“ (ebd., 56) sichtbar machen und damit das Phantasma einer „homogene(n) ethnisch-nationale(n) Gemeinschaft“ (ebd., 77) durchkreuzen.

Für das Demokratie-Lernen und damit für eine demokratisch-emanzipatorische Subjektkonstitution ist nun die Selbstermächtigung zu einem performativen Widerspruch wesentlich, der einfordert, dass „das Universale auch sie [die Ausgeschlossenen; JN] einschließen soll, womit sie den widersprüchlichen Charakter der bisherigen konventionellen Formulierungen des Universalen augenfällig machen.“ (Butler 2006, 142) Der Prozess der

politischen Subjektivierung im Artikulieren eines performativen Widerspruchs bedeutet nicht die Aufhebung hegemonialer Strukturen, etwa im vermeintlichen Erreichen eines herrschaftsfreien Diskurses, der im Sinne von Habermas' Diskursethik auf einer bereits vorausgesetzten kommunikativen Rationalität (vgl. Habermas 1995, 28) fußt und das ebenfalls bereits vorausgesetzte Ziel eines „rational motivierten Einverständnis(es)“ (ebd., 49) in der (vermeintlichen) Absenz eines jeden „Zwang(es) – außer dem des besseren Argumentes“ (ebd., 48) – avisiert. Es gibt keine Einrichtung von Gesellschaft, keine Anerkennungsformationen und Normenordnungen außerhalb von Machtverhältnissen. Dennoch liegt gerade in der Möglichkeit der Bedeutungsverschiebung, im Eröffnen von Brüchen und in der Umkehrung des „Wort(es), das verwundet (...)“ zum Instrument des Widerstands (Butler 2006, 254) ein emanzipatorisches Potenzial einer demokratischen Subjektivierung. Wird etwa *hate speech*, ein rassistischer Sprechakt durch die Mittel der kritischen Parodie und Katachrese subvertiert, kann die damit gezeitigte „Inkommensurabilität“ (ebd., 162) mit der autoritär-hegemonialen Bedeutungszuschreibung eine emanzipatorische Veränderbarkeit des Sozialen aufzeigen.

„Ich möchte sogar behaupten, daß gerade darin, daß der herrschende, autorisierte Diskurs enteignet werden kann, die Möglichkeit seiner subversiven Resignifikation liegt. Was passiert zum Beispiel, wenn diejenigen, die nicht die gesellschaftliche Macht haben, ‚freie‘ oder ‚demokratische Rechte‘ für sich in Anspruch zu nehmen, sich diese eifersüchtig gehüteten Begriffe aus dem herrschenden Diskurs aneignen, sie für eine neue politische Bewegung umarbeiten und resignifizieren?“ (ebd., 246)

Genau das geschah etwa, als Olympe de Gouges in der *Erklärung der Rechte der Frau und Bürgerin* (1791) den universalen Begriff der Menschenrechte als androzentrisches Projekt entlarvte und politische Teilhabe, Zugang zu öffentlichen Ämtern und grundlegende politische und soziale Rechte für Frauen einforderte. (vgl. Oppelt 2021, 83) Genau das geschah, als etwa Rosa Parks „an einem Dezembertag im Jahr 1955 in Montgomery (Alabama) im Autobus auf ihrem Platz sitzen blieb, der nicht ihr Platz war“ und damit beschloss, „dass sie als Bürgerin der Vereinigten Staaten von Amerika ein Recht hatte, das sie wiederum nicht hatte als Bewohnerin eines Staates, der es jedem Bürger mit mehr als 1/16 ‚nicht kaukasischen‘ Blutes verwehrte.“ (Rancière 2010, 91). Die Besetzung von öffentlichen Räumen und Orten durch Geflüchtete, die von hegemonialen Aufmerksamkeitsregimen aus dem Schützens- und Betrauernswerten verdrängt werden und sich durch ihren Protest wie etwa in der Wiener Votivkirche 2012 die öffentliche Sichtbarkeit

erkämpfen⁵, veranschaulicht ebenfalls die Möglichkeit eines performativen Widerstands. Butler bringt in diesem Zusammenhang das Beispiel der Wiederaneignung der Straße als Ort „an dem diejenigen, die nicht frei sind, sich zu versammeln, sich frei versammeln“ (Butler/Spivak 2007, 44) und als „illegale“ Immigranten die Nationalhymne der USA auf Spanisch sangen. Damit subvertierten sie die normative Vorgabe des damaligen US-Präsidenten George W. Bush, der die US-Hymne als exklusives Gut für die englische Sprache normierte (vgl. ebd., 42), und den öffentlichen Raum, indem die Straße als „Stätte freier Versammlung“ (ebd., 44) exponiert wurde.

Einem solchen performativen Widerstand im dekonstruktiven Anfechten und Verschieben hegemonialer Diskurs- und Normenformationen geht es gerade nicht um die Verwerfung von demokratiepolitischen Grundbegriffen wie „Gerechtigkeit“, „Universalität“ oder „Gerechtigkeit“, sondern um die permanente Hinterfragung ihrer Selbstabschließungstendenzen. Damit fügt eine solche Anfechtung vorherrschender diskursiver Ordnungen und ihrer inhärenten Ausschlüsse „hinzu – und das ist entscheidend –, dass der Kampf gegen diese Formen des Ausschlusses schließlich zu einer Wiederaneignung dieser Begriff der Moderne führt, durch die eine andere Zukunft entworfen werden kann.“ (Butler 2006, 250/251) Das macht ein dekonstruktives Demokratieverständnis gerade so anschlussfähig für feministische, rassismuskritische und postkoloniale Zugänge im Streit um die Instituierung des Sozialen.

Dass für die politische Subjektivität immer machtdurchwirkte performative Akte und damit hegemoniale, zugleich jedoch in performativen Widersprüchen anfecht- und gestaltbare soziale und normative Ordnungen konstitutiv sind, lässt sich mit Butler gegen Lévinas hervorheben. Auch für Lévinas ist das Subjekt keine mit und durch sich selbst beginnende Bezugsgröße im Vergewissern und Verfügen über sich selbst und andere, sondern der Knotenpunkt der An- und Zusprüche anderer, auf die es zu antworten gilt (vgl. Sp, 224; EuU, 72-74). Wie anhand der von Lévinas ausbuchstabierte Figur des Dritten (vgl. EuU, 69; JS, 342ff.) im Folgekapitel zu zeigen sein wird, ist diese Alterität in sich plural und spannungsgeladen, womit die Frage nach der Gerechtigkeit im Verhältnis der

⁵ Das genannte Beispiel macht deutlich, dass ein emanzipatorisch-performativer Widerstand Formen der Abwertung und des Ausschlusses nicht einfach zum Verschwinden bringt: Nach der Besetzung der Wiener Votivkirche durch Flüchtlingsinitiativen versuchten die ethnozentrischen und rassistischen Identitären im Februar 2013, die Wiener Votivkirche zu besetzen. (Vgl. Stegherr 2022, 27)

konfligierenden Ansprüche (vgl. EuU, 69) als konstitutiv für das „Subjektwerden“ (FN, 147) ihren Ausgang hat. Was Lévinas dabei kaum zu beachten scheint, wenn die subjektkonstitutiven Ansprüche anderer als „unmittelbar“, „durch sich selbst“ (Sp, 221) bedeutend und kontextuelle Bezüge teils transzendierend (vgl. ebd.) dargestellt werden, sind die Macht-, Zuteilungs- und Ausschlusspraktiken, die normativen und normierenden, diskursiven und sozialen Ordnungen innewohnen. Die dem Ich unverfügbare und je vorgängige „Heimsuchung“ (ebd.) durch das „*Antlitz*“ als die sich appellativ meldende „Erscheinung des Anderen“ (ebd.) ist nicht jenseits einer hegemonialen, diskursiv und normativ strukturierten Sozialität zu denken. Eine solche soziale, diskursive, normative Kontextualisierung ist auch mit der Einsicht zu berücksichtigen, dass die subjektkonstitutive Struktur der Alterität neben der Chance einer „Infragestellung des Selbst“ (ebd., 224) die Bedingung der Singularität des Individuums ist, das sich stets entscheiden muss, auf welche *Art und Weise* es dieser „Heimsuchung“ (ebd., 221) durch andere antwortet: „Die Einzigkeit des Ich liegt in der Tatsache, daß niemand an meiner Stelle antworten kann“ (ebd., 224), ein Antwortgeschehen, das als solches nicht abgestreift werden kann, in seinem *Wie* jedoch notwendig offen und damit veränderbar und kritisierbar bleibt.

Umgekehrt lässt sich mit Lévinas und gegen Butler die aus der Alteritätsstruktur folgende Forderung einer Verantwortungskategorie gegenüber den pluralen Ansprüchen anderer als kritische Prüfinstanz für politische Gemeinschaften und ihre Institutionen stark machen. Politik muss, so Lévinas, „immer von der Ethik aus kontrollierbar und kritisierbar bleiben“ (EuU, 62), die jedoch nicht als aufgepfropftes „Supplement zu einer vorgegebenen existentiellen Basis“, sondern als „der eigentliche Knoten des Subjektiven“ (ebd., 72) verstanden wird. Der performative Widerspruch, der im Eröffnen von Brüchen einer hegemonialen Auf- und Zuteilung von Anerkennungs- und Diskursformationen „gerade die Möglichkeit einer politisch folgenreichen *Neueinschätzung* von Sprache“ (Butler 2006, 147) und damit emanzipatorische Handlungsfähigkeit zeitigt, muss durch einen „ethische(n) Widerstand“ (Sp, 199) ergänzt werden. Ein solcher wird sich im Offenhalten für die Verantwortung der Ansprüche anderer einer „Umschmelzung des Anderen in das Selbe“ (ebd., 189) und einer Gleichgültigkeit gegenüber den Anteillosen verweigern.

In ihren jüngeren Schriften akzentuiert Butler vor allem die Begriffe der Vulnerabilität, der Prekarität und Körperlichkeit als konstitutiv für den Prozess der – politischen –

Subjektivierung, womit abermals eine Schneise zu einem nicht nur dekonstruktiven, sondern auch alteritätsethischen Verständnis der politischen und demokratischen Praxis gelegt ist. So sehr wir stets in normative, machtdurchwirkte soziale Ordnungen als Antwortordnungen eingebettet sind, so sehr sind wir immer schon durch unsere Körperlichkeit, das heißt durch unsere Ausgesetztheit und Angewiesenheit auf andere(s) und damit durch unsere prinzipielle Vulnerabilität konstituiert: „Diese Disponiertheit unserer selbst außerhalb unserer selbst ergibt sich offenbar aus dem körperlichen Leben, aus seiner Verwundbarkeit und seinem Ausgesetztsein.“ (Butler 2005, 42) Körperlichkeit und damit unsere grundsätzliche Verletzbarkeit und Ausgesetztheit in unserem körperlichen Leben anderen/anderem gegenüber zeigt sich in performativen, Subjektivität konstituierenden „Akten der Anrufung und Adressierung“ (Posselt 2018, 57) in soziale, normative Ordnungen. Als soziale Wesen werden wir erst konstituiert, indem wir in unserer Körperlichkeit als bestimmte Körper adressiert werden. Damit sind immer schon hegemoniale Zuschreibungen und Zuteilungen im Spiel, die die „Verletzbarkeit des Menschen“ und die Attribuierung dessen, wer/was „als betrauernswert“ (Butler 2005, 36) gilt, ungleich verteilen: „Wer gilt als Mensch? Wessen Leben zählt als Leben? Und schließlich was macht ein betrauernswertes Leben aus?“ (ebd.)

Butler zufolge verpflichtet die Einsicht in die je eigene und von allen geteilte, jedoch ungleich verteilte Vulnerabilität, also die Einsicht in die politische Verfasstheit „der sozialen Verwundbarkeit unserer Körper“ (ebd., 37) zu einer kritischen Befragung der Voraussetzungen, „unter denen ein betrauernswertes Leben etabliert und erhalten wird, mit welcher Logik des Ausschlusses, welchen Praktiken der Auslöschung und Denominalisierung dies geschieht.“ (ebd. 56) Die Unhintergebarkeit der Körperlichkeit und Vulnerabilität für die Subjektkonstitution wird zur politischen Verpflichtung, diskursive, soziale und normative Strukturen auf mögliche Verwerfungen anderer hin kritisch zu befragen und einer „Derealisierung des/der ‚anderen‘“ (ebd., 51) durch dessen/deren Ausschluss aus dem Sichtbaren, dem öffentlich Intelligiblen und Schützenswerten entgegenzuwirken. Die bleibende Ausgesetztheit für den Zuspruch anderer und für die Anrufung in soziale Ordnungen sowie die Einsicht in die wechselseitige Anerkennungsbedürftigkeit (vgl. ebd., 62) wird zum Appell für eine intervenierende Praxis zugunsten einer gerechteren Verteilung gefährdeter Leben. Das Ernstnehmen der Körperlichkeit, zu dem mit der Ausgesetztheit und Verletzbarkeit des körperlichen, sozialen Lebens immer auch die Inkorporation von

Wahrnehmungs-, Denk- und Handlungsschemata analog zu Bourdieus Habitus-Begriff gehört (vgl. Posselt 2018, 57), erdet zudem politische Theorien, die nicht bloß mit Äquivalenzketten als flottierende Zeichenformationen zu tun haben (vgl. McNay 2014, 14), sondern mit Menschen aus Fleisch und Blut, die rückgebunden sind an ihre soziale Ordnung.

4.3 Subjektivität im Spannungsfeld einer Alterität im Plural

Um die Subjektkonstitution als einen zentralen und fragwürdig zu haltenden Ort des Politischen zu verstehen, der nicht einfachhin gegeben ist, sondern sich als „Ausgesetztheit“ (JS, 134) gegenüber den An- und Zusprüchen anderer in Antwort- und Verantwortungsrelationen bildet, muss die bislang skizzierte Alterität als in sich plural begriffen werden. Diese Alterität im Plural, der damit das Moment des Konflikthaften unterschiedlicher Ansprüche und Adressierungen notwendig inhäriert, wird zu einem genuin politischen Problem oder zu einer „Frage der Gerechtigkeit“ (FN, 147). Um diesen Prozess der Subjektivierung als politischen Spannungsprozess zwischen Universalität und Singularität zu erfassen, bringt Lévinas die Figur „des Dritten“ (JS, 342) ins Spiel.

„Zwar kommt die Verantwortung für den anderen Menschen, in ihrer Unmittelbarkeit, vor aller Frage. Aber wie verpflichtet sie, wenn ein Dritter diese Exteriorität zu zweit stört, in der mein Subjekt werden als Subjekt (*sujétion de sujet*) Unterwerfung unter den Nächsten (*sujétion au prochain*) ist? Der Dritte ist anders als der Nächste, aber auch ein anderer Nächster und auch ein Nächster des anderen und nicht einfach seinesgleichen.“ (FN, 147)

Ohne diesen „Eintritt des Dritten“ (JS, 342), der nicht additiv hinzukommt, nicht als empirisches Geschehen (vgl. ebd., 244) und nicht als quantifizierbares Moment misszuverstehen ist, wäre die Subjektkonstitution als Antwort- und Verantwortungsgeschehen einem/einer anderen gegenüber eine bloß exklusive dyadische Struktur. (vgl. Flatscher 2015, 195) Der „Dritte als „unablässige Korrektur dieser Asymmetrie der Nähe“ (JS, 345) des/der anderen und damit als je schon erfolgte Unterbrechung eines „‘face à face‘ bei der Aufnahme des anderen Menschen“ (ebd., 328) meint, dass mit den Ansprüchen des/der anderen immer schon und gleichursprünglich die „Mitansprüche anderer Anderer“ (Flatscher 2015, 198) an das Subjekt gerichtet sind:

„Der Anspruch der Andersheit ist somit nie als ‚einfacher‘ zu denken, sondern muss als ein in sich aufgespreizt-pluraler verstanden werden, indem der Andere und der Dritte weder voneinander getrennt noch homogenisiert werden können.“ (ebd.)

Damit ist die Subjektivität als Antwort- und Verantwortungsgeschehen gegenüber den Ansprüchen anderer immer schon auf Universalität ausgerichtet. Indem das Subjekt je schon mit Ansprüchen anderer responsiv konfrontiert ist, ist es immer schon mit einer Pluralität anderer Ansprüche konfrontiert „wie der Überschuss eines Außer-Ordentlichen zum Gleichmaß einer normalen Ordnung.“ (Waldenfels 1999, 118) Damit stellt sich unausweichlich die Frage nach dem „Vortritt“ (JS, 343) der konfligierenden Ansprüche und im Spannungsfeld zwischen singulären Ansprüchen und der immer schon mitschwingenden Universalität anderer Ansprüche. Es stellt sich also „die Frage: ‚Was habe ich gerechterweise zu tun?‘“ (ebd.) Die Figur des Dritten bringt nicht nur die Frage nach der Gerechtigkeit mit, sondern überhaupt erst das „Bewußtsein“ (ebd., 348) als das „Andere-im-Selben“, „die Beunruhigung des Selben durch den Anderen“ (ebd., 69).

„In der Nähe des Anderen bedrängen mich – bis zur Besessenheit – auch all die Anderen, die Andere sind für den Anderen, und schon schreit die Besessenheit nach Gerechtigkeit, verlangt sie Maß und Wissen, ist sie Bewußtsein.“ (ebd., 344)

Genau dieses Spannungsfeld einer Alterität im Plural meint Lévinas, wenn er vom „Vergleichen des Unvergleichlichen“ (ebd., 345) als Konstitutionsprozess des Subjekts spricht. Das Subjekt, das seiner Ausgesetztheit den Ansprüchen anderer grundsätzlich nicht entkommen kann, muss sich entscheiden, auf welche Art und Weise es den konfligierenden Ansprüchen anderer, die immer schon Mitansprüche Dritter hervorbrechen lassen, antworten. So wenig wie diese Aporie des Antwortens und der Verantwortung auflösbar ist, so sehr verlangt sie jeweils hier und jetzt eine Entscheidung. Im je neuen Aushandeln und Entscheiden eines aporetischen Verantwortungsentwurfs, der nicht von einem gegebenen Subjekt seinen Ausgang hat, sondern appellhaft an das Subjekt als der Knotenpunkt einer „Verpflichtung des Selben auf den Anderen“ (ebd., 70) adressiert ist, zeigt sich der grundlegende Zusammenhang zwischen dem Politischen und dem Prozess der Subjektivation aus einer dekonstruktiven und alteritätsethischen Perspektive.

Das Vergleichen des Unvergleichlichen zielt auf den alteritätsethischen Anspruch, eine politische Ordnung zu gestalten, deren Instituierung von Gerechtigkeit im Recht und in normativen Relationen sowohl singularitätssensibel als auch universalisierbar ist. (vgl. Flatscher 2016, 144) Ein naheliegendes Beispiel für die alteritätsethische Konfrontation mit der geforderten Singularitätssensibilität und Universalisierbarkeit im Handeln und Entscheiden liefert die Pädagogik: Ein pädagogisches Handeln wird nicht ohne Vorgaben,

Paradigmen und kalkulierbarer Erwartungshaltungen zu vollziehen sein. Andererseits erschöpft sich eine verantwortungsvolle Pädagogik gerade nicht im Anwenden eines Regelkatalogs, sie wird „nicht entsprechend den eigenen Vorlieben oder nach der handelsüblichen Ratgeberliteratur“ entscheiden, „sondern im Namen der Zukunft des Kindes.“ (Flatscher 2018, 317) Es geht also weder um Willkür bzw. um ein *anything goes* noch um die Auflösung eines verantwortlichen Handelns in ein programmierbares Konditionieren, sondern darum, Pädagogik so zu gestalten, „dass das Kind sich in der Weise in der Welt zurechtfinden lernt, dass es sich selbst als der Unentscheidbarkeit künftiger Entscheidungen ausgesetzt erfahren wird können.“ (ebd.) Die Figur des Dritten und damit die Alterität im Plural konkretisiert sich in diesem Beispiel übrigens nicht einfach in einer/einem weiteren Schüler*in. Die bei allen Ansprüchen mitschwingenden „Mitansprüche anderer Anderer“ (ebd., 320) können sich etwa auch in einer nahenden Frist für die Abrechnung einer Projektwoche, in einem dringlichen Elterngespräch oder der erforderlichen Evaluierungsarbeit als Basis einer Orientierung gebenden Feedbacks manifestieren. In jedem Fall ist die Subjektkonstitution nicht aus einem „solitären Anspruch des Anderen“, der die Bindung an ein zu bildendes verantwortungsvolles Entscheiden nicht erklären könnte, sondern nur aus der „Verortung in einem widerstreitenden Anspruchsfeld“ (ebd., 321) zu verstehen, da ein solches Anspruchsfeld zur Entscheidung nötigt, auf welche *Art und Weise* auf die Ansprüche des/der anderen *und* die Mitansprüche anderer geantwortet wird.

Als ein weiteres Beispiel für die geforderte Verschränkung von Singularitätssensibilität und Universalisierbarkeit der Entscheidungen und Urteile zeigt sich die Praxis der Rechtsprechung. Das gerechte richterliche Urteil ist nie bloße Subsumtion im Anwenden des Allgemeinen auf den je besonderen Fall, sondern mit dem Vollzug der Rechtsprechung immer auch ein Fortschreiben der Rechtspraxis selbst. Eine solche Rechtspraxis erfordert allgemeine Regeln, ohne sich in einer mechanischen Regelanwendung erschöpfen zu können (vgl. G, 35), da die bloße Unterordnung unter eine allgemeine Norm dem Anspruch der Singularitätssensibilität widerspricht. Der gerechte richterliche Urteilsspruch kommt nicht von einer „Rechenmaschine“ (ebd., 48), die dem Unberechenbaren des Singulären nicht gerecht werden könnte.

„Umgekehrt kann er [der Richter; JN] auch dann nicht als gerecht, frei und verantwortungsbewußt gelten, wenn er sich auf kein Recht, keine Regeln bezieht, oder wenn

er keine Regeln für vorgegeben hält, die über seine Deutung hinausgeht, und deshalb die Entscheidung suspendiert, beim Unentscheidbaren stehenbleibt oder bar aller Regeln und Prinzipien improvisiert.“ (ebd.)

Bei aller notwendigen und mit einem Universalitätsanspruch ausgestatteten Regelgeleitetheit zeigt sich im verantwortungsvollen Entscheiden immer ein Rest, ein Supplement, das sich in seiner Singularität nicht kalkulieren, nicht reglementieren lässt.

Die hier in der Rechtsprechung veranschaulichte Aporie von Singularität und Universalität, die alle Antwort- und Verantwortungsordnungen durchzieht, hat ebenso eine historische bzw. temporale Spannweite. Jedes richterliche Urteil, jede Entscheidung steht in einer Tradition der Rechtsprechung, bezieht sich damit explizit oder implizit auf ein Erbe bereits vollzogener Urteile und hat „die Verantwortung einem Erbe gegenüber“ (G, 40) zu übernehmen. Gleichzeitig geht das aktuell vollzogene Urteil selbst in das Erbe der Rechtsprechung ein und muss damit nicht nur einer „uneinholbaren Vergangenheit“, sondern zugleich einer „unvorhersehbaren Zukunft“ (Flatscher 2018, 324) eingedenk sein. Das heißt, der aktuelle Urteilsspruch muss sich auch vor den Kommenden rechtfertigen, ohne jedoch die künftigen Deutungen und Signifikationen der gegenwärtig getroffenen Entscheidung (restlos) vorwegnehmen oder gar kontrollieren zu können. Gerechtfertigt kann ein solches Urteilen und Entscheiden nur dann sein, wenn es sich den Antwort- und Verantwortungsbezügen gegenüber den Ansprüchen anderer und damit einer Alterität im Plural nicht verschließt und angesichts der nicht aufhebbaren Aporie von Singularität und Universalität begreift, dass die Gerechtigkeit eines solchen Urteilens sowohl „im Kommen“ (G, 97) bleibt als auch hier und jetzt nach einer Entscheidung verlangt: „die Gerechtigkeit wartet nicht“ (ebd., 53). Genau dies gilt ebenso für die demokratische Subjektivierung und für die Instituierung einer demokratischen Ordnung. Für Derrida, zu dem der Weg damit über die Struktur einer Alterität in Plural als Grundlegung für die Frage nach der Gerechtigkeit als Antwort- und Verantwortungsgeschehen zurückkehrt, ist die im Kommen bleibende und zugleich dringliche (vgl. ebd.) Offenheit für die Singularität und Universalisierbarkeit im Namen der/des anderen die wesentliche Denkfigur, um die klassische politische Kategorie der Souveränität dekonstruktiv zu verschieben. Bevor auf eine solche Dekonstruktion der Souveränität, die gerade eine Ausweitung und Vertiefung demokratischer Gemeinschaften im Blick hat, näher eingegangen wird, gilt es, am Verhältnis zwischen Recht, Gerechtigkeit und Gewalt zu These zu erläutern, warum die

„Dekonstruktion die Gerechtigkeit“ (ebd., 30) und damit ein wesentlicher Modus für demokratische, emanzipatorische Anerkennungsverhältnisse und Verantwortungsentwürfe sei.

5 Dekonstruktion und Gerechtigkeit

Die Dekonstruktion ist nicht nur ein Modus der Selbsterinnerung von Bedeutungsbezügen und Setzungen auf die ihnen inhärenten logisch-formalen Paradoxien (vgl. G, 44), Brüche und Widersprüche, etwa bei Konzepten der Subjektivität oder Souveränität, sondern im Aufdecken von Ausschluss- und Unterordnungsmechanismen, im Sensibilisieren für die bzw. das ausgeschlossene andere(n) immer schon ein politisches Projekt. Sie ist damit kein neutrales Gedankenspiel, sondern steht in der „Verantwortung gegenüber dem Begriff der Verantwortung selbst“ (ebd., 41), das heißt gegenüber der Gerechtigkeit, jedoch nicht als regulative Idee, sondern als „Sich-Ausstrecken des Rechts des Anderen“ (ebd., 45). Mehr noch, Derrida behauptet in einer bekannten These, die Dekonstruktion sei die Gerechtigkeit (vgl. ebd., 30). Damit wird keine Selbstüberhöhung zum Ausdruck gebracht, zumal die Dekonstruktion in der Selbsterinnerung des Befragten an die ihm eigene Unabgeschlossenheit, Unverfügbarkeit und Alterität nichts substantiell Gegebenes ist, sondern stets Aufgabe bleibt. Analoges gilt für die Demokratie, die „ohne Selbigkeit [mêmeté] und Selbstheit [ipséité]“ (S, 59) auskommen muss, worin jedoch kein Mangel, sondern ihre Eigentümlichkeit als nicht abschließbare Praxis der Befragung der jeweiligen Grundlegungen rechtlicher, sozialer, hegemonialer Beziehungen liegt. Um diesen Zusammenhang von Dekonstruktion, „Gerechtigkeit“ und Demokratie herauszuarbeiten, lohnt sich der Blick auf den Bezug zwischen Recht, Gerechtigkeit und Gewalt, die Derrida in einem unaufhebbaren Spannungsfeld sieht.

Die Annahme, das Recht stehe in einem nicht auflösbaren Spannungsbezug zur Gewalt (vgl. G, 12), mag auf den ersten Blick befremdlich erscheinen. Höffe etwa sieht das „universale Rechtsgebot“ in folgendem Prinzip: *„Als Inbegriff von streng allseits gültigen Regeln tritt das Recht der persönlichen Willkür und persönlichen Gewalt entgegen und soll genau deshalb überall unter den Menschen herrschen.“* (Höffe 1999, 88) Und weil das Recht und die ihm inhärenten „Ansätze von Willkür- und Gewaltfreiheit“ „von sich aus auf jene Fortsetzung und schließlich Vollendung hin“ drängen würden, „die aus dem bloßen Recht ein gerechtes Recht

machen“ (ebd., 61), ist mit einem solchen universalen Rechtsgebot immer schon die Gerechtigkeit als normierende Prüf- und Zielinstanz des Rechts auf den Weg gebracht. Die Aufgabe der rechtsstaatlichen Ordnung bestehe Höffe zufolge darin, aus der „elementaren Gerechtigkeit“ als „Einspruch gegen Willkür und Gewalt“ (ebd.) eine voll entfaltete Gerechtigkeit zu realisieren, die neben negativen und positiven Freiheitsrechten (vgl. ebd., 89) auch die gerechte Verteilung von Ressourcen und Handlungsmöglichkeiten beinhaltet. Die Dekonstruktion widerspricht nun der Möglichkeit einer eindeutigen Trennung von Recht bzw. Gerechtigkeit und Gewalt.

Recht recurriert immer auf Formen der Gewalt, um die Ausübung, Durchsetzung und Autorität des Rechts zu gewährleisten. So braucht es, um eine Rechtsordnung zu inaugurierten, einen performativen Akt, der „*in sich selbst (...) die Möglichkeit einschließt, (...) mit oder aufgrund von Gewalt angewendet zu werden.*“ (G, 12) So bringt die bereits mehrfach angesprochene Unabhängigkeitserklärung der Vereinigten Staaten von Nordamerika das Rechtssubjekt im performativen Gründungsakt allererst hervor, das heißt die Schöpfung einer Rechtsordnung und die Konstitution des Volkes als Rechtssubjekt kann in seiner Gründung bzw. Begründung nicht abermals auf das Recht recurrieren. Als gewaltförmiges Konstruktionsgeschehen enthält eine solche Rechtsetzung immer auch Ausschlüsse, deren Grundlosigkeit bzw. deren Fehlen letztgültiger Begründungen die Dekonstruktion aufzudecken bestrebt ist. Im Falle der Unabhängigkeitserklärung wurden vor allem Frauen, die indigene Bevölkerung und versklavte Menschen von vornherein als Rechtssubjekte ausgeschlossen. Die Frage nach dem Wer des rechtsetzenden Gründungsaktes und nach dem Wer des rechtsfähigen politischen Subjekts ist nicht frei von Gewalt. Vor allem die Stabilisierung einer politischen Gemeinschaft, die ihre Einheit und ihr Selbstverständnis substanziell und damit tendenziell enthistorisierend herzustellen versucht, ist angesichts ihrer Ausschluss- und Herrschaftsmechanismen nie frei von Gewalt. Die „Unterscheidung der Gewalt in rechtmäßige und unrechtmäßige (Benjamin 2015, 33), zwischen *force* und *violence* (vgl. G, 12), ist nicht immer eindeutig zu klären angesichts solcher rechtsetzenden performativen Akte, deren Gewaltförmigkeit nicht (immer) eine (physische) exzessive Gewaltausübung bedeuten muss.⁶ Die Instabilität der Unterscheidung

⁶ Benjamin weiß um die Brüchigkeit der Unterscheidung zwischen rechtmäßiger und unrechtmäßiger (naturwüchsiger) Gewalt, löst jedoch den Zusammenhang zwischen Rechtsetzung und Macht bzw. Gewalt in einer postulierten messianischen Zukunft auf, in der ein „neues geschichtliches Zeitalter“ die „Durchbrechung

zwischen einer gerechten Gewalt als „*enforceability*“ (ebd.) des Rechts und einer unrechtmäßigen, gewalttätigen Gewalt aufzuzeigen, ist ebenso Aufgabe der Dekonstruktion wie das Sichtbarmachen der dem Recht inhärenten Ausschlüsse, gerade um das Recht für die ausgeschlossenen anderen zu sensibilisieren und zu öffnen. Deshalb nennt Derrida die Dekonstruktion im Befragen der performativen Akte des Stiftens, Begründens und Deutens des Rechts die Gerechtigkeit, indem das Recht selbst an die ihm inhärenten Ausschlüsse erinnert wird. Der Prozess des Offenhaltens einer rechtlichen, sozialen, normativen Ordnung für die davon ausgeschlossenen anderen ist die Praxis eines dekonstruktiv verstandenen Politischen. (vgl. G, 30; Wolf 2019, 284/285)

Das Recht, das sich in der Dimension des Berechenbaren (vgl. G, 34) bewegt, weist von sich aus über sich hinaus, weil es als modernes Recht einerseits nicht in einer transzendenten Letztbegründung fixiert werden und andererseits im Prüfen seiner Rechtmäßigkeit nicht rein selbstreferentiell sein kann. Das Recht verweist auf die Gerechtigkeit, die Derrida im Anschluss an Lévinas aus der Verantwortung gegenüber den Ansprüchen anderer (vgl. G, 45) ableitet. Die Gerechtigkeit, die notwendig auf das nicht formalisierbare Unberechenbare bezogen ist und sich der bloßen Regelanwendung entzieht (vgl. ebd., 34), braucht wiederum das Berechenbare des Rechts, um realisiert werden zu können (vgl. ebd., 44).

Damit ergeben sich aus dem Zusammenhang von Recht und Gerechtigkeit angesichts des Spannungsbezugs zwischen dem Anspruch auf Anerkennung der irreduziblen Singularität der anderen in ihrer Einzigkeit und der Forderung nach Universalisierbarkeit normativer Prinzipien mehrere Aporien, wie jene zwischen der „Stiftung“ und der „Anwendung einer Regel“ (G, 47): Einerseits bedarf ein Handeln und Entscheiden, das sich dem Anspruch der Gerechtigkeit verpflichtet, der Bindung an allgemeine Normen. Andererseits darf ein solches Entscheiden „nicht bloß einer Rechtsvorschrift oder einem allgemeinen Gesetz folgen“ (ebd.), erschöpft sich somit nicht in einer bloßen Regelfixierung und der Subsumption des konkreten Falls unter eine vorgegebene Norm. Die Rechtsvorschrift ist nicht einfach statisch und unveränderlich vor ihrer und unabhängig von ihrer Anwendung gegeben, sondern erhält ihre Konkretion und damit gleichsam ihre Stiftung im „*fresh judgment*“ (ebd.), das weder Beliebigkeit noch mechanisches, programmierbares, die verantwortlichen Handelnden in

(Benjamin 2015, 64) dieser Verstrickung erwirken soll. Für Derrida hingegen ist die Dekonstruktion des Rechts eine immanent politische Praxis. (vgl. Wolf 2019, 284)

„Rechenmaschine(n)“ (ebd., 48) verwandelndes Regelanwenden sein darf. Wer die Aporie von Universalisierbarkeit der gerechten Norm und der Singularität eines jeden Falls, einer jeden Entscheidung im Hinausgehen über ein programmierbares Applizieren ernst nimmt, kann „niemals *in der Gegenwart* sagen“: „eine Entscheidung oder irgend jemand sind gerecht (das heißt frei und verantwortlich); und noch weniger: *„ich bin gerecht“*.“ (ebd.)

Keineswegs möchte Derrida mit der Zurückweisung, Gerechtigkeit als präsentische, eindeutig bestimm- und verfügbare Zuschreibung *konstatieren* und damit das „Problem der Gerechtigkeit“ einfach lösen, also „begraben“ (ebd.) zu können, den Anspruch auf Gerechtigkeit aushöhlen und an der Selbstverpflichtung auf ein gerechtes Handeln sägen. Im Gegenteil: Gerechtigkeit, die in der Verantwortung für die „Singularität des anderen“ (MG, 47) und ihrer Universalisierbarkeit steht und damit nie restlos entschieden ist, steht ebenso wie das Arbeiten an der „Zukunft [à-venir] der Demokratie“ unter dem Gebot der „Dringlichkeit“ im „*Hic et nunc*“ (S, 50) umzusetzen. Deshalb sind Gerechtigkeit und „das Gebot zur Demokratie (ebd.) weder konstativ gegeben noch regulative Ideen, sondern performative Akte.

Aporetisch ist die Gerechtigkeit, weil sie einerseits die Entscheidung verlangt, andererseits mit einem Unentscheidbaren konfrontiert ist (vgl. G, 49), das nicht einfach das „Schwanken“ (ebd.) zwischen widersprüchlichen Normen, sondern angesichts der Bindung an den Anspruch der Alterität und Singularität das Widerstreben, in kalkulierbaren, formalisierbaren Kategorien aufzugehen, meint. Ob im Spannungsfeld zwischen Faktizität und Normativität oder zwischen Dringlichkeit und einer Offenheit, die sich einem endgültigen Kriterium für das Gelingen und einem programmierbaren Antizipieren gerechter Entscheidungen verwehrt, so bleibt die Gerechtigkeit in ihrer notwendig aporetischen Struktur zugleich „*im Kommen*“ (G, 56) und hier und jetzt geboten. Dieser Dekonstruktion des Spannungsfeldes von Recht und Gerechtigkeit sowie des nicht abstreifbaren Moments der Gewalt und Macht geht es nicht darum, für Turbulenzen in einem sich selbst bespiegelnden Elfenbeinturm abstrakter Begrifflichkeiten zu sorgen. Vielmehr vollzieht sich Gerechtigkeit als performativer Akt einer alteritätsgebundenen Verantwortung im Dekonstruieren rechtlicher, normativer Ordnungen, die in der Sensibilisierung für das/die ausgeschlossene(n) andere(n) Regeln und Normen im Namen einer solchen Verantwortung neu interpretieren und damit stiften. Darunter versteht Derrida ausdrücklich die Praxis einer emanzipatorischen „Politisierung“,

die als Prozess „niemals zu einem Abschluß kommen“ (ebd., 58) kann, sondern der Ausweitung und Vertiefung einer Demokratisierung von Lebens- und Gesellschaftsbereichen bleibend verpflichtet ist:

„Jedes Vorstoßen der Politisierung zwingt uns dazu, die Grundlagen des Rechts, die aus einer schon erfolgten Berechnung und Abgrenzung resultieren, erneut in Erwägung zu ziehen und folglich neu zu deuten. So hat es sich zum Beispiel bei der Erklärung der Menschenrechte zugetragen, bei der Abschaffung der Sklaverei, im Zuge all jener Befreiungskämpfe, die statthaben und weiterhin statthaben werden, überall in der Welt, im Namen der Frauen und Männer. Nichts scheint mir weniger veraltet zu sein als das klassische emanzipatorische Ideal.“(ebd.)

Gerechtigkeit als singularitäts- und alteritätsgebundene Verantwortung braucht eine emanzipatorische, demokratische politische Praxis, die im Be- und Hinterfragen, im Aushandeln der stets strittigen, aporetischen, heterogenen Anerkennungsordnung politische Subjektivität des Einzelnen ebenso wie einer Gemeinschaft erst konstituiert. Ein solcher Aushandlungsprozess, der grundsätzlich alle Gesellschaftsbereiche erfassen kann, wird den demokratischen Souverän und die Idee der demokratischen Souveränität sowohl einer dekonstruktiven Befragung in Konfrontation mit einem alteritätsbezogenen Gerechtigkeitsanspruch unterziehen als auch auf die/das ausgeschlossene(n) anderen hin zu öffnen versuchen. Deshalb soll das folgende Kapitel eine dekonstruktive Perspektive auf die demokratische Souveränität richten.

6 Dekonstruktion und demokratische Souveränität

6.1 Demokratischer Demos versus Abstammungsprinzip

Wie sind die für die Demokratie axiomatischen Ideen der Freiheit und Gleichheit auszugestalten, die dem bislang ausgearbeiteten Gerechtigkeits- als Verantwortungsbezug verpflichtet sind? Wer konstituiert auf welche Weise eine politische Ordnung und wer zählt eigentlich zu den Gleichen? Wer bestimmt auf welche Art und Weise die Zugehörigkeit zum politischen Demos? Wie geht die Dekonstruktion mit normativen Kategorien wie jener der (androzentrischen) Brüderlichkeit bzw. Solidarität um? Und schließlich: Ist die Idee der demokratischen Souveränität überhaupt mit einem dekonstruktiven Gerechtigkeitsverständnis vereinbar?

Die Verortung der Demokratie im Demos als selbstregierende Gemeinschaft der Freien und Gleichen bietet somit keine abschließende, positivierbare Erklärung, sondern wirft abermals einen ganzen Strauß von Fragen auf. Die Zugehörigkeit zum Demos, zum politischen Subjekt der Gleichen und Freien kann nicht wiederum mit der bereits vorausgesetzten Norm der Gleichheit begründet werden, ohne zirkulär zu argumentieren. Andererseits lässt sich der Rekurs auf vermeintlich vorpolitische Kriterien wie die Idee der Nationalität und des Ethnos für die Stiftung des Demos nicht nur als „Kategorienfehler“ (Wolf 2019, 298) zurückweisen. Vor allem erweist sich eine solche ethnische Be-Gründung des Demos als essentialistisches Projekt mit der Tendenz zur fundamentalistischen Grundlegung, die sich einer demokratiepolitisch notwendigen Anerkennung von Kontingenz und Dissensartikulation, einer Kritik- und Revisionsbereitschaft verschließt. Eine ethnische Grund-Legung des Demos produziert Ausschlüsse, die sich gegen eine Be- und Hinterfragung immunisieren und die „Nicht-In-Differenz“ (VF,107) gegenüber den ausgeschlossenen anderen abdrängen. Der Versuch, den Demos auf den Ethnos zu gründen, entspricht einem Akt der Gewalt, die einem dekonstruktiven, alteritätsbezogenen Gerechtigkeitsanspruch entgegensteht. Die Festlegung eines substanziellen, essentialistischen Begriffs des Volkes und der Nation, um die Identität des Demos festzuzurren, ist ein performativer, hegemonialer Akt, der sich in seiner politischen, kontingenten und geschichtlichen Dimension selbst verschleiern. Eine solche (Letzt)Begründung des Demos wird den essentialistischen Volksbegriff nicht nur enthistorisieren und entpolitisieren, das heißt sich selbst als Effekt politischer, hegemonialer Aushandlungen und Zuteilungen verbergen, sondern dem Nicht-Identische als konstitutiv für jede Identitätskonstruktion die Anerkennung und Achtung verweigern. Der Begriff des „Volkes“ ist nie neutral, sondern immer politisch, umstritten und mit Grenzziehungen verbunden. Ein auf einer gleichsam naturgegebenen Abstammung grundlegender Volksbegriff wird seine Grenzziehungen ebenfalls naturalisieren und zum gewalttätigen Mittel der Ausgrenzung, Unterordnung und Unterdrückung anderer gegenüber der homogenisierten Vorstellung eines Ethnos oder etwa gegenüber dem hegemonialen Konstrukt einer vermeintlichen „Leitkultur als Fundament einer nationalen Identität“ (Oppelt 2021, 183) machen.

Die Idee des demokratischen Souveräns enthält mit dem Einschluss seiner Staatsbürger*innen als Gleiche immer auch den Ausschluss anderer, ob als „Nicht-Staatsbürger“ oder als die „Ungleichen, Verächtlichen“, „die Schurken“ (S, 93). Eine

demokratische Konstitution des Demos wird sich jedoch weder einer unabschließbaren Kritisier- und Revidierbarkeit seiner selbst (vgl. MG, 125) noch eines Angebots der „Gastfreundschaft“ (S, 93) an die Ausgeschlossenen verschließen. Jene, die nicht Teil des demokratischen Souveräns sind und sich somit nicht in der Autor*innenschaft der Anerkennungs- und Normenordnung erfahren können, werden die damit verbundenen hegemonialen Entscheidungen als Gewalt wahrnehmen.

Wenn die Dekonstruktion ethnische Kriterien für die Legitimation des Demos problematisiert, so geht es nicht um die Diskreditierung des „Motiv(s) der Abkunft oder der Genealogie an sich“ (S, 92). Wohl aber werden sie zu einem Problem und zu einer Gefahr für die Demokratie, wenn „ihre Kreuzung sich politisiert, sobald man daraus ein politisches Modell, eine Figur, eine Hegemonie macht – zum Beispiel ein Vatermodell, eine Bruderfigur, eine mütterliche Hegemonie.“ (ebd.) Die Dekonstruktion spürt dabei nicht nur die Ausschluss- und Unterdrückungsmechanismen von ethnozentrischen, „zu Autochthonie, Nation oder gar Natur, auf jeden Fall zur *Geburt*“ (ebd., 91) zurückführenden Legitimationsstrategien des Demos und die Gewalttätigkeit ihres naturalisierenden Phantasmas einer restlosen Identität mit sich selbst auf, sondern befragt auch die Ideale der Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit auf ihre demokratischen Ansprüche. Wichtig ist es, diese normativen Bestimmungen nicht einfach zu präsupponieren und als vorgefundene, „positive“ Voraussetzungen einer demokratischen Citizenship vorzustellen (vgl. Oppelt 2021, 122f.), sondern als auszuhandelnde, zu erstreitende Effekte performativer Akte und damit als politische Setzungen zu begreifen. Ihnen inhäriert damit immer das Moment des Zukünftigen, eines Teleologischen, das jedoch die Dringlichkeit ihrer Verwirklichung nicht suspendiert. Demokratie besteht nicht nur im Spannungsfeld zwischen Limitation und De-Limitation ihrer auszuhandelnden Anerkennungs- und Normenverhältnisse. Ihr ist darüber hinaus das De-Limitieren der Grenzziehungen ihrer Anerkennungsverhältnisse aus der Perspektive einer alteritätsbezogenen Gerechtigkeit aufgegeben.

6.2 Die telepoietische Struktur demokratischer Begriffe

Die Struktur eines Teleologischen, das keinen Handlungsaufschub duldet, scheint Derrida im Blick zu haben, wenn er den antinomischen Apostroph „O meine Freunde, es gibt keinen Freund“ (PF, 17) in immer wieder neuen Anläufen mit der De-Konstruktion politischer Gleichheit und Gemeinschaft verknotet und dabei essentialistische, familiaristische und androzentrische Konfigurationen des Politischen (vgl. ebd., 10) zurückweist. Der Apostroph

enthält einen performativen Selbstwiderspruch und lässt sich sowohl konstativ als auch performativ lesen. Er wird zwar Aristoteles zugeschrieben, findet sich aber nicht direkt in dessen Werk, sondern gelangte über Montaigne, der sich wiederum auf Cicero bezieht, in den Fundus der Überlieferung (vgl. ebd., 18/19). Derrida spielt damit auf eine Ursprungsstruktur an, der immer auch das Moment des Prothetischen innewohnt, weil sich Diskurse, Textgewebe und Signifikationen nie auf einen archimedischen Punkt, auf ein eindeutiges Zentrum der Bedeutungszuschreibung festmachen lassen. Der Apostroph lässt sich vor allem als ein Wink auf die Struktur einer „Teleopoiesis“ (Wolf 2019, 307) lesen, in der im und durch das Hervorbringen das Herzustellende teleologisch vollbracht wird. Die Bezugnahme auf eine im Kommen bleibende Zukunft, die das „Vielleicht“ (vgl. G, 57) seiner Vollbringung nie abstreifen kann und zugleich nach dem „Augenblick der *Entscheidung*“ (ebd., 54) verlangt, lässt den Apostroph wie folgt lesen: „O meine [zukünftigen] Freunde [die ich vielleicht haben werden], es gibt [gegenwärtig (d.h. präsentisch zu konstatierenden; JN)] keine Freunde“ (Wolf 2019, 307). Eine analoge Struktur, die Derrida auch als eine solche des „Versprechens“ (S, 122) charakterisiert, weist nicht nur die Freundschaft, die als Kontrapunkt zu Schmitts binärer, bellizistischer Freund-Logik des Politischen zu lesen ist, auf, sondern ebenso weitere demokratiepolitischen Normen wie jene der Gleichheit, der Solidarität (bzw. „Brüderlichkeit“) oder der Demokratie selbst. Würde ein Versprechen idealisiert und damit in die Dimension eines regulativen Ideals verschoben werden, würde dem „mich *hier und jetzt*, auf nicht virtualisierbare Weise, *in actu* und nicht *in potentia*“ (S, 120) erfassende appellative Anspruch der/des anderen nicht gerecht werden. So wenig, wie „der [oder die; JN] andere als anderer“ „nicht idealisiert“ werden kann, so wenig lässt sich eine dekonstruktiv und alteritätsethisch verstandene Demokratie in ihrer „Dringlichkeit“ (ebd.) idealisieren: „Es ist das, was obendrein unbestreitbar *real* ist. Und sinnlich. Wie der andere. Wie die irreduzible *différance*, die sich vom anderen nicht wieder einholen lässt.“ (ebd.)

Im deutlichen Gegensatz zu Schmitt braucht nicht nur der genannte Apostroph, um überhaupt aufgenommen und verstanden zu werden, sondern auch eine demokratische Gemeinschaft eine Mindestfreundschaft. Damit wird kein Moralismus in das Politische eingeschrieben, sondern nur die Alteritätsstruktur der (politischen) Subjektivität konsequent gedacht. So sieht auch Lévinas eine grundsätzliche Unter- und Entscheidung in der Frage, ob eine politische Theorie das Gemeinwesen „aus einem Krieg aller gegen alle“ oder „aus der irreduziblen Verantwortung des einen für den anderen“ (FN, 148) hervorgehen lässt, wobei

sich demokratische Institutionen wesentlich durch die Bereitschaft, sich einer alteritätsethischen „Kontrolle der Verantwortung“ (ebd.) zu unterziehen, kennzeichnen lassen.

Wie für die Freundschaft, gilt auch für den telepoietisch strukturierten Begriff der Gleichheit, dass diese im Kommen bleibt, sich einem präsentischen, endgültigen Konstatieren verweigert, aber das Vielleicht einer Zukunft zum gegenwärtigen Gebot ihrer Umsetzung macht. Auf den Weg bringen und umsetzen werden sich die demokratische Gleichheit und Brüderlichkeit nur dann, wenn „sie in ihrer Allgemeinheit im Namen der ausgeschlossenen anderen (der Ungleichen, der Schwestern etc.) in Frage gestellt werden.“ (Wolf 2019, 312)

6.3 Freiheit, Gleichheit, „Brüderlichkeit“

Ein dekonstruktives Denken demokratischer Bezugsgrößen zielt abermals nicht auf eine Entmutigung im Engagement für Freiheit, Gleichheit und „Brüderlichkeit“, deren androzentrische Implikationen freilich zu problematisieren sind, oder gar auf deren Destruktion. Vielmehr geht es um die Selbsterinnerung an ihren demokratischen Anspruch, sich selbst – auf mögliche performative Widersprüche, (normative) Gewalt- und Ausschlussmechanismen, auf ihre Alteritätssensibilität – zu befragen. Das normative Selbstverständnis der Demokratie soll aufgerufen werden, sich fortschreibend selbst zu demokratisieren.

6.3.1 Demokratische Freiheit

Die Geschichte des Demokratiebegriffs ist untrennbar mit heterogenen Vorstellungen von Freiheit verbunden (vgl. S, 40f), die keineswegs immer als erstrebenswert konnotiert wurde. So assoziierte bereits Platon in seiner *Politeia* Freiheit mit „Zügellosigkeit“ (VII, 555b bzw. Platon 2011, 675; vgl. S, 41), um die Demokratie als schlechte Verfassung und Seelenzustand (vgl. *Politeia* VIII, 543a) zu diskreditieren. Eine solche demokratische Freiheit qua „Zügellosigkeit“ und Willkür, die „immer der eben aufgeregten Begierde gefällig“ (*Politeia* VIII, 561c) sei, wird demnach nicht nur ob des Kontroll- und Autoritätsverlustes gegenüber den (pejorativ gesehenen) Vielen, sondern auch ob ihres „buntgemusterten, farbenprächtigen (*poikilon*) Kleides“ (S, 46; vgl. *Politeia* VIII, 557b) als Gefahr eingestuft. Gemeint ist eine mit der demokratischen Freiheit einhergehenden Heterogenität, die als verführerisch vor allem für „Kinder und Weiber“ (ebd., 557c) gebrandmarkt und in einem „‘Milieu‘ der sexuellen Differenz [verortet wird], in dem sich die Roués und die Schurken

aufhalten“ (S, 46). Die „buntscheckige Verfassung“ (Politeia VIII, 558c) der demokratischen Freiheit stört somit die Vorstellung einer „heroischen Freiheit“ (Sp, 194) im egologischen Versuch einer „Umschmelzung des Anderen in das Selbe“ (ebd., 189), in der alteritätsblinden Durchsetzung einer androzentrischen, phallogozentrischen Heteronomie. Die „polyarchische Vielfalt“ (S, 109) der demokratischen Freiheit, in der der Ort der Macht leer bleibt und damit nicht dauerhaft, endgültig und letztgründend besetzt wird, ist ein Ärgernis für eine „hierarchisch gegliederte Ständeordnung“ (Oppelt 2021, 100), die eine demokratisch notwendige Anerkennung der Kontingenz-, Differenz- und Alteritätserfahrung verweigert. Wenn Derrida die diskursive Verknotung von demokratischer Freiheit und Zügellosigkeit in ihrer „ipsozentrisch(en)“, zumeist „phallogozentrischen“ (S, 36) Opposition zu einer demokratischen Praxis der Subjekt- und Gesellschaftskonstitution dekonstruiert, redet er notabene nicht einem Utopismus einer Demokratie ohne Macht- und Herrschaftsstrukturen, ohne Grenzziehungen und damit Ausschlüsse das Wort. Die Interpretation eines „messianische(n) Demokratieverständnis(ses)“, „nach dem die Demokratie irgendwann einmal keine Grenzen und keinerlei Ausschluß mehr kennen wird“ (Ottmann 2010, 252), hält einer kritischen Textlektüre nicht stand. Derrida betont ausdrücklich das Wechselspiel zwischen Limitation im Aushandeln, Bestimmen und damit Begrenzen von sozialen, normativen, diskursiven Ordnungen einerseits und den alteritätsethischen Anspruch der De-Limitation im Befragen und Ausweiten der eigenen Grenzziehungen im Namen der ausgeschlossenen anderen (vgl. S, 93). Ein dekonstruktives, alteritätsethisches Befragen von Anerkennungsverhältnissen schwärmt nicht von einer vermeintlichen Abwesenheit von Machtstrukturen. Es ist sich bewusst, dass nicht nur Limitationen, Stabilisierungen, Ein- und damit Ausgrenzungen zur Institutierung des Sozialen und damit zum Politischen gehören, sondern dass jedes Ent-Grenzen neue Ausgrenzungen zeitigt. Die Annahme Ottmans, wonach sich die Vielfalt der „Sprachen, Kulturen und Weltanschauungen“ (Ottmann 2010, 252) und die Unwahrscheinlichkeit demokratischer Strukturen in einem Kausalbezug direkt proportional zueinander verhalten, widerspricht dem demokratischen Anspruch einer Kontingenz-, Heterogenitäts- und Konfliktkompetenz, die es im Demokratielernen zu stärken und zu bilden gilt.

Die Zurückweisung der demokratischen Freiheit als vermeintliche Zügellosigkeit, als Kontroll- und Autoritätsverlust gegenüber dem „bunte(n) Kleid“ (Politeia VIII, 557c) des Demos hat eine lange Geschichte und lässt sich auch im republikanischen Diskurs und revolutionären

Kampf des 18. Jahrhunderts, mit seiner Angst vor einem „Zuviel an Freiheit“ in der Assoziation mit „Gesetzesverstoß“ und einem „‘Alles ist erlaubt‘“ (S, 40), bis hin zu rezenten populistischen Freiheitsvorstellungen, etwa beim Postulat nach Plebisziten, aufzeigen. Die „Freiheit“ populistisch verstandener Plebiszite anerkennt Referenden gerade nicht, wie noch zu zeigen sein wird, als ergebnisoffene Prozesse an, sondern hat die normativ „korrekte“ Entscheidung des „eigentlichen“, „wahren“ Volkes immer schon von oben vorgegeben (vgl. Müller 2011, 37f.).

Ein antikes, vormodernes, aber auch republikanisches Demokratieverständnis akzentuiert am Freiheitsbegriff die aktive Teilhabe der Bürger (zumeist unter Ausschluss von Frauen, Minderheiten, Fremden, People of Color) am gemeinsamen Aushandeln des öffentlichen Raumes, der demnach als Erscheinungsraum der Freiheit das Politische markiert. Ein solcher republikanischer Zugang verlangt die aristotelisch bestimmte demokratiepolitische Tugend, nämlich die Fähigkeit und Bereitschaft, abwechselnd zu regieren und regiert zu werden: „Eine Voraussetzung also der demokratischen Verfassung ist die Freiheit. (...) *Ein* Zeichen der Freiheit ist aber der Umstand, daß man wechselweise beherrscht wird und herrscht. Das demokratisch aufgefaßte Gerechte nämlich bedeutet, daß man nach der Zahl, doch nicht nach der Würdigkeit über das Gleiche verfügt.“⁷ (Aristoteles 2001, 300 bzw. Politik VI, 1317a)

Ein liberales, modernes Verständnis der demokratischen Freiheit zielt hingegen auf den „Schutz der individuellen Freiheitsrechte“, auf die vor staatlichen Zugriffen zu schützende „Autonomie im privaten Rückzugsraum“ (Oppelt 2021, 109), weshalb ein negativer Freiheitsbegriff (Freiheit von staatlichen Eingriffen und allgemein von äußerlichen Zwängen) im Vordergrund steht.

Derrida weist somit auf die semantische Vagheit des demokratischen Freiheitsbegriffs hin (vgl. S, 45), die notwendig mit der „semantische(n) Unbestimmtheit“ (ebd., 64) der Demokratie verknüpft ist. Einerseits ergibt sich die demokratische Freiheit aus der Kontingenzerfahrung, die es anzuerkennen gilt. Die Einsicht in die Abwesenheit letzter Gewissheiten, Grundlegungen und restlosen Identität des Demos, des Selbst mit sich selbst bedingt die demokratische Praxis eines Befragens der politischen, sozialen Ordnung in ihrer

⁷ Genau diese arithmetische Gleichheit „zwischen den gleichwertigen Einheiten“ ist Platon ein Dorn im Auge, weil er sie durch eine „Herrschaft der geometrischen Gleichheit, die diejenigen, die mehr wert sind, über die anderen stellt, die weniger wert sind“ (Rancière 2010, 95), ersetzen möchte und die demokratische Verfasstheit als „regierungslose, buntscheckige Verfassung“ (Politeia VIII, 558c) schmäht.

Gestalt- und Revidierbarkeit. Die demokratische Freiheit affirmiert ausdrücklich die Möglichkeit, hegemoniale Äquivalenzketten kritisch zu hinterfragen, zu verschieben und neu zu bilden, die Teilung und Aufteilung der Welt zur Frage werden zu lassen, deren Antwort(en) niemand eindeutig besitzt. Andererseits lässt sich mit Derrida und Lévinas ein Begriff der demokratischen Freiheit denken, der nicht auf ein egologisches „Attribut eines Subjekts, einer Herrschaft oder Metrik“ (S, 82) eingeengt wird, ohne dabei das Selbst und die Handlungsfähigkeit aufzugeben. Der alteritätsethische Freiheitsbegriff bestimmt sich aus der Verantwortung für die Ansprüche anderer im Spannungsfeld einer Alterität im Plural, zwischen der Achtung der Einzigkeit der/des inkommensurabel anderen und der Universalisierung von Freiheitsrechten. Der liberale, demokratische Rechtsstaat schöpft seine Legitimation aus der Gewährleistung der Menschenrechte als das jeder faktischen „Gewährung vorausgehend(e)“ „Maß allen Rechts“ (VF, 98 und 97). Die Menschenrechte, deren Dynamisierung eine grundlegende demokratische Aufgabe ist, werden bei Lévinas und Derrida „nicht mehr ausschließlich ausgehend von einer Freiheit“ qua egologische Selbstbehauptung verstanden, „die bereits virtuell die Negation aller anderen Freiheit wäre“ (ebd., 106), sondern aus der Gerechtigkeit als Verantwortungsgeschehen:

„Die Gerechtigkeit, die unumgänglich ist, bedarf einer anderen ‚Autorität‘ als derjenigen, der Proportionen, die zwischen Willen entstehen, die von vornherein entgegengesetzt sind und einander entgegengehalten werden können.“ (ebd.)

6.3.2 Demokratische Gleichheit

Die demokratische Befragung und Infragestellung sozialer Verhältnisse im Namen ausgeschlossener anderer und „im Namen der allgemeinen Gleichheit“ (S, 58) verlangt von sich aus eine Ausweitung der Menschenrechte (vgl. ebd., 59). Damit stellt sich mit der Freiheit immer schon die Frage nach der Gleichheit als „intrinsische(r) Bestandteil der Freiheit“ (S, 75), weshalb Balibar angesichts dieses spannungsgeladenen und zugleich notwendigen Bezugs von einer „Gleichfreiheit“ (Balibar 2012) spricht. Denn eine Freiheit ohne Gleichheit würde mit der Unfreiheit der Ungleichen einhergehen, ebenso wie eine Gleichheit ohne Freiheit die Ungleichheit der als unfrei Beherrschten, Untergeordneten und Unterdrückten bedeutet.

Demokratische Konzeptionen von Citizenship kommen in der Regel darin überein, die Gleichheit der Bürger*innen als axiomatische Voraussetzung für die politische Teilhabe zu sehen (vgl. Oppelt 2021, 122). Eine Gleichheit, die jedoch als bloß formale, kalkulierbare

Einheit der Isonomie gesetzt wird und auf ihre teleopoietische Struktur vergisst, ist angesichts ungleicher materieller und symbolischer Bedingtheiten bzw. Zuteilungen nicht nur nicht in der Lage, tatsächliche Chancengleichheit herzustellen, sondern tendiert auch dazu, die von der Gemeinschaft der Gleichen ausgeschlossenen Ungleichen bzw. die Ausschlussmechanismen zu verdrängen. Die Dekonstruktion mahnt deshalb eine Gleichheit ein, im fortschreibenden Aushandeln des Anspruchs auf eine allgemeine Verantwortung für die „Gleichheit der Singularitäten“ (S, 77) anderer die Zugehörigkeit der Gemeinschaft der Gleichen mit der von ihr selbst produzierten Ausschlüsse zu konfrontieren.

Keineswegs bedeutet Gleichheit aus einer dekonstruktivistischen Perspektive die Gleichschaltung von differenten Diskursformationen und Äquivalenzketten, sondern deren Inklusion in ein Spannungsfeld konfligierender Ansprüche unter der Achtung der Körperlichkeit und Vulnerabilität jeder/jedes Einzelnen. Gleichheit hat nichts mit Unterschiedslosigkeit zu tun, sondern hat die gleiche Teilhabe am Aushandeln, Erstreiten und Gestalten von Anerkennungs- und Normenverhältnissen, von (symbolischen, materiellen) Geltungsressourcen zum Ziel. Eine Gleichheit, die sich aus der Position inkommensurabler Singularitäten artikuliert, darf sich als das „kalkulierbare Maß“ nicht dem „Zugang zum Unberechenbaren und Inkommensurablen“ (S, 80) verschließen, vor allem wenn die demokratische Gleichheit nach ihrer Grenzziehung gefragt wird: Liegt diese an den „Grenzen des Nationalstaats“ (ebd.) oder strebt sie darüber hinaus?

Als Beispiel für die dekonstruktive Befragung des Gleichheitsbegriffs und für seine Resignifizierung im Namen der ausgeschlossenen anderen sei auf die postkoloniale Problematisierung einer geschichtlich ungleichen Verteilung der Menschenrechte in *human rights* und *human wrongs* verwiesen (vgl. Spivak 2008, 7). Gemeint ist die Asymmetrie zwischen jenen, die Rechte verteilen und Unrecht richten, und jenen, denen Rechte erteilt werden soll und Unrecht widerfuhr/widerfährt. Spivak dekonstruiert die Idee der Menschenrechte, die unter dem Anspruch einer universalen Gleichheit der Menschen als Menschen steht, hinsichtlich ihrer faktischen Ungleichverteilung von Subjektpositionen, bedingt durch koloniale und postkoloniale Macht- und Unterordnungsverhältnisse.

Den Subalternen des Globalen Südens, also jene, „die von allen Linien der sozialen Mobilität abgeschnitten sind“ (ebd., 21), wird im Zuge asymmetrischer Subjektzuschreibungen und epistemisch-normativer Hierarchien das „Richten von Unrecht“ (ebd., 17) von vornherein

abgesprochen. Wenn Spivak den Widerspruch zwischen dem Gleichheitsanspruch der Menschenrechte und den faktischen Ausschlüssen der von ihr sogenannten „einheimischen Informanten“ (Spivak 2014, 27), der die „Markierung der Ausstoßung aus dem Namen Mensch“ (ebd., 29) benennen soll, in eurozentrischen Diskursen aufweist, so geht es ihr keineswegs um die Verwerfung des Projekts der Menschenrechte. Diese werden auch nicht an sich als „eurozentrisch“ (ebd., 10) verworfen, zumal eine solche Zurückweisung dem Engagement von Menschenrechtsaktivist*innen im Globalen Süden und ihrer Kritik an eurozentrischen hegemonialen Verhältnissen nicht gerecht werden würde (vgl. ebd.). Wohl aber zeigt sie, dass im Namen der Gleichheit und universaler Erzählungen wie jener der europäischen Aufklärung und des Humanismus „das Subjekt unverkennbar europäisch blieb“ (ebd., 31), dass der Globale Süden in das Abseits eines „Netzwerks möglicher Identität“ (ebd.) abgedrängt wurde, dass hegemoniale Positionen dazu tendieren, das Richten des Unrechts der „Verdammten“ (Fanon 2008) zu monopolisieren.

Ein zentraler emanzipatorischer Hebel, um dieses hegemoniale Gefälle mit seinen darin manifesten kolonialen, epistemischen, normativen Gewaltformen zu subvertieren, ist die Bildung, die jedoch nicht zu einer bloß formalistischen „Bewusstseinsbildung“ (Spivak 2008, 11) über die allgemeine Norm bzw. Normativität von Menschenrechten verflachen darf. Vielmehr plädiert sie für das „(H)ineinweben“ (ebd., 48) eines alteritätsethischen Verantwortungsbegriffs in das demokratiepolitische, aufklärerische „Rechtsdenken“ (ebd.) und umgekehrt, um die demokratischen Potenziale der inferiorisierten epistemischen und normativen Strukturen in Kulturen des Globalen Südens zu erschließen (vgl. ebd., 50) und zugleich den Globalen Norden an die notwendige Bereitschaft zu erinnern, vom Wissen der anderen zu lernen und die „Axiome der Klassenapartheit“ (ebd., 61) kritisch zu hinterfragen. Spivaks Konzept einer Bildungsarbeit, das die Dimension des (Menschen)Rechts und der Verantwortung in einen Bezug zueinander bringt, um „demokratische Strukturen zu ‚aktivieren‘“ (ebd., 65), soll als Beispiel für ein hier stark gemachtes dekonstruktives und alteritätsethisches Demokratielernen (siehe Kap. 8) noch näher vorgestellt werden.

6.3.3 „Brüderlichkeit“ bzw. Solidarität

Das dritte Postulat der Französischen Revolution, die „Brüderlichkeit“, weist bereits im Begriff einen „Phallozentrismus oder Androzentrismus“ (PF, 358) auf. Derrida weist in der *Politik der Freundschaft* nach, dass die Idee und Vorstellung von Freundschaft als Brüderlichkeit häufig in einem „kosmopolitische(n), weltbürgerliche(n)“ Horizont eingebettet

ist, in dem das Plädoyer einer kosmopolitischen demokratischen Ordnung auf eine Rückbindung an „die *Virilität*“, an das „*antropologische* [sic!] Schema der Familie“ (ebd., 354) und Abstammung eingeengt wird. Die Dekonstruktion der „Vorherrschaft der Figur des Bruders in Recht, Ethik und Politik“ (S, 86) verwirft nicht einfachhin das Prinzip der „Brüderlichkeit“ bzw. „Geschwisterlichkeit“ oder Solidarität, warnt aber eindringlich vor „Fraternalismus, Bruderschaft, Brüdergemeinschaft und [einer] verbrüdernde(n) Gemeinschaft“, die die „männliche Autorität des Bruders“ privilegiert und sich an „Herkunft und Familie, Geburt, Bodenständigkeit und Nation“ (ebd.) orientiert. Auch hier wird der Widerspruch zwischen dem Anstrich der Universalität und den gewaltsamen Unterordnungs- und Ausschlussmechanismen einer „Brüderlichkeit“ auf der Grundlage naturalisierender, geschlechtlicher und ethnischer Konstruktionen dekonstruiert. Der Begriff und die Logik der Brüderlichkeit gibt ein bestimmtes, partikulares Subjekt als vermeintlich universal aus. Wird eine solche Idee einer androzentrischen, naturalisierten, phallozentrischen Brüderlichkeit „zum Gesetz“ (ebd., 76) erhoben, dessen vermeintliche Universalität die Verantwortung und Hinterfragung einer Selbst-Setzung im Namen der (ausgeschlossenen) anderen aushebelt, dann wird das vermeintliche demokratische Ideal zur Gefahr für die Demokratie und es herrscht eine „*politische Diktatur der Fraternokratie*“.

Derrida wirft die Frage auf, ob es eine Art „Brüderlichkeit jenseits der Brüderlichkeit, eine Brüderlichkeit ohne (buchstäbliche, strikte, genealogische, maskuline etc.) Brüderlichkeit“ (PF, 319) geben könnte. Im Anschluss an Nancy und seiner Bestimmung, das Solidarische als „das Teilen der inkommensurablen Freiheit oder Gleichheit eines [bzw. einer] jeden einzelnen“ (S, 84) auf den Begriff zu bringen, lässt sich mit Derrida ein solcher Teilungsakt als Konstitutionsmoment einer politischen Gemeinschaft erfassen. Das Teilen des Inkommensurablen (vgl. ebd., 87) als Aktualisierung und Artikulation der Gleichheit zeigt sich etwa am Gebot der Gastfreundschaft, die in einer gewissen Analogie zum Verhältnis zwischen Recht und Gerechtigkeit in einer bedingten und unbedingten Gestalt manifest wird (vgl. Gast, 25). Eine demokratische Gemeinschaft ist zu „Gesetzen der Gastfreundschaft“ im Sinne von „bedingten und konditionalen Rechten und Pflichten“ (ebd., 60) gegenüber Fremden verpflichtet: Sie gewährt ihnen unter bestimmten Bedingungen Hospitalität, anerkennt sie als Rechtssubjekte und gewährt ihnen Schutz, gibt aber wie in einem Vertragsverhältnis auch Pflichten vor, beginnend mit der Identifizierung der Hospitalisierten (vgl. ebd. 26). Der „anonyme Ankömmling“, der „weder einen Namen noch einen

Familiennamen, weder eine Familie noch einen sozialen Status hat“ (ebd.), wird keine Gastfreundschaft im Sinne ihrer bedingten Ausprägung erhalten. Eine solche rechtlich zu verbürgende Gastfreundschaft ähnelt somit einem „Pakt“, einem Vertrag, „der *an* den Fremden bindet und der *umgekehrt* auch den Fremden bindet“ (ebd. 24) und in seiner überindividuellen, kalkulierbaren Weite der Logik einer gewissen Reziprozität folgt, der zufolge Rechte und Pflichten einerseits der Fremden bzw. Schutzsuchenden und andererseits der Aufnahmegesellschaft austariert sind. Im Unterschied zu dieser bedingten Gastfreundschaft als „Gastfreundschaftspakt“ öffnet die unbedingte Gastfreundschaft das eigene „Zuhause (*chez-moi*)“ nicht bloß dem Fremden, der „über einen Familiennamen, den sozialen Status eines Fremden usw. verfügt“, sondern auch dem „unbekannten, anonymen absolut Anderen“ (ebd., 27). Eine solche Gastfreundschaft ist ab-solut, das heißt losgelöst von Bedingungen, dem Verlangen nach Gegenseitigkeit und Identifikation des anderen („ihn nach seinem Namen zu fragen“; ebd.). „Man sollte [aus der Perspektive der unbedingten Gastfreundschaft; Anm. JN] den Anderen in seiner Andersheit empfangen, ohne abzuwarten, sich also nicht damit aufhalten, erst seine realen Prädikate zu erkennen. Noch vor deren Wahrnehmung muß der Andere aufgenommen werden.“ (A, 140f.) Sie übersteigt das Recht und entspricht vielmehr der Struktur der Gabe, die eine ökonomische Tauschlogik durchbricht und nicht die Erwartung, das Verlangen oder die Erfüllung einer Reziprozität zur Voraussetzung hat. Die unbedingte Gastfreundschaft (als Gabe) wird „dem Anderen *gewährt*, ihm *geschenkt*, bevor er sich identifizieren, ja noch ehe er ein Subjekt, ein Rechtssubjekt und ein bei seinem Familiennamen zu rufendes Subjekt usw. ist“ (Gast, 29). Sie nimmt dabei die Unverfügbarkeit der anderen und der um der anderen in ihrer Singularität und Inkommensurabilität willen gebotenen Gabe radikal ernst.

Die Geschwisterlichkeit bzw. Solidarität im Teilen des Inkommensurablen ist nicht einfachhin identisch mit der unbedingten Gastfreundschaft, sondern zeigt sich in dem notwendig aufeinander verwiesenen Spannungsbezug von bedingter und unbedingter Gastfreundschaft. Die unbedingte Gastfreundschaft braucht das bestimmende, konkrete, kalkulierbare Moment einer rechtlichen Universalisierung und Universalisierbarkeit und würde ohne den Gastfreundschaftspakt „Gefahr laufen, abstrakt, utopisch, illusorisch zu sein“ (ebd., 62). Die rechtliche Dimension ist „konstitutiv“ (ebd.) für die Gastfreundschaft, die nur wirklich werden kann in Prozessen der Ausverhandlung von Gesellschaft, die sowohl durch Kontingenz als auch durch hegemoniale Konflikte gekennzeichnet ist. Daher braucht

„das Gesetz [der unbedingten Gastfreundschaft; JN] *die* Gesetze [als positives Recht; JN], die es dennoch negieren, die es jedenfalls bedrohen, bisweilen korrumpieren oder pervertieren“ (ebd.), weil sie die Tendenz haben, die Sensibilität für die Singularität zu übersehen und das Inkommensurable nahtlos unter die allgemeine Ordnung zu subsumieren trachten.

Umgekehrt braucht aber auch die Hospitalität als bedingte, rechtlich gebotene Gastfreundschaft ihre unbedingte Ausprägung, von der sie „geleitet, inspiriert, verlangt, ja eingefordert“ (ebd.) wird. Die unbedingte Gastfreundschaft wird zur kritischen Prüfinstanz – ein „Appell, der herbeiruft (*mande*), ohne zu befehlen (*commander*) - und erinnert die bedingte Hospitalität an die notwendige Befragung ihrer selbst im Namen der Verantwortung gegenüber den je singulären, inkommensurablen anderen. Würde die unbedingte Gastfreundschaft in ihrer Durchbrechung einer Tausch-, Vertrags- und Identifikationslogik zu einem bloß idealistischen Phantasma degradiert werden, ohne sie als notwendige teleopoietische Anforderung zu begreifen, würde verdrängt werden, dass jede demokratische Ordnung und Praxis ein Grundvertrauen (vgl. S. 74), eine primordiale, aller Unterscheidung zwischen Freund*in und Feind*in vorgelagerten, der Alteritätsstruktur des Subjekts geschuldeten Freundschaft braucht. Beide Ebenen sind antinomisch und zugleich untrennbar miteinander verbunden, sie brauchen einander, um sich zu entfalten, gerade in ihrer Struktur einer „*exappropriation*“⁸ (ebd., 68), des Nicht-Identischen ihrer selbst.

6.4 Die Autoimmunität der Demokratie

Demokratische normative Ordnungen öffnen sich notwendig, so konnte gezeigt werden, einer fortschreibenden kritischen Selbstbefragung ihrer eigenen Anerkennungsverhältnisse, ihrer Identitäts- und Differenzbestimmungen, ihrer universellen Ansprüche, die sich der Anforderung einer alteritätsethischen Gerechtigkeit als Verantwortung für die Ansprüche anderer stellen müssen. Normative Grundlegungen der Demokratie sind Teil von Aushandlungsprozessen im kontingenten und damit gestalt- und veränderbaren, im konflikthaften Spannungsfeld zwischen Singularität und Universalität und unterstehen dem Anspruch, die ihnen inhärenten Ausschlussmechanismen im Namen der ausgeschlossenen anderen zu hinterfragen.

⁸ Die Struktur, die dieser Neologismus („*Entaneignung*“) beschreibt, lässt sich anhand der Sprache als Bedingung der Sozialität und Sozialisierung darstellen: Die Sprache ist einerseits ein wesentliches Element für die Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft, andererseits ist sie immer auch mit der „Erfahrung der Enteignung“ verbunden, da sie nie in deine Verfügbarkeit aufgeht, sondern immer und notwendig das Moment der Alterität an bzw. in sich hat: „Die sogenannte ‚Mutter‘-Sprache ist bereits ‚Sprache des Anderen‘.“ (ebd., 68)

Sowohl der Demos als Souverän als auch seine institutionalisierten Instanzen müssen sich, wenn sie ihre eigene Demokratisierung ernst nehmen, auf das „experience of non-identity to self, as the underivable interpellation inasmuch as it comes from the other, from the trace of the other“ (Eat, 266) einlassen. Die Verabschiedung der Vorstellung einer kohärenten, in sich geschlossenen, in sich zentrierten und ruhenden Identität als „the absolute origin, pure will, identity to self, or presence to self“ (ebd., 265f.) bedeutet keineswegs die Verabschiedung des demokratischen Souveräns. Die prinzipielle Unabschließbarkeit einer demokratischen Ausverhandlung von Gesellschaft, die es in der Ausbildung eines demokratischen Habitus ebenso zu affirmieren gilt wie die Sensibilisierung für ihre eigenen aporetischen Strukturen zwischen dem Singulären und Allgemeinen, zwischen dem Gebot der Entscheidung und die Einsicht in die Unentscheidbarkeit ihrer Aporien, birgt sowohl eine Chance als auch eine Gefahr in sich. Sie kann eine alteritätsbezogene Gerechtigkeit, eine Ausweitung der Menschenrechte aus der Verantwortung und der Nicht-Indifferenz für die je singulären anderen dynamisieren, sie kann an der „Denaturalisierung der Gestalt des Bruders“ (PF, 219), der Konstitution politischer Subjektivität und Gesellschaft arbeiten, um sich für die spannungsbezogenen Formen der Gastfreundschaft und eine politische Subjektivierung der Anteillosen zu öffnen.

Die strukturelle Unabschließbarkeit der Demokratie und die demokratische Dynamik einer Selbstbefragung ihrer Macht-, Normen- und Gesellschaftsbezüge ohne endgültige Gewissheiten enthalten aber auch die Gefahr, eine Stoßrichtung gegen die Demokratie selbst zu entwickeln. Derrida spricht deshalb von einer der Demokratie strukturell immanenten, potenziellen „Autoimmunreaktion“ (S, 55), die innerhalb der demokratischen Ordnung mittels demokratischer Möglichkeiten gegen die Demokratie selbst gerichtet ist. Wenn die Demokratie die Abwesenheit letzter, endgültiger Grundlegungen und Gründungsversuche anerkennt und institutionell verankert, wenn das Scheitern eindeutiger, selbstgewisser semantischer Bestimmungen des demokratischen Begriffs, der Teil des konflikthaften Ausverhandelns von Gesellschaft ist (vgl. ebd., 60), dann muss die Demokratie mit ihrer Autoimmunität umgehen bzw. umzugehen lernen. Eine solche Autoimmunreaktion wird „suizidär“ (ebd., 55), wenn demokratiegefährdende, demokratiefeindliche Kräfte die Demokratie von innen mit ihren eigenen Mitteln auszuhöhlen versuchen. Bekanntlich kam der Nationalsozialismus 1933 im Zuge von Wahlen an die Macht und zerstörte nach der Ernennung Hitlers zum Reichskanzler am 30. Januar 1933 binnen weniger Wochen die

Demokratie der Weimarer Republik, löste den Parlamentarismus auf, beseitigte die Weimarer Verfassung und etablierte eine Diktatur. Derartige Autoimmunreaktionen innerhalb demokratischer Systeme müssen nicht in totalitäre Regime wie im Fall des nazistischen Terrorregimes münden, die die Pluralität und Ereignishaftigkeit (das „Anfangenkönnen“; Arendt 2003, 970) des gemeinsamen Handelns durch den Terror im Präparieren der vermeintlich naturgesetzlich determinierten Henker*innen und Opfer (vgl. ebd., 957) und durch die damit verbundene Ideologie eines Kontingenz aushebelnden „Wer A sagt, muss auch B sagen“ (vgl. ebd., 976) zu zerstören trachten. Totalitaristische Tendenzen versuchen immer, den sozialen Raum zu homogenisieren, die Teilungen der Gesellschaft, insbesondere jene der Sphären Macht, Recht und Wissen, zu verkleistern und den von Lefort benannten leeren Ort der Macht mit einem politischen Körper (Egokraten) zu besetzen, der die vollständige Identität mit sich selbst behauptet (vgl. Marchart 2015, 249-251). Da totalitäre Positionen die homogene Identität eines „Volkskörpers“ nur durch die konstitutive Festlegung feindlicher Elemente von außen und zumeist von vermeintlich parasitären Elementen im Inneren festzurren können, müssen sie entgegen ihrer Behauptung eines in sich geschlossenen sozialen Raums abermals von Teilungen ausgehen. Während ein demokratisches Dispositiv die Antagonismen und Brüche des Sozialen, die Alterität und Kontingenz sowie die elementare Heimsuchung einer „Nichtübereinstimmung“ (MG, 168) mit sich selbst affiziert und die Debatte über die vorübergehende Besetzung der Leerstellen der Macht in Richtung einer Ausweitung der Demokratie dynamisiert, begibt sich die totalitäre Teilung zwischen einem „Volks-Einen“ (Marchart 2015, 250) und seinem notwendigen Außen in eine Spirale von Hass und Gewalt. Auch autoritär-populistische Regime, die es im Folgekapitel näher zu bestimmen gilt, zielen auf eine Aushöhlung des demokratischen Dispositivs und lassen sich im Sog von Autoimmunisierungseffekten als demokratiegefährdend einordnen, ohne bereits zwangsläufig (idealtypische) totalitäre Systeme zu etablieren. Totalitären wie autoritären und demokratiegefährdenden Bewegungen kommen in der „panische(n) Angst“ (MG, 146) vor der Nicht-Identität des Identischen, vor den Brüchen und Rissen des Sozialen und der „Nicht-Gegenwärtigkeit mit sich“ (ebd., 168), von Derrida mitunter auch „Gespenst“ (ebd., 146) genannt, überein. Gleichzeitig bringt es die demokratische Freiheit mit sich, dass sich die „schlimmsten Feinde der demokratischen Freiheit (...) als die allergrößten Demokraten darstellen“ (S, 56) können, etwa wenn die demokratisch garantierte freie Meinungsäußerung, die Freiheit des

Widerspruchs als Vorwand für ein vermeintliches Recht auf Diffamierung, auf das Befeuern der „Hassleidenschaftsgemeinschaften“ (De Weck 2021, 190) in der Verachtung der abgewerteten anderen missbraucht wird.

Derrida nennt als Beispiel für eine Pervertierung des demokratischen Anspruchs auch den Kolonialismus (vgl. S, 56), der immer mit der „Entmenschlichung bestimmter Gruppen“ (El-Mafaalani 2021, 1) einherging und einhergeht. Gerade die Geschichte der Neuzeit ist durchzogen von einer „rassistische(n) Zeitrechnung“ (ebd., 26), beginnend mit dem rassistischen Wahn einer „Reinheit des Blutes“ im Zuge der Nationalisierung und Ethnisierung Spaniens und ihrer Vertreibung der jüdischen Bevölkerung (vgl. ebd., 27). Die Erfindung des Konzepts der „Rasse“ und damit die Etablierung eines grassierenden Rassismus, dem der Diskurs der Aufklärung mit seinem Rationalitätsbegriff keineswegs immer widersprach, sondern mit seiner klassifizierenden „Abstufung der Menschen in ‚Rassen‘“ seine „Entmenschlichung eines Großteils der Menschheit“ (ebd., 31) rechtfertigte, wird zu einer „fundamentale(n) Selbstwidersprüchlichkeit“ (Oppelt 2021, 95) zur Demokratie. Denn mit der Grenzziehung zwischen jener Menschheitsgruppe, die „als zur Vernunft und Demokratie fähig und berechtigt konstruiert“ wurden/werden, und jener anderen, die von dieser Fähigkeit und Berechtigung ausgeschlossen und damit „zur Ausbeutung und Sklaverei“ (ebd.,) bestimmt wurden/werden, untergräbt sich die Demokratie selbst. Nun sind Kolonialismus und Rassismus nicht einfach „bloße“ Randerscheinungen in der Geschichte der Demokratie, sondern sind „ins Herz der liberalen Demokratie eingeschrieben“ (ebd.), wie eine postkoloniale Dekonstruktion der Demokratiegeschichte aufweist. So wurden die Chiffren „Afrika“ und „Neger“ „in der gesamten Moderne“ als mögliche Instrumente für „die Fabrikation von Rassensubjekten“ (Mbembe 2014, 243) eingesetzt und die Welt in „Freund*innen und Feind*innen (Oppelt 2021, 95) unterteilt. Derridas Politik der Freundschaft ist der Versuch, eine solche Dichotomisierung, aber auch die Naturalisierung von Gemeinschaft und den unhinterfragten Ausschluss des/der anderen zu durchbrechen, ohne die Aufklärung zu verabschieden, sondern sie mit ihren eigenen An- und Widersprüchen zu konfrontieren und damit ihren demokratischen Impetus zu demokratisieren.

Die Einsicht in ihren notwendigen Umgang mit Autoimmunisierungseffekten bedeutet nicht, die Demokratie solle oder gar müsse sich achselzuckend der Gefahr einer suizidären

Selbstaufgabe ergeben. Sie verlangt in ihrer Kontingenzakzeptanz, in der Anerkennung des Nicht-Identischen, in ihrem Gerechtigkeitsanspruch als alteritätsethische Verantwortung, im Einfordern ihrer fortlaufenden Ausweitung im Namen der Subalternen, der Anteillosen nicht nur nach kontinuierlicher Bildung und Selbstbildung, sondern auch nach handelnder, praktischer, öffentlicher Fürsprache. Um Demokratie als eine „Form ,institutionalisierter Ungewissheit““ (Müller 2021, 95) und als institutionalisierte (Selbst-)Befragung und Aushandlung des aporetischen Spannungsfeldes von Universalität und Singularität, von Limitation und De-Limitation im Namen der (abgedrängten, ausgeschlossenen) anderen widerstandsfähig gegenüber Ausprägungen einer „selbstmörderische(n) Autoimmunreaktion“ (S, 55) zu machen, braucht es sowohl ein Demokratielernen als auch „intermediäre Institutionen“ (Müller 2021, 126) der Medien und der politischen Parteien, die sich einem Einsatz „in the name of ,democratising democracy““ (Marchart 2018, 205) und der Demokratisierung ihrer selbst verpflichten.

Medien als kritisches Instrument „eines politisch rasonierenden Publikums, als fourth Estate“, der den „Entwicklungsgrad der Öffentlichkeit“ (Habermas 1990, 126) indiziert, sind eine zentrale institutionelle Voraussetzung für die Artikulation und Strukturierung der Aushandlung und Konflikte in der Einrichtung des Sozialen. Medien sind nicht einfach Foren, in denen eine „von allen geteilte Perspektive des öffentlichen Vernunftgebrauchs“ (Habermas 1999, 84) hergestellt und kommunikative Rationalität durch die kollektive, konsensorientierte Verständigung unter der Selbstverpflichtung auf den zwanglosen Zwang des besseren Arguments (vgl. Habermas 1995, 28) öffentlich verortet wird, wie ein deliberatives Verständnis von Demokratie vorgibt. Medien lassen sich nicht bloß als Arenen und Filter verstehen, durch deren deliberativen Diskurs im Einlösen kritisierbarer Geltungsansprüche (vgl. ebd., 110) am Ende eine allgemein vernünftige Meinung feststehe (vgl. Oppelt 2021, 72). Abgesehen davon, dass Medien in ihrer Konstruktion gesellschaftlicher Bedeutungsbezüge, deren Wahrnehmungen und Deutungen nie nur an Bestimmungen von Rationalität gebunden sind, sondern auch Mythen produzieren und als Teil einer „Bewußtseinsindustrie“ (Gottschlich 1999, 245/246) in der Bewegung und Verfestigung normativer, diskursiver und emotionaler Dispositionen einer Gesellschaft dekonstruiert werden können: Für ein dekonstruktives Demokratieverständnis ist die Vorstellung eines universellen Diskurses bzw. dessen Bindung an universelle Geltungsansprüche Teil des Be- und Hinterfragens der Instituierung von Gesellschaft, ebenso

wie das konflikthafte Aushandeln, wer als sprachberechtigte und -fähige politische Subjekte, welche Art und Sprache in machtdurchwirkte Anerkennungsverhältnisse Eingang findet und wer/was davon ausgeschlossen wird. Weder die Akteur*innen und ihre politische Subjektivierung noch die Sprache, ihre Gegenstände, Probleme, Symbole und Bühne stehen von vornherein fest, sondern müssen im Hinterfragen der Aufteilung des Sicht- und Sagbaren angeeignet und performativ verschoben werden.

Die demokratiepolitische Aufgabe von Medien als intermediäre Institutionen einer Praxis der Instituierung und Befragung des Sozialen besteht vor allem darin, dem Pluralismus und der Dissensartikulation Raum und Zeit zu geben, den demokratischen Streit zu inszenieren, die Kontingenz, Kritisier- und Gestaltbarkeit sozialer, normativer Ordnungen zu vermitteln und hegemoniale Sedimentierungen der Auf- und Zuteilungen der Welt der politischen Befragung auszusetzen. Medien, die sich als Akteurinnen für die Demokratisierung demokratischer Gesellschaften verstehen, werden sowohl Versuchen einer Resignifizierung hegemonialer Äquivalenzketten als auch den Subalternen und Anteillosen eine Stimme und Sichtbarkeit geben. Und sie werden mit der Einräumung politischer Subjektivierung dem Anspruch eines kritischen Korrektivs gegen Einengungen und Verletzungen von Menschenrechten verpflichtet sein. In ihrer demokratischen Funktion sollen Medien vor allem den Möglichkeitssinn für den Widerspruch, „focused on the ever-changing effects of negativity“ (Marchart 2018, 217) und für das Nicht-Identische von Identitätskonstruktionen, den Möglichkeitssinn für emanzipatorische Potenziale der „Desidentifikation“ (Flügel-Martinsen 2017, 234) schärfen.

Es ist kein Zufall, dass autoritär-populistische Bewegungen Medien, die sich als Institutionen einer demokratischen Vergemeinschaftung von gesellschaftlichen Konstitutions- und Aushandlungsprozessen verstehen, zu Feindbildern erklären und verunglimpfen (vgl. De Weck 2021, 173). Teil der dargestellten Autoimmunisierungseffekte demokratischer Ordnungen und damit demokratiepolitisch „dysfunktional“ werden Möglichkeiten der medialen Kommunikation, wenn sie einerseits für „die Endlosschleife des Schmähens“ (ebd., 141) gegen konstruierte Feindbilder, etwa im Zuge der (RE-)Produktion von Stigmatisierungen gegen Geflüchtete und von damit zusammenhängenden Bedrohungsszenarien („Flüchtlingsströme“ usw.) und der Mobilisierung von Unsicherheiten (vgl. Dahlvik/Reinprecht 2019, 458), verwendet werden.

In der Demokratie gegen die demokratische Praxis gerichtet ist nicht nur die Instrumentalisierung medialer Diskurse für die Dämonisierung des/der anderen und das systematische Stiften von Verwirrung durch autoritär-populistische Akteur*innen, sondern auch die Tendenz zu Echokammern digitaler Medien, die „immer mehr vom immer Gleichen“ (Müller 2021, 158) an Deutungsmustern und Erzählungen anbieten, um daraus – ebenso wie mit der Maschinerie der Verunsicherung und Verunglimpfung – ein Geschäftsmodell zu lukrieren. Eine solche „Kolonisierung der Lebenswelt“ durch Algorithmen für die Berechnung von Verhaltensweisen und (vermeintlich) akkordierten Informationsangeboten schafft tendenziell politische Räume der bloßen Selbstbestätigung und Selbstbespiegelung, „einer sich selbst erfüllenden Prophezeiung“ (ebd., 159) und widerspricht der Demokratie als institutionalisierte Ungewissheit (ebd., 158).

Für eine Zurüstung gegen die Unterminierung der Demokratie in der Demokratie braucht es außerdem einen Parteienpluralismus, der sich bei aller strategischen Ausrichtung auf das Festigen bestimmter diskursiver und normativer Äquivalenzketten der Akzeptanz von Kontingenz, der Artikulation von Dissens und der Möglichkeit der Desidentifikation nicht verschließt. Die Bestimmung der jeweiligen Normen- und Anerkennungsordnung muss eine revidierbare, befragbare Grenzziehung bleiben, im Bewusstsein des aporetischen Spannungsfeldes politischen Handelns zwischen Singularität und Universalität, zwischen Limitation und De-Limitation. Politische Parteien, die sich anmaßen, eine Gemeinschaft im Ganzen und vollständig zu repräsentieren und dabei den Anteil der Anteillosen missachten und eine Selbstbefragung im Verantworten gegenüber anderen unterbinden, verfehlen bzw. unterwandern den Anspruch des Demokratischen. Parteien und Institutionen, die diesen Anspruch ernst nehmen, dürfen der Verlockung einer Selbstabschließung nicht erliegen und müssen sich von den Ansprüchen anderer (als Alterität im Plural) heimsuchen und infrage stellen lassen (vgl. Sp, 221 und 224).

Demokratische Parteien und Medien als institutionalisierte „kritische Infrastruktur“ (Müller 2021, 119) der Demokratie sind in ihrer Strukturierung und Inszenierung politischer Aushandlungen des Sozialen ebenso wie die Zivilgesellschaft auf ein Demokratielernen angewiesen, das die herausgearbeiteten dekonstruktiven und alteritätsethischen Ansprüche an die demokratische Praxis als seinen Möglichkeitssinn begreift. Vor einem Plädoyer für ein

solches Demokratielernen sollen noch das Demokratiegefährdende des Populismus und Rassismus umrissen werden.

7 Postdemokratie, Populismus, Rassismus

7.1 Postdemokratie

Die Befähigung zu einer politischen Subjektivierung und zu einer widerständigen Performativität gegen Herrschaftsformen, deren Unterordnungs- und Ausschlussmechanismen sich einem alteritätsbezogenen Verantworten verschließen, gehören notwendig zusammen. Die Demokratie ist nicht einfach ein positivierbarer, selbstpräsenter Zustand, sondern bleibt als die Konstitution politischer Subjektivität in der Heimsuchung durch die anderen, als fortschreitende Infragestellung gesellschaftlicher Ordnungen „à venir“ (MG, 96), im Kommen. Derridas berühmte Bestimmung der Demokratie bezieht sich nicht, wie bereits dargelegt, auf ein künftiges Ideal oder eine regulative Idee. Gemeint ist vielmehr die teleopoietische Struktur ihrer Unabschließbarkeit einer Selbstbefragung ihrer eigenen Anerkennungs- und Normenordnungen im Namen eines „unendlichen Respekt(s)“ sowohl „vor der Singularität und vor der unendlichen Alterität des anderen“ als auch „vor der zählbaren, kalkulierbaren und subjektalen Gleichheit zwischen den anonymen Singularitäten“ (ebd.).

Was die *démocratie à venir* in ihrer Ereignishaftigkeit, die gerade in ihrer Unabschließbarkeit ein Antworten auf die Forderungen einer alteritätsethischen Gerechtigkeit *hier und jetzt* verlangt (vgl. ebd., 51), untergräbt, ist die Verschmelzung zwischen dem „Triumphgesang des liberalen Kapitalismus“ und seiner vermeintlich „vorherbestimmten Allianz mit der Demokratie“ (MG, 100). Diese von Fukuyama behauptete Zusammengehörigkeit entlarvt Derrida als „Naturalismus und Teleologismus“ (ebd., 98), was zur Entpolitisierung und zu Enthistorisierung der Gesellschaft, zur Verdeckung der Ereignisdimension des politischen Handelns führt. Was Derrida einen „Taschenspielertrick zwischen Geschichte und Natur“ (ebd., 102) nennt, indem mit Fukuyamas These vom Ende der Geschichte im Sog des Zusammenbruchs der realsozialistischen Staaten ein „überhistorische(s) und natürliche(s) Ideal“ (ebd.), nämlich der „Zugang zum Gelobten Land der ökonomischen und politischen Liberalismen“ (ebd.) eingeführt wird, wird später von Crouch „Postdemokratie“ (vgl. Crouch 2017, 30) genannt. Gemeint ist vor allem eine zunehmende Kolonisierung des Politischen

durch eine kapitalistische Logik, die (Selbst-)Aufgabe und Subordination des politischen Handelns unter die vermeintlichen Naturgesetze des Marktes.

In der Postdemokratie verkomme das demokratische System zu einer scheinhaften Attrappe, da die tatsächlich relevanten Entscheidungen nicht durch demokratische Prozesse und Praxen ermittelt werden, sondern durch opake, camouflierte Einflussnahmen multinationaler Konzerne, ökonomisch hegemoniale Unternehmen und deren Lobbyismus (vgl. Oppelt 2021, 136). Die Kolonisierung der politischen Handlungsfähigkeit durch neoliberale Strukturen und zunehmend deregulierte Marktimperative bewirkt demnach eine Aushöhlung der demokratischen Streitkultur in Grundfragen der politischen Subjektkonstitution, der Einrichtung der gesellschaftlichen Ordnung, der Sichtbarkeits- und Anerkennungsregime zugunsten einer weitgehenden Konsensorientierung (vgl. Ritzi 2016, 351).

Damit wird aber die Konstitution des Demos, die sich schließlich in der je zu aktualisierenden und fortzuschreibenden Praxis der Befragung und Aushandlung des Sozialen, der Auf- und Zuteilungen in der Gesellschaft allererst bildet und sich im kritisch-emanzipatorischen Rückfragen nach den Teilen und Anteilen einer solchen Subjekt- und Gesellschaftskonstitution zu bewähren hat, ausgehöhlt, ohne die Einheit des Ethnos anzutasten. Die mangelnde Fähigkeit oder Bereitschaft, Aporien und Konfliktlinien auszutragen, performative Widersprüche gegenüber hegemonialen Zuteilungen und Sedimentierungen sozialer, normativer Ordnungen zu entwickeln, zeigt sich unter anderem an der Konfliktauslagerung von der politischen Aushandlung auf die juristische Ebene, sodass sich in der Postdemokratie neben einer Bürokratisierung und Ökonomisierung auch eine Verrechtlichung von Konflikten bemerkbar macht. Gleichzeitig nährt die Medialisierung der Diskurse das Phantasma einer vollständigen und restlosen Sag- und Sichtbarkeit, wodurch die Inszenierung von Äquivalenz – etwa in medialen Debatten mit Entscheidungsträger*innen – Antagonismen außerhalb der inszenierten und abgesteckten Diskursarena ebenso zugeschminkt werden wie die Verhinderung der Sprechmacht bzw. -mächtigkeit der Subalternen (vgl. Marchart 2015, 253). Aus Sicht eines dekonstruktiven Demokratieverständnisses sind freilich nicht die Publizität und Inszenierung medial ausgetragener Konflikte problematisch, sondern das tendenzielle Zunähen gesellschaftlicher Teilungen, Brüche und Antagonismen sowie die tendenzielle Illusion einer bereits vollständig

verwirklichten Demokratie. Problematisch werden postdemokratisch mediale Konstruktionen gesellschaftlicher Deutungsmuster, wenn die Illusion von Meinungsbildungen gleichsam ohne Rest, von sozialen, normativen, diskursiven Ordnungen ohne Gestalt- und Revierbarkeit, von einem etwa durch die Demoskopie vermeintlich berechenbaren, mit sich selbst identischen Demos. Nicht das Konzept der Meinungsumfrage „an sich“ ist problematisch, sondern die Illusion von fixierten, vorab gegebenen Artikulations- und Konfliktlinien als das Ergebnis einer Demoskopie, die das Aushandeln des Sozialen mit seinen Macht- und Ausschlussmechanismen in Parameter der Berechnung und Antizipation zu operationalisieren trachtet (vgl. Ritzi 2016, 353/354). Problematisch sind nicht Expert*innenmeinungen selbst, sondern die Unterminierung der Kontingenz- und Konfliktstruktur aller performativen Praxen durch deren Programmierung mit technokratisch bzw. expertokratisch determinierten Positionen.

All diese „postdemokratischen“ Phänomene zeitigt eine Entpolitisierung des Sozialen und damit eine Schwächung der demokratischen Praxis eines Erstreitens pluraler Gesellschaftsordnungen im ausdrücklichen Anerkennen ihrer Kontingenz und der Nicht-Übereinstimmung, der Nicht-Identität mit sich selbst. Derrida würde der kritischen Aufdeckung dieser Gefahrenmomente durch „postdemokratische“ Tendenzen zwar zustimmen, aber – ebenso wie Lefort und andere – die Verlockung einer Homogenisierung, Determinierung, Programmierung, Ökonomisierung politischer Prozesse, einer Verkleisterung gesellschaftlicher Brüche und Aporien auch in der Zumutung der *différance*, des Simulakrums, der Abwesenheit endgültiger (Be-)Deutungsfundamente, aber auch ganz wesentlich der Heimsuchung durch die Alterität sehen. Es sind in rezenten demokratischen Systemen vor allem populistische Bewegungen, die die damit verbundenen Unsicherheiten zunehmend für die eigenen hegemonialen Interessen zu instrumentalisieren versuchen und eine tendenziell demokratiegefährdende Wirkung entfalten.

7.2 Populismus

Um dem Begriff des Populismus Konturen zu verleihen, bedarf es eines profunden theoretischen Verständnisses der Demokratie, deren begriffliche Bestimmungen immer Teil des politischen Aushandelns und Streits über die Einrichtung sozialer Verhältnisse und nicht substantialistisch fixierbar sind. Die tendenziell demokratiegefährdende, Demokratie unterminierende Ausrichtung populistischer Bewegungen und Akteur*innen, deren Verweis auf die Repräsentation des vermeintlich „Popularen“ gerade keine Rechtfertigung für einen

demokratischen Anspruch zu leisten vermag, lässt sich nur herausarbeiten, wenn der Demos des Demokratischen und die „Subjektivierung der Politik“ (Rancière 2002, 86) selbst zum Adressaten – und Akteur – der Befragung wird und damit bereit ist, sich selbst ins Wort zu fallen.

Müller zufolge lassen sich populistische Dispositionen durch deren antipluralistischen, antielitären „*moralisch-politische(n) Alleinvertretungsanspruch*“ (Müller 2017, 42) gegenüber dem Konstrukt eines essentialisierten, „wahren“ Volkes unter Leugnung der gesellschaftlichen Heterogenität und Kontingenz kennzeichnen. Als populistische Akteur*innen vertreten sie und nur sie das eigentliche, wahre, mit a priori eindeutigen und apodiktischen Grenzziehungen und Zugehörigkeiten ausgestattete Volk (vgl. ebd., 21f.). Das homogenisierte und essentialisierte „Volk“, das in restloser Identität mit sich selbst und mit seinen populistischen Sprachrohren als seine einzig legitime Repräsentation inszeniert wird, muss von den „anderen“ in ihrer Feindbildrolle abgegrenzt werden. Das Außerhalb des „wahren Volkes“ manifestiert sich zumeist in einer vertikalen Grenzziehung gegen das Konstrukt des Fremden als vermeintliche Bedrohungsinstanz der „Vergesellschaftung selbst“ (Bauman 1995, 75) sowie ihrer Normenordnung und in einer horizontalen Grenzziehung gegen das Konstrukt des „Elitären“, das mit den Stigmata des Unmoralischen, Parasitären, Korrupten oder Verräterischen gegenüber den „Volksinteressen“ verunglimpft wird. Pejorative, schmähende bis dämonisierende Attribuierungen vor allem von gesellschaftlichen Feldern wie Wissenschaft, Kunst, Journalismus oder Justiz, aber auch der „Berufspolitik“ sind Zielschreiben dieser „antielitären“ Ausrichtung, die sich als Artikulation des wahren Volkswillens präsentiert und damit jede andere Repräsentationsform als illegitim diskreditiert (vgl. Müller 2017, 44).

In dieser bipolaren Welt- und Gesellschaftsteilung muss das ausgeschlossene andere, ob als die „Fremden“ (Migrant*innen usw.) oder die elitären „Volksverräter*innen“, nicht nur als „konstante Bedrohung für die Ordnung der Welt“ (Bauman 1995, 81) und die normative egologische Überhöhung des Selbst karikiert werden, sondern dient immer auch als konstante Ermöglichungsbedingung für die Konstruktion einer vollständigen Identität mit sich „selbst“. Eine derartige Identitätskonstruktion immobilisiert sowohl die Bestimmung des Selbst als auch der anderen (vgl. ebd., 91) und stilisiert die Eigenzuschreibung als gezielte Immunisierung und Abschottung gegenüber einer Verantwortung für An- und Zusprüche

anderer. Die Befeuerung bipolarer Spaltungen dient nicht der Austragung von Konflikten und gesellschaftlichen Aporien, die als Teil der eigenen politischen Subjektivierung erkannt werden, sondern dem Phantasma einer Selbstbehauptung ohne Ambivalenz, in der die Angst vor dem Nicht-Identischen und vor der Heimsuchung durch die Singularität anderer zum Motor egologischer Machtausgriffe wird (vgl. Sp, 189f.).

Als charakteristische Strategien der populistischen Machtausdehnung und Herrschaftspraktiken nennt Müller erstens Maßnahmen zur „Vereinnahmung des gesamten Staates“ (Müller 2017, 70) durch die Besetzung politischer und gesellschaftlicher Bereiche, insbesondere der staatlichen Verwaltung, mit „Partei- und Gefolgsleute(n)“ (ebd.), was in der populistischen Logik durch den Alleinvertretungsanspruch des „Volkes“ legitimiert wird. Zweitens setzen populistische Machtstrategien auf eine „Loyalitätsbeschaffung durch Massenklientelismus“ (ebd.), sodass politische Zustimmung mit Privilegierungen erkaufte werden. Eine solche Strategie soll dazu führen, dass auch der gezielte Abbau demokratischer Errungenschaften, von Kritik- und Kontrollinstanzen, von zivilgesellschaftlichen Einrichtungen, von einem organisierten performativen Widerstand gegenüber Macht- und Unterdrückungsmechanismen in Kauf genommen wird, wenn ein materieller, ökonomischer Eigennutzen mit einer solchen Akzeptanz verbunden ist (vgl. Müller 2021, 53). Und drittens werden Formen der Opposition, der Kritik und des Widerspruchs diskreditiert, einschließlich verunglimpfender bis unterdrückender Maßnahmen gegen die Zivilgesellschaft und gegen kritische Medien. Eine mangelnde Zustimmung und Wahlniederlagen, die mit der zentralen populistischen Ideologie eines normativen Alleinvertretungsanspruchs des „eigentlichen Volkes“ nicht vereinbar sind, lassen sich mit dem Konstrukt einer schweigenden (oder zum Schweigen gebrachten) Mehrheit „erklären“, aber auch mit der gezielten Diskreditierung der Institutionen und Spielregeln der politischen Willensbildungsprozesse und Wahlentscheidungen torpedieren.

Die populistische Konstruktion des „Volkes“ unterwandert vor allem ein demokratisches Verständnis des Demos, der sich nie als restlose Gesamtheit und Identität mit sich selbst fassen oder darstellen lässt. Der Populismus negiert nicht nur die Pluralität und die demokratisch gebotene Akzeptanz der Kontingenz im laufenden Konstitutionsprozess sozialer und normativer Ordnungen, sondern auch die geforderte Offenheit, sich selbst, die je eigenen Bestimmungen und Grenzziehungen infrage zu stellen und sich von den

Ansprüchen anderer affizieren zu lassen. Der Populismus leugnet sowohl die Desidentifikation als Teil der (kollektiven wie individuellen) Subjektkonstitution als auch deren Alteritätsstruktur und alteritätsgebundene Verantwortung. Darüber hinaus leugnet der Populismus die Ereignishaftigkeit und Ergebnisoffenheit des (politischen) Handelns, etwa durch die populistische Vorgabe des vermeintlich wahren Volkswillens, den die Bürger*innen abzunicken hätten, wie bei Verzerrungen direktdemokratischer Willensbildungen zu Formaten der Bestätigung einer hegemonialen Top-down-Vorgabe (vgl. Müller 2017, 45f.; Müller 2021, 37f.).

Die Konfliktstrategien des Populismus sind tendenziell demokratiegefährdend, weil Dissensartikulation und Nicht-Übereinstimmung innerhalb der Konstruktion homogener Gruppen als illegitim gewertet werden und die populistische Polarisierung der Aufspaltung in bipolar entgegengesetzte, vermeintlich mit sich selbst identische, oftmals ethnizistisch und rassistisch definierte Gruppen dient. Statt Macht- und Herrschaftsverhältnisse als grundsätzlich hinterfragbar, als offen für Kritik und Revisionen zu verstehen, stilisiert sich die populistische Herrschaft als einzig wahre Antwort auf die Frage nach der Repräsentation des „Volkes“. Statt Macht- und Herrschaftsverhältnisse für die Beunruhigung und Heimsuchung durch die An- und Zusprüche anderer, der Subalternen und Anteillosen zu öffnen, werden in einer populistischen Gesellschaftsteilung bestimmte Menschengruppen aus dem Demos und der demokratischen Gleichheit ausgeschlossen und die demokratische Verantwortung für das Aushandeln der Aporie von Singularitätssensibilität und Universalisierung der Anerkennung anderer aushöhlt. Ausschlüsse, die alle machtförmigen Anerkennungs- und Normenordnungen zeitigen, werden gegen ihre Hinterfragung – im Namen der ausgeschlossenen anderen – immunisiert und naturalisiert, die demokratische Vervielfältigung des Sag- und Sichtbaren wird zurückgedrängt (vgl. Müller 2017, 85).

Einen anderen, stark formalisierten Populismusbegriff verwendet Laclau, indem er eine „populistische“ Praxis in der Bündelung von Ansprüchen zu einer Äquivalenzkette sieht, die im Namen des „Demos“ als Antagonismus gegen vorherrschende Machtstrukturen gesetzt werden (vgl. Laclau 2005, 74f.). Der Demos wird auf diese Weise zum leeren Signifikanten im Erstreiten von Hegemonie und in der antagonistischen Abgrenzung „populärer“ Forderungen von etablierten Machtinstanzen (vgl. Agridopoulos/Kim 2019, 594). Damit wird der Populismusbegriff jedoch zu einer inhaltlichen Leerformel, die alle Formen politischer

Kämpfe des „Volkes“ im Herausbilden von Äquivalenzketten gesellschaftlicher Ansprüche umfasst, die für ihre Repräsentation mit einem leeren Signifikanten (z.B. „Gerechtigkeit!“) ausgestattet und als Antagonismus zu einer bestehenden Machtordnung verstanden werden.

Mouffe plädiert für einen linken „Populismus“, der sich von der (liberalen, deliberativen) Annahme eines „universellen rationalen Konsens(es)“ (Mouffe 2015, 37) und der Konzeption einer Gesellschaft, „die den Traum perfekter Harmonie in den sozialen Verhältnissen realisiert haben wird“ (ebd.), abgrenzt und stattdessen für einen „agonistischen Pluralismus“ (ebd., 102) eintritt. Ein solcher setzt das Politische mit der unhintergehbaren „Dimension des Antagonismus“ (ebd.) gleich, versucht jedoch den immer potenziell schwelenden Antagonismus durch die „Domestizierung von Feindschaft“ (ebd., 103) zu entschärfen und im Rahmen einer demokratischen Politik aus dem „Feind“ (der Feindin) einen „Gegner“ (die Gegnerin) zu machen, das heißt jemanden, „dessen Ideen wir bekämpfen, dessen Recht, jene Ideen zu verteidigen, wir aber nicht in Zweifel ziehen.“ (ebd.) Der agonistische Pluralismus akzeptiert nicht nur Macht und Konflikt als konstitutiv für das Soziale, sondern auch „die wesentliche Rolle, die Leidenschaften und Affekte für die Sicherung der Loyalität gegenüber demokratischen Werten spielen.“ (ebd., 98) Der demokratische Streit in der „Transformation von *Antagonismus* in *Agonismus*“ (ebd., 104) anerkennt mit der Mobilisierung von Leidenschaften für „konkurrierende Formen aktivbürgerschaftlicher Identifikation“ (ebd., 105) die Normen der Freiheit und Gleichheit als demokratische Prinzipien an. Der so verstandene „Populismus“ soll demnach die Gegnerschaft nicht zwischen einem ethnizistisch und naturalistisch verstandenen „wahren Volk“ und den „anderen“ (Fremden, Eliten), sondern des „Volkes“ zu einer neoliberalen Hegemonie, etwa im Kampf um ein bedingungsloses Grundeinkommen (vgl. ebd., 123), mobilisieren.

Als problematisch an Mouffes agonistischem Pluralismus erscheinen jedoch neben dessen tendenziellem „Konfliktessentialismus“ (Flügel-Martinsen 2017, 243) ein inhärentes Normativitätsdefizit, das mit dieser Arbeit durch eine alteritätsethische Orientierung zu beheben versucht wird, und das ungeklärte Umschlagmoment, das neben dem Wann auch das (motivationale) Wie der Transformation von der Feindschaft zur Gegnerschaft angibt. Was weder Mouffe noch Laclau mit dem Populismusbegriff in den Blick nehmen, sind die Pervertierung und Unterwandung der Demokratie durch den Populismus, wie er sich mit

seiner essentialistischen und ethnizistischen Konzeption des „Volkes“ zumeist zeigt. Damit werden aber Gefahrenmomente für eine demokratische Subjektkonstitution, Gesellschaftsordnung und Herrschaftsform außer Acht gelassen, die gerade das Demokratielernen zu berücksichtigen hat.

7.3 Rassismus

Rassistische Praktiken und Dispositive sind keine Rand- und Begleiterscheinung demokratischer Subjektkonstitutionen und Gesellschaftsordnungen, sondern gefährden in ihrer strukturellen Verwobenheit mit der politischen und sozialen Praxis in Demokratien diese selbst. Insbesondere ein dekonstruktives Demokratieverständnis verdeutlicht die Notwendigkeit einer rassismuskritischen Befragung und Selbstbefragung sozialer Verhältnisse in dem Bewusstsein, „die Offenheit für das ‚Komm‘ einer bestimmten Demokratie zu eröffnen und offenzuhalten, die nicht länger ein Hohn auf jene Freundschaft wäre, die wir jenseits des homo-fraternalistischen und phallozentrischen [und ethnizistisch-rassistischen; JN] Schemas zu denken versucht haben“ (PF, 409). Rassismuskritik, die sich der umgreifenden Wirksamkeit und Sedimentierung des Rassismus in sozialen Praktiken bewusst ist, muss ein elementarer Bestandteil des Demokratielernens sein, da einerseits Rassismuskritik eine ausdrückliche demokratiepolitische Subjektivierung zur Voraussetzung hat und andererseits die Demokratisierung der demokratischen Ordnung, die Verantwortung für eine *démocratie à venir* hier und nun in der Verantwortung für die anderen die Selbstbefragung rassistischer Konturen der eigenen Anerkennungs- und (Ver-)Teilungsregime verlangt.

„Die Selbstverständlichkeiten der Gesellschaft sind rassistisch geprägt, denn fast alles, was die moderne Weltgesellschaft ausmacht, entstand in der Hochphase der Rassismus: Aufklärung, Wissenschaft, Globalisierung, Kapitalismus, Nationalstaaten und ihre Staatsbürgerschaften.“ (El-Mafaalani 2021, 8)

Rassismus, der die Tendenz zur „Selbstverschleierung“ (Bergmann/Kimmich/Lavorano 2016, 74) hat, manifestiert sich sowohl auf einer prozessualen als auch auf einer strukturellen und institutionellen Ebene im sozialen Raum. In jedem Fall lässt sich Rassismus als eine Herrschaft legitimierende Ideologie (vgl. El-Maffalani 2021, 14), die als Klassifizierungssystem eine homogenisierte und naturalisierte bzw. essentialisierte Wirkkonstruktion von einer Konstruktion anderer bzw. Fremder abgrenzt und dabei mit dem „Othering“ (ebd., 60) eine Abwertung und Ausgrenzung der anderen verbindet. Als Ideologie

ist der Rassismus in seinen, Varianten der Naturalisierung vertretenden Signifikationen immer mit Machtstrategien verbunden (vgl. Hall 2016, 173), als Klassifizierungssystem ist der Rassismus immer mit der Entindividualisierung (vgl. El-Maffalani 2021, 58), mit dem Durchstreichen und Auslöschen der Singularität des/der je anderen in ihrer/seiner Einzigkeit verknüpft. Aus einer alteritätsethischen Perspektive lässt sich Rassismus immer auch als Leugnung und Pervertierung der Alteritätsstruktur als Konstitutionsmoment der Subjektivität begreifen, wonach sich das Subjekt allererst im Antworten auf die An- und Zusprüche der anderen konstituiert und in seiner Responsivität zur Verantwortung für den/die anderen aufgerufen ist (vgl. EuU, 63). Im Rassismus wird der „Andere-im-Selben“ (JS, 69) verdrängt und durchgestrichen, die „Nicht-In-Differenz“ (VF, 107) für das Antlitz des anderen wird zum Othering, dessen Abwertung über ein breites Spektrum „von einer (charmant daherkommenden) Exotisierung bis hin zu einer Dämonisierung“ (el-Maffalani 2021, 60) verfügt. Mit der naturalisierten und essentialisierten Segregation der kategorisierten und hierarchisierten Gruppen verdinglicht das Othering die Singularität der anderen und legitimiert dadurch deren Ausschluss aus Anerkennungsordnungen, die Ausgrenzung von materiellen Ressourcen, von sozialen und diskursiven Handlungsmöglichkeiten. Die rassistisch begründeten Ausschlüsse zielen somit nicht nur auf Bereiche wie den Zugang zu Bildungs-, Arbeits-, Wohnungsmöglichkeiten oder Gesundheitseinrichtungen, sondern auch auf die Verweigerung des Sicht- und Sagbaren, des Schützens- und Betrauenswürdigen, bis hin zum „Absprechen der Existenzberechtigung“ (ebd., 61) und der Rechtfertigung von physischer Gewalt.

Die strukturelle Verwobenheit des Rassismus im Sozialen zeigt sich in dessen umfassender Entfaltung in den normativen, diskursiven und performativen Ordnungen, in den sozioökonomischen Verhältnissen, und zwar unabhängig von intentionalen Vollzügen (vgl. ebd., 40). Von Straßenbezeichnungen über Schulbücher bis zu rassistisch, ethnizistisch legitimierten Herrschafts-, Unterordnungs- und Unterdrückungsverhältnissen in der Sprache lassen sich rassistische Strukturen ausmachen, die zu einem allgemein geteilten epistemischen und diskursiven Rahmen werden und sich über verfestigte Wahrnehmungs-, Deutungs- und Denkschemata in die „Doxa“ der „selbstverständlichen und unhinterfragbaren Vorstellungen, Verständnisse und Verhältnisse“ (ebd., 53) einnisten. Eine solche Doxa ist tatsächlich „toxisch“ (ebd.) für die demokratische Ordnung, und genau

deshalb muss sie fortlaufend dekonstruiert und in ihren Grenzziehungen im Namen und Selbst-Ermächtigen der inferiorisierten und ausgeschlossenen anderen hinterfragt werden.

Diese Mechanismen der Klassifizierung, Unterordnung, Abwertung und Ausgrenzung sichtbar zu machen und aufzubrechen, aber auch und vor allem eine performative emanzipatorische Widerstandsfähigkeit und eine Handlungsmächtigkeit, die sich der Beunruhigung und Heimsuchung durch sowie der Verantwortung für die Ansprüche anderer offenhält, zu stärken, ist die zentrale Aufgabe des Demokratielernens.

8 Impulse für ein dekonstruktives, alteritätsethisches Demokratielernen

8.1 Demokratie als Modus der Selbst-Befragung

Bevor in diesem Abschnitt auf einige exemplarische Aspekte, die ein dekonstruktives Verständnis des Demokratielernens kennzeichnen können, eingegangen werden soll, muss zunächst die Rolle von Erklär- und Interpretationsangeboten über die politische, demokratische Einrichtung von Gesellschaft selbst verdeutlicht werden. Ein dekonstruktives Demokratielernen kann und will kein fertiges, in sich geschlossenes, substanzielles Theoriegebäude präsentieren, das Lernenden einen ein-deutigen, schematisierten und positivierbaren Kriterienkatalog für demokratische Prozesse und Strukturen im Handeln und Entscheiden, im Instituieren des Sozialen verspricht. Der Grund für diese Absage liegt nicht in einem Theoriedefizit der Dekonstruktion, sondern umgekehrt einerseits in dem Bestreben, die Grundlegungen und Begründungsversuche von Demokratiemodellen gleichsam „an den Wurzeln“ freizulegen, sie genealogisch-anamnetisch zu befragen und zugleich im Aufzeigen ihrer Brüche, möglichen Widersprüche und Paradoxien zu hinterfragen (vgl. Flügel-Martinsen 2017, 147). Andererseits ist sich die Dekonstruktion bewusst, dass nicht nur sie selbst nur *in actu*, und zwar in einem Modus der kritischen Befragung, des revisionsbereiten, responsiven Offenhaltens der je eigenen Unabschließbarkeit entwickelt werden kann, sondern dass diese Dimension der Unabschließbarkeit, Offenheit und Ereignishaftigkeit vor allem auf die Demokratie selbst zutrifft.

Der bereits mehrfach skizzierte Zusammenhang zwischen Demokratie, Dekonstruktion und einer alteritätsethisches, responsiv im Ver-Antworten auf die Ansprüche anderer verstandenen Gerechtigkeit verdeutlicht ein Bedingungsverhältnis, das nicht einer vermeintlichen Hybris der Vertreter*innen von Spielarten der Dekonstruktion, sondern der (in Kap. 2 ausgeführten)

Struktur des Politischen geschuldet ist. Die Dekonstruktion als Vollzug der Infragestellung von (essentialistischen, naturalistischen, ethnozentrischen, phallogozentrischen, rassistischen usw.) Letztbegründungsversuchen der Gesellschaft, des Selbst, der (vermeintlich) demokratischen Normen- und Anerkennungsverhältnisse erinnert die Demokratie als Modus der kritischen Befragung, als Projekt des Selbst-Regierens unter der Prämisse der Selbst-Befragung im Namen der ausgeschlossenen, subalternen anderen an die für sie notwendige Dynamik. Umgekehrt setzt eine dekonstruktive Praxis eine demokratische Ordnung voraus, die wiederum nicht im Modus einer selbstpräsenten Abgeschlossenheit, sondern als ereignisbezogene Selbst-Befragung in der Dekonstruktion ihrer eigenen (normativen, diskursiven, sozialen) Grenzziehungen und Anerkennungsverhältnisse, im Offenhalten ihrer nicht auflösbaren Aporien der Limitation und Ent-Grenzung, der Universalisierbarkeit und Singularitätssensibilität ihrer Bestimmungen auf den Weg kommt (vgl. u.a. PF, 156; Wolf 2019, 320; Flatscher 2015, 213). Das Politische ist dieses Aushandeln des Aporetischen im Einrichten der Gesellschaft, im Streit um die Auf-Teilung der sag- und sichtbaren Welt und vor allem im „Durcheinanderwirbeln“ (Flügel-Martinsen 2017, 231) bestehender Macht- und Herrschaftsordnungen unter Anerkennung des Entzugs endgültiger Grundlegungsversuche und damit unter Anerkennung der Kontingenz und des hegemonialen Konfliktcharakters des Sozialen.

Die Zurückweisung des Dekonstruktivismus als ein Denken, das „nur in einem eingeschränkten Sinne“ als „politische“ Theorie zu kategorisieren sei, mit der Begründung, einem solchen Zugang fehle der Entwurf (und somit das *Konstruktive*) einer „Ordnungsvorstellung für eine Gesellschaft“ (Becker/Schmidt/Zintl 2021, 23), ist angesichts der hier vorgestellten Argumentation nicht haltbar. Denn erstens wäre es kontraproduktiv für eine Theorie mit kritischem Anspruch, sie von vornherein auf das Postulat der Konstruktivität verpflichten zu wollen. Das würde ihrem kritischen Potenzial den Stachel ziehen, der die von der hegemonialen gesellschaftlichen Ordnung festgelegten Spielregeln ihrer Kritisierbarkeit nicht mehr widerständig zu hinterfragen in der Lage wäre (vgl. Flügel-Martinsen 2019, 461/462). Eine apriorische Verpflichtung auf den Entwurf einer „positiven“ Gesellschaftsordnung würde einer kritischen Theorie die Dynamik ihres performativen, emanzipatorischen Widerspruchs gegenüber Herrschaftspraktiken und der hegemonialen Aufteilung des Sicht- und Sagbaren, der Anerkennungsverhältnisse und Auf-Teilung der Handlungswelt und der institutionellen Ordnung nehmen. Und zweitens leistet das hier stark

gemachte alteritätsethische, responsive Denken des Politischen gerade den Entwurf einer (proto-)normativen Verantwortungsordnung, die das Aushandeln der in sich pluralen, kontingenten, aporetischen und konfliktträchtigen Verantwortungsentwürfe auf die Selbst-Befragung und die Öffnung bzw. Sensibilität und Empfänglichkeit (Suszeptibilität) für die ausgeschlossenen und subalternen anderen verpflichtet. In deren Namen ist die Dekonstruktion immer politisch, auch wenn die politische Praxis keineswegs immer dekonstruktiv ist.

Die Demokratie setzt voraus, dass die faktischen Antwort- und Verantwortungsordnungen, die faktischen Anerkennungsverhältnisse ausdrücklich infrage gestellt werden und offen dafür sind bzw. bleiben, sich im Namen der anderen ins Wort fallen zu lassen. Das Demokratielernen wird damit vor allem die emanzipatorische Performativität der politischen Subjektivierungsformen *und* ihren Alteritätscharakter stärken müssen.

8.2 Demokratie als Lebens-, Gesellschafts- und Herrschaftsform

8.2.1 Lebensform

Die Frage nach der Konstitution und Performanz des (individuellen wie kollektiven) Subjekts sowie nach seiner politischen Handlungsfähigkeit und damit nach seiner Möglichkeit des performativen emanzipatorischen Widerspruchs wurde bereits als ein zentraler Topos im demokratischen Selbstbildungsprozess ausgewiesen (vgl. Kapitel 4). Gleichzeitig wurde die Subjektivität des Subjekts nicht als eine vorausliegende, kapselhafte Bezugsmitte des Weltzugangs, sondern als ein je schon einem Anspruchsgeschehen ausgesetzter und heimgesuchter Knotenpunkt des Ver-Antwortens gegenüber einer Alterität im Plural vorgestellt. Das heißt, eine demokratische Ordnung muss ihre Selbstbezüge immer an die Alteritätsbezüge rückbinden und die Konstitution ihrer Gemeinschaft *als* demokratisches Subjekt gerade *in* der Empfänglichkeit und Suszeptibilität für die Ansprüche anderer begreifen.

Himmelfmann und der von ihm geprägten Dreiteilung der Demokratie als Lebens-, Gesellschafts- und Herrschaftsform zufolge muss das Demokratielernen die etatistische Verengung der politischen Bildung überwinden (vgl. Himmelfmann 2016, 23 und 35) und im Verzahnen von Prinzipien der Selbstbestimmung und Verantwortung (vgl. ebd., 45) mit der Demokratie als Lebensform beginnen. Die Selbstbildung einer demokratischen Lebensform bzw. von Demokratie als Lebensform, die nie losgelöst von Gesellschafts- und

Herrschaftsfragen betrachtet werden darf, setzt im Ausgang von der Erfahrungsdimension des Selbst (vgl. ebd., 77) mit dem Einüben eines verantwortungsvollen, mündigen, zugleich kritikfähigen und keineswegs harmonistischen (vgl. ebd., 68) Handelns ein. Dazu zählen „Tugenden“ (ebd., 87) wie etwa Diskursbereitschaft und Gewaltverzicht, Konfliktfähigkeit und Kompromissbereitschaft, die Fähigkeit bzw. Bereitschaft zu Perspektivenwechsel, zur Anerkennung demokratischer Spielregeln wie Mehrheitsentscheidungen und dem Schutz von Minderheiten. Ein solches Einüben basiert nicht auf der Belehrung präskriptiver Prinzipien, deren Idealisierung von einer autoritativen Kanzel nicht das Unvernehmen (Rancière) im Aushandeln des Sozialen, sondern die Untertänigkeit fördert und fordert.

Sie konzentriert sich vielmehr auf das praktische Einüben von Erfahrungen (vgl. ebd., 89) und versucht somit, den Lernraum als demokratiepolitischen Handlungs- und Experimentierraum zu stärken und zu weiten. Das erfahrungsbezogene, handlungsorientierte Lernen von Demokratie als Lebensform wird somit zur bleibenden Graswurzelebene (vgl. ebd., 264) für die Komplexität der gesamten Demokratiebildung, die mit zunehmender Alters- und Schulstufe an Abstraktion gewinnt, ohne jedoch die strukturelle Verschränkung der Lebensform und Subjektivität mit der Gesellschafts- und Herrschaftsdimension aufzukündigen. Die Förderung und stärkende Begleitung der „Ich-Kompetenz“ (ebd., 268) und Subjektivität mit Elementen wie Identitätsbildung, Selbstverantwortung, Selbstkontrolle oder Weltoffenheit (vgl. ebd.) braucht das „demokratische Klassenzimmer“ (ebd., 271) und die Stärkung politischer Handlungs- und Entscheidungskompetenzen im Einräumen von Beteiligungsformen, in der Förderung, Forderung von bzw. Sensibilisierung für Anerkennungsverhältnisse, die nicht (a priori) als pseudopartizipatorische Formen einer „Sandkastendemokratie“ (Eis 2017, 30) abzuwerten sind.

Richtig ist zwar, dass eine Zunahme an Partizipationsmöglichkeiten keineswegs eo ipso eine Ausweitung und Festigung der Demokratie bedeutet, zumal Beteiligungsformen auch im Widerspruch zu einer demokratischen Einrichtung und Ausverhandlung des Sozialen stehen können, wie auf der Ebene der Demokratie als Gesellschaftsform zu zeigen sein wird. Richtig ist ebenfalls, dass das Versprechen von Mitbestimmung im Rahmen von schulischen „Alibiveranstaltungen“ (ebd., 29) durch die Ausklammerung einer kritischen Reflexion auf hegemoniale soziale Praxen (vgl. ebd., 32) und die Vernachlässigung einer kritischen Auseinandersetzung mit Herrschafts-, Ausschluss-, Unterordnungs- und

Unterdrückungsverhältnissen eine Mündigkeits-(Selbst-)Bildung verfehlt oder gar zur „Selbstdisziplinierung“ (ebd., 30) der Lernenden instrumentalisiert werden kann. Deshalb sind das „Kritiklernen“ und die Infragestellung von Formen der gesellschaftlichen, ökonomischen, heteronormativen „Entmündigung“ (ebd., 32) von Anfang an notwendige Bestandteile des Demokratielernens, auch auf der Fokussierung von Demokratie als Lebensform. Schließlich ist Kindheit nicht nur „kein politikfreier Raum“ (Rauscher 2021), sondern auch kein herrschaftsfreier Raum.

Dennoch benötigt das Demokratielernen notwendig demokratische Handlungsformen und einen demokratischen Erfahrungsraum (vgl. Fauser 2011, 30/31). Die bloße Vermittlung von „Wissen“, die Reduktion auf eine kopflastige „political literacy“ (Himmelfmann 2011, 48) verfehlt das Lernen, Selbstbilden und Einüben einer demokratischen Lebensform. Ein demokratischer Lern-, Handlungs- und Erfahrungsraum benötigt Möglichkeiten der Mitwirkung, Gestaltung und des Ver-Antwortens, der Anerkennung, Achtung und Zugehörigkeit (vgl. Reinhardt 2011, 141). Was die Dekonstruktion jedoch insbesondere auf der Dimension von Demokratie als Lebensform einmahnt, ist die Auseinandersetzung mit den nicht unreflektiert vorauszusetzenden und als vermeintlich un- bzw. vorpolitisch einzuordnenden Begriffe der Erfahrung, der Verantwortung und des Selbst. Dabei geht es nicht um einen bloßen Entwurf „auf dem Reißbrett“ im Gegensatz zu in der pragmatischen Tradition Deweys stehenden „experimentell erprobten Erfahrungen“ (Himmelfmann 2016, 42), noch weniger um eine theoretische (bzw. philosophische) Selbstgenügsamkeit. Vielmehr wird im Ausloten der Frage nach dem politischen Selbst und seiner demokratiepolitischen Handlungsfähigkeit das Potenzial einer Intervention im politischen Feld allererst freigelegt. Die Dekonstruktion begreift sich als intervenierende Praxis, die im alteritätsorientierten Ausbuchstabieren des Subjekts, des Erfahrungs- und Verantwortungsbegriffs Potenziale der Kritik an, des Widerspruchs gegenüber und der Veränderung von bestehenden Verhältnissen freilegt.

Die Auseinandersetzung mit dem Politischen und den konkreten politischen Verhältnissen im Aktivieren von emanzipatorisch-widerständigen Interventionspotenzialen lässt die Dekonstruktion mit der Auseinandersetzung mit der Subjektkonstitution und ihrer grundlegenden Konfrontation mit den Ansprüchen anderer, mit einer Alterität im Plural beginnen. Das Demokratielernen auf der Ebene der Lebensform wird die Responsibilität und

Suszeptibilität als protonormative Momente des Subjekts in seinem politischen Handeln stark machen. Sie wird die Freiheit im Wie seines Ver-Antwortens und das damit einhergehende aporetische Ringen um Singularitätssensibilität und Universalisierung in der Offenheit, sich „vom *kommenden anderen*“ (S, 12) affizieren zu lassen, ebenso als zentrale politische Aufgaben des Selbst begreifen wie seine Bereitschaft und Fähigkeit, das Nicht-Identische seiner selbst, das andere und die Nicht-Identität jeder Identität anzuerkennen.

Auf der Ebene der Demokratie als Gesellschaftsform wird neben der Anerkennung des Andersseins und der Selbstentfremdung einer jeden sozialen Identität im Plural nicht nur die Akzeptanz eines „disagreement of fundamentals“ (Himmelfmann 2016, 76) einzuüben sein, sondern auch die notwendige Abwesenheit und der Entzug eines letzten Grundes der Gesellschaft. Die Unbestimmtheit und Bedingtheit der Legitimierungsversuche des Sozialen, die nicht mit Hegemoniefreiheit zu verwechselnde Leere ihres Ortes der Macht (Lefort; vgl. Marchart 2015, 247), die Teilung der Gesellschaft in Sphären wie Macht, Wissen und Recht (vgl. ebd., 253) werden im Rahmen eines demokratischen Dispositivs, das es einzuüben gilt, anerkannt. Aufgabe des Demokratielernens auf der gesellschaftlichen Ebene ist es, die moderne Gesellschaft, die kein eindeutiges Zentrum, kein ursprüngliches ideelles Fundament hat (vgl. Himmelfmann 2016, 162), als Ort des Pluralismus, aber auch des Konflikts, des Dissenses und der Konkurrenz vorzustellen.

8.2.2 Gesellschaftsform

Das Lernen von Demokratie als Gesellschaftsform wird die Notwendigkeit deutlich machen müssen, dass sich die demokratische Gesellschaft immer wieder selbst instituieren muss und in der auszuhandelnden Einrichtung ihrer selbst auf sich selbst zurückgeworfen ist. Es wird eine kritische Grundhaltung gegenüber Tendenzen der Homogenisierung des Sozialen, gegenüber Versuchen einer Verkleisterung gesellschaftlicher Teilungen und Brüche sowie gegenüber Versuchen einer dauerhaften, egokratischen Besetzung der Leerstelle der Macht fördern. Aus einer dekonstruktiven Perspektive wird das Demokratielernen auf der gesellschaftlichen Ebene nicht von einem vorausgesetzten Universalismus eines deliberativen Vernunftbegriffs ausgehen. Vielmehr wird das jeweils Sag- und Sichtbare, die bestehende Anerkennungs- und Normenordnung, die „Aufteilung des Sinnlichen“ (Rancière 2008, 31) je neu zu verhandeln, zu erstreiten sein, sodass hegemoniale Tendenzen, innerhalb dieser Auf-Teilungen eine „Abwesenheit von Leere und Supplement“ (ebd.) festzusetzen, subvertiert werden.

Das Demokratielernen muss somit den Umgang mit dem Unbehagen an der Unabgeschlossenheit, an der Kontingenz und Offenheit des Sozialen und seiner „polyarchischen Vielfalt“ (S, 107) einüben, ebenso wie den Umgang mit den gesellschaftlichen Brüchen und Teilungen. Damit verbunden ist die Sensibilisierung für die Gefahren sowohl einer identitätspolitischen, populistischen Spaltung zwischen den Konstrukten homogenisierter und essentialisierter Gesellschaftsgruppen („wir“ versus „die anderen“) als auch einer Entpolitisierung, postdemokratischen Indifferenz bzw. Resignation gegenüber dem politischen Handeln im Unterbrechen identitär-hegemonialer Zuschreibungen und Identifizierungspraktiken (vgl. ebd., 15).

Mit der Selbst-Bildung der Achtung und Affirmation der Offenheit von Prozessen des Instituierens von Gesellschaft ist zugleich das Einüben von Öffentlichkeit verbunden: So wie das demokratische Dispositiv die Debatte über die Unterscheidung zwischen dem Legitimen und Illegitimen legitimieren und dabei von der Bereitschaft, sich selbst – im Namen der ausgeschlossenen, untergeordneten, benachteiligten anderen – ins Wort zu fallen, getragen sein muss, so muss die Sphäre des Öffentlichen, insbesondere als Kritik- und Kontrollinstanz für die Ausweitung der Menschenrechte als generatives Prinzip der Demokratie (vgl. Marchart 2015, 255/256), gestärkt werden. Dieser generative Prozess, das Recht, Rechte zu haben, auf die Anteillosen, die Subalternen, die ausgeschlossenen anderen zu erweitern und bestehende Ordnungen auf diese geforderte Ausweitung hin zu befragen, muss der bleibende Antrieb der öffentlichen Sphäre in Auseinandersetzung mit den Instanzen der Macht sein.

Die Bereitschaft und Fähigkeit zu öffentlichen Praxen zu fördern, verlangt nicht nur die Schärfung des Bewusstseins für Rechte und Pflichten in der Gesellschaft (vgl. Himmelmann 2016, 268), sondern die Konfrontation normativer und sozialer Ordnungen mit dem Anspruch einer alteritätsorientierten Gerechtigkeit. Das soziale, öffentliche Handeln verlangt nicht nur die Bereitschaft und Fähigkeit zum Perspektivenwechsel, zur sozialen Kooperation, zur Konfliktregelung und zum Kompromiss (vgl. ebd., 268 und 190), sondern das Erkennen sozialer Verhältnisse als Sedimentierung eines in sich pluralen, heterogenen Anspruchsgeschehens, das im Namen der je anderen infrage gestellt werden soll. Eine solche Infragestellung ist nichts anderes als die Politisierung des immer politisierbaren sozialen Raumes. Aus der dargestellten Alterität im Plural speist sich auch die zum Demokratielernen

auf der Gesellschaftsebene gehörende Einübung der Solidarität im „Teilen der inkommensurablen Freiheit oder Gleichheit“ (S, 84). Neben dem Sichtbarmachen der Vielfalt an Spielräumen des politischen Intervenierens, Gestaltens und Mitwirkens braucht die Selbst-Bildung eines demokratisch-solidarischen Engagements sowohl die Selbstverortung als responsiven Knotenpunkt eines pluralen Anspruchsgeschehens als auch eine alteritätsorientierte De-Limitation des eigenen Selbst (vgl. PF, 156).

Das Demokratielernen muss deshalb über den Tellerrand des schulischen Lern- und Handlungsraums hinausgehen und eine demokratische, zivilgesellschaftliche Engagementbildung im Rahmen sozialer, gemeinnütziger Projekte in den Blick nehmen (vgl. Beutel 2011, 116ff.). Zivilgesellschaftliche, gemeinnützige Projekte, von Themen wie Nachhaltigkeit, Klimaschutz und Generationenverantwortung über Minderheitenschutz bis zum historischen Gedenkdienst, fördern eine Selbstwirksamkeit der Handelnden, die auf einer Alteritätsorientierung basiert. Vor allem wird im Rahmen sozialer Projekte das Spannungsfeld heterogener Ansprüche zwischen Singularität und Universalität, zwischen notwendiger Beschränkung und aufgeforderter Ent-Grenzung des eigenen und des gemeinschaftlichen Verantwortungsentwurfs praktisch erfahrbar.

Soziales Engagement und die gemeinnützige, soziale Praxis als projektorientierte Lernform zu begreifen (vgl. Riegel 2011, 165), fördert nicht nur das Solidaritäts- und Verantwortungsbewusstsein sowie die Selbstwirksamkeitserfahrung der Handelnden, sondern animiert zur Beteiligung an der Zivilgesellschaft als Ort der Aushandlung von Entwürfen der Instituierung der Gesellschaft. Demokratisch ist die Zivilgesellschaft und die Bürger*innenschaft nur, wenn sie ihren konflikthaften und kontingenten Charakter anerkennt, sich der fortlaufenden Demokratisierung ihrer selbst verpflichtet und sich selbst auf die ihr inhärenten Ausschlüsse, Unterordnungs- und Unterdrückungsverhältnisse kritisch hinterfragt. So gilt es, im Demokratielernen auf gesellschaftlicher Ebene, zivilgesellschaftliche Beteiligungs- und Gestaltungsangebote auf ihr demokratisches Dispositiv hin zu befragen: Bleiben solche Handlungsräume offen für das kritische Rückfragen ihrer Normen- und Anerkennungsordnungen und der damit verbundenen Ein- und Ausschlüsse? Zeigen sie die Bereitschaft, hegemoniale Ordnungen im Namen der Anteillosen und Ausgeschlossenen zu befragen? Wie ist ihr Umgang mit gesellschaftlicher Pluralität, Kontingenz und Ungewissheit? Lassen sie die Desidentifikation von diskursiven,

normativen Zuschreibungen zu? Stehen zivilgesellschaftliche Forderungen, stehen Anliegen eines Bürger*innen-Protestes im Zeichen der Ausweitung der Gemeinschaft der Freien und Gleichen, einer De-Limitation egalitärer Horizonte und demokratischer Grundrechte (vgl. Oppelt 2021, 130f.)? Sind sie bereit, die mit der Bestimmung des Demos gegebenen Grenzziehungen inklusiv und dynamisch zu halten?

Eine demokratische Ausrichtung von Citizenship weiß um deren Ambivalenz und Spannungsbezüge, sowohl hinsichtlich ihrer Bestimmung als „Statuszuschreibung“ als auch hinsichtlich ihres Selbstverständnisses als „Praxis der Bürgerschaft“ (Kleinschmidt/Lange 2017, 96). Sie wird sich selbst als Bürger*innenschaft und den sozialen Raum im Allgemeinen auf die Organisation von Zugängen, auf die Regelung und Normierung von Zugehörigkeiten und deren Grenzziehungen bzw. Ausschlüsse hinterfragen (vgl. ebd., 98). Sie wird Zusammenhänge zwischen diskursiven, normativen, epistemischen und hegemonialen Praxen kritisch beleuchten und dekonstruieren und damit Normierungs- und Anerkennungsregime in den ihnen inhärenten Macht- Ungleichheitsstrukturen in den Blick nehmen. Vor allem werden aus einer alteritätsorientierten Perspektive diese „Normalisierungspraktiken“ (ebd., 101) im Namen der ausgeschlossenen anderen, der Subalternen und Anteillosen auf ihre exkludierenden Ausrichtungen hin dekonstruiert.

Das Empowerment für Zivilcourage beinhaltet die Sensibilisierung für Formen des zivilen Ungehorsams, der nicht nur in der (punktuellen) Aktion besteht, die gewaltfrei gegen eine bestehende Normenordnung verstößt, etwa um ihre Widersprüchlichkeit zu den eigenen demokratisch-universalen Ansprüchen (performativer Widerspruch) aufzuzeigen. Ziviler Ungehorsam in einem weiten Sinn lässt sich als Unterbrechung der ungleichen, hegemonialen Ordnung und Distribution „der gesellschaftlichen Körper in einer Aufteilung des Sinnlichen“ zugunsten der Ausweitung des Anerkennungsverhältnisses „der gleichen Fähigkeit der sprechenden Wesen im Allgemeinen“ (Rancière 2002, 54) und ihres Rechts auf faktische Gleichbehandlung verstehen. Akteur*in eines so verstandenen zivilen Ungehorsams zu sein, bedeutet, sich als politisches Subjekt zu konstituieren und sich selbstwirksam in seiner politischen Subjektkonstitution zu erfahren. Ziviler Ungehorsam dient nicht nur der *Verteidigung* der Gemeinschaft der Freien und Gleichen (vgl. Müller 2011, 217), sondern zielt auch auf die Ausweitung demokratischer Freiheit und Gleichheit und auf die Hinterfragung bestehender Ordnungen auf ihre Exklusions- und

Unterordnungsmechanismen. Formen der (diskursiven, normativen, ökonomischen usw.) Gewalt, des Ausschlusses sichtbar zu machen und dabei den Anteillosen eine Stimme und ein Gesicht zu geben, ist das grundlegende Anliegen eines demokratischen zivilen Ungehorsams. Die Frage nach der Legitimität oder Illegitimität konkreter Aktionen des zivilen Ungehorsams ist selbst Teil der demokratischen Ausverhandlung und muss als solche legitim bleiben, wobei der Einsatz von Gewalt und das Auftreten von „Kollateralschäden“ (ebd.) den zivilen Ungehorsam als legitime Widerstandsform in demokratischen Ordnungen disqualifiziert. Zur Lernerfahrung des zivilen Ungehorsams und des performativen Widerstands gehört gegebenenfalls auch das Eingeständnis, einem Anliegen nicht zum gesellschaftlichen Durchbruch, zur Umsetzung im politischen Entscheiden und Gestalten verholfen zu haben. Die Einsicht in eine (vorläufige) Erfolglosigkeit politischer Interventionsbemühungen bzw. in ihr (vorläufig) nicht erreichtes Majoritär-Werden ist eine Lernerfahrung des demokratiepolitischen Handelns im Allgemeinen.

8.2.3 Herrschaftsform

So wenig wie eine Demokratiebildung mit dem Schwerpunkt auf die Lebensform die Dimension des Gesellschaftlichen, die sozialen, materiellen, diskursiven und normativen Verhältnisse und Fragen von Macht und Herrschaft, von Ein- und Ausschlüssen, von hegemonialen Anerkennungsregimen ausblenden kann, wo wenig kann ein Demokratielernen, das sich mit steigender Alters- und Schulstufe zunehmend mit demokratischen Herrschaftsformen auseinandersetzt, die bleibende Rückbindung an die Lebens- und Gesellschaftsform durchtrennen (vgl. Himmelmann 2016, 189f.). Die demokratische Herrschaftsform, so Himmelmann, speist ihre Legitimation aus der Gewährleistung von demokratischen Lebens- und Gesellschaftsformen (vgl. ebd.). Daraus ergibt sich die Notwendigkeit einer kontinuierlichen Konstruktion und Dekonstruktion von, einer kritischen Reflexion auf politische und ausdrücklich demokratische Formen der Subjektkonstitution und der Selbst-Instituierung von Gesellschaft. Demokratie ist – ebenso wenig wie jede soziale Ordnung – frei von Macht, Herrschaft und hegemonialen Prozessen, Strukturen, Dispositiven und Institutionen. Die demokratische Herrschaftsform muss sich jedoch ausdrücklich an der Frage legitimieren, ob sie demokratische Lebensformen und die Konstituierung demokratischer, politischer Subjekte und Subjektivierungen, ob sie demokratische Organisationen, Veränderungen, Gestaltungen sozialer Verhältnisse ermöglicht und fördert.

Auf der Ebene der Demokratie als Herrschaftsform werden Schwerpunkte wie das Herrschaftssystem, Herrschaftsverhältnisse und hegemoniale Institutionen, die das Konzept der „Volkssouveränität“ (ebd., S. 190) tragen, vermittelt, vor allem jedoch analysiert, diskutiert, erörtert, kritisch reflektiert und dekonstruiert.

Mit der Er-Innerung demokratischer Herrschaftsformen an die von ihr geforderte Akzeptanz letzter (institutionalisierter) Ungewissheiten, Kontingenz und der Leerstelle des Ortes der Macht lässt sich die Idee der Volkssouveränität selbst einer dekonstruktiven Befragung zuführen. Die Dekonstruktion streicht die Souveränität des Demos, die Praxis des Selbstregierens keineswegs durch, sondern begreift diese aus dem Anruf und Anspruch anderer, aus der dargestellten Alterität im Plural. Das Hineinverweben des Nicht-Souveränen in das Konzept der Souveränität, das seit Bodin die Vorstellung einer höchsten Entscheidungs- und Befehlsgewalt, ohne selbst wiederum der Entscheidungs- und Befehlsgewalt anderer unterworfen zu sein, zeichnet, negiert nicht die Selbstregierung, sondern verweist auf die notwendige Ereignishaftigkeit und Offenheit des (politischen) Handelns und die alteritätstheoretische Begründung des Selbst.

Ein dekonstruktives, alteritätsethisches Demokratielernen wird nicht nur Exklusions-, Ungleichheits- und Herrschaftsverhältnisse in ihrer Verwobenheit mit Souveränitätskonzepten offenlegen und kritisch reflektieren, sondern auch daran erinnern, dass sich in einem demokratischen Dispositiv niemand auf autoritäre, von Kontingenz und Alteritätsansprüchen losgelöste, gegenüber einer (Selbst-)Kritik immunisierte, „souveräne“ Gewissheiten zurückziehen kann. Vielmehr muss die Erfahrung des politischen Handelns stark gemacht werden, hinausgehalten zu sein in einen fragilen Möglichkeitsraum, ohne zu wissen, was dabei herauskommt, in dem zugleich die Gleichheit der Vulnerabilität sowie die Suszeptibilität (Empfänglichkeit) für die Ansprüche singulärer anderer in einem in sich pluralen universalen Anspruchsgeschehen erfahren wird. Eine dekonstruktive Demokratiebildung wird das Festhalten an „souveränen“ Letztinstanzen schwächen zugunsten einer „kommende(n) Demokratie“ (S. 117), die im Bewusstsein ihrer unüberwindbar aporetischen Struktur, etwa zwischen „nicht kalkulierbare(r) Singularität *und* berechenbare(r) Gleichheit“, zwischen „Kommensurabilität *und* Inkommensurabilität, Heteronomie *und* Autonomie“ und zwischen „unteilbare(r) und teilbare(r), nämlich

teilhabbare(r) Souveränität“ (ebd., 124), Gerechtigkeit als Verantwortung gegenüber den Ansprüchen anderer hier und jetzt umzusetzen bestrebt ist (vgl. MG, 10/11).

Herrschaftsformen und ihre Institutionen müssen mit der Forderung konfrontiert werden, sich selbst zu ent-grenzen und dabei die Ausweitung der Menschenrechte auf jene voranzutreiben, die vom Versprechen auf Universalität des Rechts, Rechte zu haben, gerade ausgeschlossen wurden und werden (vgl. Butler 2006, 143). Sie werden aus einer dekonstruktiven Perspektive daran zu messen sein, ob sie die Universalität der „Gleichheit zwischen den anonymen Singularitäten“ und den „unendlichen Respekt vor der Singularität“ einer „nicht antizipierbaren Andersheit“ (MG, 96) zum Programm für die Einrichtung des Sozialen machen. Damit lässt sich die Demokratiebildung zwischen der Skylla einer etatistischen Verengung des Politischen und der demokratischen Lebens-, Gesellschafts- und Herrschaftsformen und der Charybdis einer Institutionenvergessenheit, einer Ausklammerung von Herrschaftsstrukturen durchschiffen.

Fragen der Einhegung von Macht, ihrer Kritik- und Kontrollmechanismen (vgl. Himmelmann 2016, 262) werden an die Kontingenz- und Pluralitätsakzeptanz, an die alteritätsorientierte Verantwortung, sich selbst ins Wort zu fallen, rückgebunden werden. Die Akzentsetzung auf die Gewährleistung von Menschenrechten und des Minderheitenschutzes innerhalb des Lernens von Demokratie als Herrschaftsform (vgl. ebd.) wird das (kollektive wie individuelle) Subjekte konstituierende plurale Anspruchsgeschehen anderer als elementares Motiv für die Einhaltung und Ausweitung dieses protonormativen demokratischen Ethos ausweisen können (vgl. auch Spivak 2008, 20/21). Die Auseinandersetzung mit dem für demokratische Systeme notwendigen Parteienpluralismus und -wettbewerb (vgl. Himmelmann 2016, 262) wird die Bereitschaft von Parteien, Demokratie als „Form institutionalisierter Ungewissheit“ (Müller 2008, 95) ebenso wie Formen des Dissenses in den eigenen Reihen zuzulassen, problematisieren. Parteien in der Strukturierung und Inszenierung politischer Konflikte (vgl. ebd., 223) müssen den Pluralismus der Gesellschaft, die Möglichkeit der Dissensartikulation, der Desidentifikation, des Nicht-Identischen sichern und sich selbst verpflichten, die Ansprüche anderer als inklusiven Teil der Gemeinschaft der Freien und Gleichen zu betrachten und zu gewährleisten (vgl. ebd., 204). Bei aller strategisch-kommunikativen Positionierung in (der Setzung von) hegemonialen Diskursen müssen demokratische Parteien dem Widerspruch Räume der Artikulation und Performativität geben und müssen von der

Versuchung eines Alleinvertretungsanspruchs der Gesellschaft und ihrer Inszenierung als homogenen, in sich geschlossenen Bereich Abstand nehmen. Und schließlich werden rechtsstaatliche Prinzipien nicht nur als notwendige (aber nicht hinreichende) Bedingung und Kontrollinstanz der demokratisch legitimierten Herrschaft expliziert (vgl. Himmelmann 2016, 262), sondern auch mit einer alteritätsbezogenen Verantwortung gegenüber teleopoietischen Strukturen (vgl. Kap. 6.2) der Gerechtigkeit, der Freiheit und Gleichheit verwoben, sodass die Ebene des Rechts und der Verantwortung in ihren aporetischen Spannungsbezug zueinander gesetzt werden.

8.3 Dekonstruktives Demokratielernen am Beispiel postkolonialer Bildung (Spivak)

Wie lässt sich eine politische Subjektivierung der Subalternen, ein Anteil der Anteillosen an Anerkennungsregimen, Sicht- und Sagbarkeitsfeldern sowie Ressourcen der Gesellschaft aktivieren? Wie lassen sich epistemische, normative, diskursive Potenziale der Subalternen gegenüber kolonialen Diskursformationen und der damit verbundenen (ethisch-normativen, diskursiven usw.) Gewalt gegenüber den ausgeschlossenen bzw. unterdrückten und abgewerteten anderen sicht- und hörbar machen? Wie lassen sich Normierungs- und Normalisierungsstrategien der Marginalisierung, Inferiorisierung und Exklusion anderer subvertieren? Und schließlich: Wie lässt sich die Ungleichheit der Verteilung politischer Subjektpositionen sowie die Ambivalenz der Subjektivierung, die in ihrer Handlungsermächtigung Prozesse der Unterwerfung (subjection) (vgl. Butler 1995, 41) nie gänzlich abschütteln kann, dekonstruieren?

Ein postkoloniales Demokratielernen wird den Eurozentrismus in diskursiven, epistemischen und normativen Strukturen und Prozessen dekonstruieren und die europäische Perspektive als unhinterfragten Referenzpunkt für die Subjektivierung und für die Konzeption von Rationalität hinterfragen. Wenn es darum geht, Subalternität, deren epistemische und normative Ressourcen in hegemonialen Ordnungen keine Stimme und keine Sichtbarkeit haben, politisch zu subjektivieren und zum Handlungsort der Gestaltung und Veränderung zu erheben, bedeutet das nicht, die Universalität von Menschenrechten als vermeintlich eurozentrisch zurückzuweisen. Andernfalls würden postkoloniale Initiativen und Aktivist*innen für Menschenrechte und die von postkolonialen Akteur*innen getragenen Interventionen gegen Menschenrechtsverletzungen verkannt werden. Zudem bleibt die bloße „Umkehrung eines hegemonialen Diskurses“ (Castro Varela/Dhawan 2020, 188) in einer dualistisch-bipolaren Logik gefangen und verstärkt damit die Herrschaftsmechanismen

des kolonialen Diskurses. Keineswegs bedeutet die kritische Selbstreflexion auf euro- und ethnozentrische Perspektiven, Kritik an außereuropäischen Menschenrechtsverletzungen mit Verweis auf historische und/oder gegenwärtige europäische Verfehlungen zu delegitimieren. Allerdings gilt es, die Tradition einer europäischen Monopolisierung und superioren Inszenierung von normativen Setzungen und Wissensproduktionen ebenso brüchig werden zu lassen wie die Asymmetrie in der hegemonialen Aufteilung zwischen jenen, die Rechte verteilen, und jenen, denen Rechte erteilt werden (vgl. Spivak 2008, 7 und 10).

Spivak zufolge lässt sich eine Habitualisierung von Menschenrechten nicht durch eine bloße „Bewusstseinsbildung“ (ebd., 11) über deren Normenraster erreichen. Vielmehr wird eine Demokratiebildung, die sich der Dekonstruktion kolonialer Subjektformationen und deren Ausschluss der Subalternen widmet, eine „Neuanordnung“ (ebd., 18) des Begehrens und damit des Möglichkeitssinns aktivieren sowie die Dimension des Rechts durch eine alteritätsorientierte Verantwortung supplementieren. Der Begriff der Subalternität darf nicht als essentialisierte und homogenisierte Kategorie einer Zuordnung missverstanden werden, etwa im Sinne der konstruierten Zuschreibung „der“ Kolonisierten, „der“ Inderin usw. (vgl. Castro Varela/Dhawan 2020, 193 und 195), sondern ist relational als Gegenbegriff zu hegemonialen Aufteilungen von Anerkennungs-, Sicht- und Sagbarkeitsfeldern, von sozialen und ökonomischen Ressourcen zu interpretieren. Dabei werden die Subalternen nicht nur von der Möglichkeit des Sprechens und damit des kommunikativen Handelns im Ausverhandeln des Sozialen abgeschnitten, sondern sie werden vor allem aus dem Raum des Hörbaren verbannt. Das Sprechen *und* das Hören werden damit als politisch strukturierte, hegemonial präfigurierte Räume verstanden.

Die bloße Repräsentation, wodurch andere im Namen der Subalternen sprechen und damit deren Interessen vertreten, birgt nicht nur die Gefahr einer Vereinnahmung in sich, sondern auch der Stabilisierung und Verfestigung der bestehenden Herrschafts- und Ausschlussmechanismen gegenüber den stummen bzw. zum Verstummen gebrachten, in die Passivität abgedrängten Anteillosen. Andernfalls wird die Zuschreibung einer „vermeintliche(n) Unfähigkeit der Subalternen, ohne die andauernde Bevormundung auszukommen, (...) als Beweis für die Notwendigkeit weiterer Interventionen angeführt“ (Spivak 2008, 28), Interventionen, die auf die Einebnung der Singularität der anderen, auf

„das Dazu-Gebracht-Werden zu Ent-Sprechen“ (Spivak 2014, 395) ohne Raum zur Desidentifikation mit hegemonialen Identitätsrastern zielen.

Eine durch Bildung anzustrebende Neuordnung des Möglichkeitssinns wird somit die hegemoniale Verfasstheit des Sprechens und Hörens dekonstruieren sowie die epistemischen Ressourcen und normativen Ordnungen in ihrer historischen Kontingenz aufzeigen. Sie wird die vermeintliche Superiorität und Überlegenheit des Nordens gegenüber dem globalen Süden, auch im (kritischen) Agenda Setting kolonialer und postkolonialer Problemstellungen, hinterfragen und durcheinanderwirbeln und damit den Habitus aufheben, „dass ich selbst [Spivak bezieht sich durchaus auf sich selbst; Anm. JN] zwangsläufig besser bin, zwangsläufig unentbehrlich bin, zwangsläufig diejenige bin, die Unrecht richtet, zwangsläufig das Endprodukt bin, um dessentwillen Geschichte geschah, und schließlich, dass New York zwangsläufig die Hauptstadt der Welt ist.“ (Spivak 2008, 22) Dazu gehört, dass die Lehrenden lernen müssen, „von unten zu lernen“ (ebd., 55), in Abkehr von paternalistischen, imperialistischen „*masterwords*“ (Spivak 1990, 104; vgl. Castro Varela/Dhawan 2020, 195) und deren Kategorisierung bzw. Essentialisierung anderer, ohne deren Anteillosigkeit aufzubrechen. Gemeint ist nicht die Negation der je eigenen Subjektposition, sondern die Bildung eines Habitus der Offenheit und Empfänglichkeit, sich von den Ansprüchen anderer heimsuchen zu lassen. Spivak plädiert somit ausdrücklich für eine Abkehr von einer egologischen Konstruktion politischer Subjektivität und für eine Hinwendung zu einem „Imperativ zur Verantwortung“ (Spivak 2008, 24) und zu einem „Erlernen von Telepoiesis, durch die man um eine Antwort vom fernen anderen ringt, ohne jede Garantie“ (ebd., 23).

Das postkoloniale, dekonstruktive Demokratielernen beschränkt sich nicht nur auf die Entwicklung einer Sensibilität für eine Alterität im Plural im Namen der Subalternen und in Abkehr von einem essentialisierenden Othering, sondern zielt auch auf das Hineinweben „untergeordnete(r) Kulturen der Verantwortung“ (ebd., 43) in die normative Rechtsebene des Menschenrechtsdiskurses. Das bedeutet insbesondere für Privilegierten, „von der Singularität des Singulären“ (ebd., 39) anderer zu lernen, die Vorstellung, „sie [die nicht als homogene, essentialisierte Gruppe zu kategorisierenden Subalternen; Anm. JN] werden niemals in der Lage sein, sich selbst zu helfen“ (ebd., 40) abzustreifen und die

demokratischen Ressourcen subalternen Lebensentwürfe und Lebenswelten selbst zu aktivieren (vgl. u.a. ebd., 65).

Die Bildung der Subalternen wird die demokratischen Ressourcen in deren eigener Strukturierung von Konfliktlinien, von Anerkennungs- und Normenordnungen stark machen und mit den Strukturen menschenrechtlicher und parlamentarisch-demokratischer Institutionen verweben. Dabei wird vor allem ein Ethos der alteritätsorientierten Verantwortung als demokratiepolitisches Potenzial stark gemacht und mit einem „Verständnis von menschlicher Würde als Wahrnehmung von Rechten“ (ebd., 68) verknüpft. Kulturelle Ordnungsrituale, die mit einem responsiven Gerechtigkeitsbegriff korrespondieren bzw. daran anschlussfähig sind, sollen genutzt und mit „Ordnungsrituale(n) der parlamentarischen Demokratie“ (ebd., 69) neu kodiert werden.

Die Bildung der Subalternen als Prozess der Selbst-Ermächtigung wird an die Stelle des „Skandal(s)“, Bildung für Subalterne darauf zu beschränken „buchstabieren und auswendig zu lernen“ (ebd., 72), die Fähigkeit des performativen Widerspruchs, den Möglichkeitssinn der Negation kolonialer und imperialistischer Subjekt- und Identitätszuschreibungen stark machen. Dadurch lässt sich, der Möglichkeit nach, die Verletzung durch die (normative, diskursive, ideologische, physische) Gewalt von Kolonisierungsprozessen in eine „enabling violation“ (Castro Varela/Dhawan 2020, 212) transformieren. Befähigend könnten derartige Verletzungen dann wirken, wenn Werkzeuge der Unterdrückung, der Benachteiligung und des Ausschlusses, etwa westliche Vernunftkonzeptionen mit einer exklusiven Tendenz gegenüber außereuropäischen Denk-, Wahrnehmungs- und Lebensweisen, zu Mittel des Widerstandes oder des Zugangs zu Handlungs- und Entscheidungsfeldern (etwa in der Bildungs- und Arbeitswelt) umfunktioniert und umgeschrieben werden. Die Subvertierung hegemonialer, gewaltförmiger Diskurse, die „Deformation der vorherrschenden Sprache“ (Butler/Spivak 2007, 46) und des öffentlichen Raumes, etwa in der Umcodierung einer verletzenden, imperialistischen Erinnerungskultur in Bezug auf die Kolonialgeschichte, ist eine Form der politischen Subjektivierung und der Aktivierung politischer Handlungsfähigkeit der Subalternen.

Das Separieren von Migrant*innen von der Schulgemeinschaft für ein isoliertes Deutschlernen im Rahmen des Modells der „Deutschförderklassen und Deutschförderkurse für außerordentliche Schüler/innen“ (Bundesministerium für Bildung, Wissenschaft und

Forschung 2019, 3) widerspricht nicht nur einer inklusiven Sprachförderung im Austausch zwischen erst- und zweitsprachigen Akteur*innen sowie der Einsicht in die Mehrsprachigkeit als kommunikative Chance in pluralen, heterogenen Gesellschaften für die Überwindung eines monolingualen Habitus, sondern auch der Selbstermächtigung der Betroffenen zur Mitbestimmung an der Art und Weise des Spracherwerbs. Im Sinne einer „enabling violation“ könnte die heteronome, unter monolingualen Prämissen vollzogene Trennung von Sprachgruppen auch als mögliches Instrument der Handlungsermächtigung zur Unterwanderung einer, in der Institution Schule verankerten Reproduktion von Ungleichheiten, Sprachassimilation und Neigung zum hegemonialen Monolingualismus aufgegriffen werden, ohne damit die Kritik an separierten Sprachfördergruppen zu verwischen.

Politische Subjektivierung im Rahmen eines postkolonialen Demokratielernens wird somit das kritische Aufbrechen von hegemonialen Ausschluss- und Benachteiligungsmechanismen, die Ermächtigung zum performativen Widerspruch und die Verantwortung angesichts der subjektkonstitutiven Alterität im Plural als elementarer protonormativer Antrieb und Potenzial für eine demokratische und menschenrechtliche Habitualisierung als verschiedene Seiten derselben Medaille sehen.

9 Schluss

Das zentrale Erkenntnisinteresse dieser Arbeit speist sich aus der Frage nach den kritischen Potenzialen und Perspektiven einer sowohl dekonstruktiven, postfundamentalistischen als auch alteritätsethischen politischen Theorie für das Demokratie-Lernen. Die Verknüpfung eines dekonstruktiven mit einem alteritätsethischen Denken bietet die Chance, zentrale Begriffe und Konzepte wie Subjekt und Subjektivität, Identität, Handlungsfähigkeit, Anerkennung oder Autonomie in ihrer immanent politischen Dimension offenzuhalten und in ihrer Frag-Würdigkeit freizulegen. Insbesondere die dekonstruktive und alteritätstheoretische Einsicht in die Subjektconstitution und seiner Heimsuchung von den Ansprüchen anderer eröffnet Wege abseits eines etatistischen Demokratie-Lernens und expliziert die politische Dimension des Subjektbegriffs.

Mit Derrida und Lévinas wird nicht das Subjekt, sondern dessen egologische Konzeption als fundamentaler Selbstbezug und Bezugsmittel für die Gesellschafts- und Weltkonstitution verabschiedet. Den Prozess der Subjektconstitution aus einem Anspruchsgeschehen

gegenüber einer Alterität im Plural zu verstehen, eröffnet eine Perspektive auf die politische Frage nach der Gerechtigkeit im Spannungsbezug von Universalisierung und Singularitätssensibilität für die Ansprüche anderer. Damit wird zugleich ein Zugang zu einer institutionen- und gesellschaftskritischen Reflexion und Intervention angeboten, da die Instituierung von Gesellschaft und ihre Anerkennungsordnungen auf ihre Aufgeschlossenheit, sich in der Aporie von universalen und je einzigartigen Ansprüchen vom Antlitz der bzw. des anderen heimsuchen zu lassen, und im Namen der Anteillosen be- und hinterfragt wird. Die Dekonstruktion in einer alteritätstheoretischen bzw. -ethischen Ausprägung schärft vor allem die Fragekompetenz und ihr begriffliches, konzeptuelles Rüstzeug, um Demokratie als Lebens-, Gesellschafts- und Herrschaftsform ausfalten zu können. Die für die Demokratie konstitutiven Strukturmomente der Kontingenz und Kontroversität, der Pluralität und des Antagonismus, die es in einer demokratischen Haltung anzuerkennen gilt, erhalten mit dem hier vorgestellten theoretischen Zugang ein normatives Moment, ohne in die Falle der Essentialisierung und Naturalisierung (und sei es jener der Konfliktdimension) zu tappen. Dieses normative Moment geht über die Anerkennung und Affirmation der Desidentifikation, des Nicht-Identischen, der Dissensartikulation hinaus. Es rekurriert vor allem auf einen Verantwortungsbegriff, der im Namen der je ausgeschlossenen anderen die eigene Konstitution und Struktur der Anerkennungs-, Normen- und Diskursordnung zu hinterfragen bereit ist und sich angesichts der Suszeptibilität für die Ansprüche anderer selbst ins Wort zu fallen bereit ist. Dieser dekonstruktiv-alteritätsethische Gesichtspunkt, der die aporetische Struktur zwischen Universalisierbarkeit und Singularitätssensibilität der Anerkennungs- und Normenverhältnisse nicht aufheben, aber in ihrer Reflexionsbedürftigkeit dynamisieren kann, betrifft sowohl die Subjektkonstitution in ihrer immanent politischen Dimension als auch die Konstitution des Demos und der damit verbundenen Fragen der Zugehörigkeit, Identität und Souveränität. Demokratie im aporetischen Spannungsfeld von normativer, diskursiver Bestimmung qua Limitation und De-Limitation verlangt nach einer Praxis der stetigen Demokratisierung und damit nach Ausweitung und Vertiefung von Einschlüssen, Menschenrechten und der Anerkennung der „Singularität des anderen“ (MG, 47).

Damit kann und will kein positiver, rezeptartig anwendbarer Kriterienkatalog für eine demokratische Praxis und Gesellschaft sowie für die Demokratiebildung zur Verfügung gestellt werden. Ein solcher Anspruch würde nicht nur dem Postulat einer kritischen

Grundhaltung den Stachel nehmen, sondern auch der Demokratie als institutionalisierte Ungewissheit nicht gerecht werden. Was der hier stark gemachte Zugang jedoch leisten kann und soll, ist die Förderung emanzipatorischer und widerständiger Handlungspotenziale und der damit verbundenen Politisierung sedimentierter sozialer, hegemonialer Verhältnisse und zugleich die Förderung der zu alteritätsbezogenen Verantwortungsentwürfen auffordernden Responsabilität, Vulnerabilität und Suszeptibilität des Subjekts.

Neben dem hier kurz angedeuteten postkolonialen Konnex ist die hier konturierte dekonstruktive Praxis für eine unbegrenzte Zahl an Anwendungsfeldern, die umfassender zu exemplifizieren den Rahmen dieser Arbeit übersteigen würde und somit ein Desiderat für weiterführende Auseinandersetzungen mit einer dekonstruktiven Demokratie-Bildung sein müsste. Da sich die Referenztexte zumeist auf diskursive, normative und epistemische soziale Strukturen konzentrieren, wurden sozioökonomische Verhältnisse in Zusammenhang mit Selbstbildungsprozessen von demokratischen Praxen weitgehend unberücksichtigt gelassen. Auch dieses Problemfeld stellt ein wichtiges Desiderat für weiterführende Arbeiten dar.

Merleau-Ponty meinte, die „Probleme der Politik“ darauf zurückführen zu können, dass „wir alle Subjekte sind und dennoch die Anderen als Objekte ansehen und behandeln.“ (zit. n. Aristoteles 2001, 3) Die Demokratie ist nicht nur als das, „was sie ist, niemals *sie selbst*“ (S, 59), sondern sie bleibt als notwendig „kommende Demokratie“ an die „Erfahrung der Andersheit des anderen, des Heterogenen, Singulären, Nicht-selben“ (ebd., 61) gebunden. Die von Merleau-Ponty angedeuteten Probleme der Politik ausschnitthaft zu problematisieren und die Not-Wendigkeit eines demokratischen Verantwortungs- und Handlungsentwurfs in der „Nicht-In-Differenz“ (VF, 107) für die (ausgeschlossenen, anteillosen, subalternen) anderen aufzuzeigen, vermag eine dekonstruktive, alteritätsethische Demokratiebildung auf den Weg zu bringen.

10 Verzeichnis der verwendeten Siglen

- A** **DERRIDA**, Jacques (1999): Adieu. Nachruf auf Emmanuel Lévinas. Aus dem Französischen von Reinold Werner. München.
- D** **DERRIDA**, Jacques (²1999): Die différance. In: Derrida, Jacques: Randgänge der Philosophie. Hg. von Peter Engelmann. Aus dem Französischen von Gerhard Ahrens. Wien, S. 31-56.
- Dis** **DERRIDA**, Jacques (1995): Dissemination. Aus dem Französischen von Hans-Dieter Gondek. Wien.
- Eat** **DERRIDA**, Jacques (1995): Eating well, or the Calculation of the Subject. In: Derrida, Jacques: Points... Interviews 1974-1994. Stanford.
- G** **DERRIDA**, Jacques (⁸2017): Gesetzeskraft. Der „mystische Grund der Autorität“. Aus dem Französischen von Alexander García Düttmann. Frankfurt/Main.
- Gast** **DERRIDA**, Jacques (2001): Von der Gastfreundschaft. Mit einer „Einladung“ von Anne Dufourmantelle. Übertragung ins Deutsche von Markus Sedlaczek. Hg. von Peter Engelmann. Wien.
- Gr** **DERRIDA**, Jacques (¹²2013): Grammatologie. Übersetzt von Hans-Jörg Rheinberger und Hanns Zischler. Frankfurt/Main.
- JD** **BENNINGTON**, Geoffrey/**DERRIDA**, Jacques (1994): Jacques Derrida. Ein Portrait. Aus dem Französischen von Stefan Lorenzer. Frankfurt/Main.
- K** **DERRIDA**, Jacques (1992): Das andere Kap. Die vertagte Demokratie. Zwei Essays zu Europa. Aus dem Französischen von Alexander García Düttmann. Frankfurt/Main.
- Lim** **DERRIDA**, Jacques (2001): Limited Inc. Hg. von Peter Engelmann. Aus dem Französischen von Werner Rappl. Wien.
- MG** **DERRIDA**, Jacques (⁵2016): Marx' Gespenster. Der Staat der Schuld, die Trauerarbeit und die neue Internationale. Aus dem Französischen von Susanne Lüdemann. Frankfurt/Main.
- O** **DERRIDA**, Jacques (2000): Otobiographien. In: Derrida, Jacques/Kittler, Friedrich (Hg.): Nietzsche – Politik des Eigennamens. Berlin, S. 7-63.

- P** **DERRIDA**, Jacques (1986): Positionen: Gespräche mit Henri Ronse, Julia Kristeva, Jean-Louis Houdebine, Guy Scarpetta. Hg. von Peter Engelmann. Übersetzt von Dorothea Schmidt. Graz/Wien.
- S** **DERRIDA**, Jacques (2006): Schurken. Zwei Essays über die Vernunft. Aus dem Französischen von Horst Brühmann. Frankfurt/Main.
- SD** **DERRIDA**, Jacques (1976): Die Schrift und die Differenz. Übersetzt von Rodolphe Gasché. Frankfurt/Main.
- SEK** **DERRIDA**, Jacques (²1999): Signatur Ereignis Kontext. In: Derrida, Jacques: Randgänge der Philosophie. Hg. von Peter Engelmann. Aus dem Französischen von Gerhard Ahrens. Wien, S. 291-314.
- EuU** **LÉVINAS**, Emmanuel (1992): Ethik und Unendliches. Gespräch mit Philippe Nemo. Hg. von Peter Engelmann. Wien.
- FN** **LÉVINAS**, Emmanuel: Frieden und Nähe (2007). In: Lévinas, Emmanuel: Verletzlichkeit und Frieden. Schriften über die Politik und das Politische. Hg. mit einem Vorwort von Pascal Delhom und Alfred Hirsch. Zürich/Berlin, S. 137-149.
- JS** **LÉVINAS**, Emmanuel (⁴2011): Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht. Aus dem Französischen von Thomas Wiemer. Freiburg/München.
- Sp** **LÉVINAS**, Emmanuel (2012): Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie. Übersetzt, hg. und eingeleitet von Wolfgang Nikolaus Krewani. Freiburg/München.
- VF** **LÉVINAS**, Emmanuel (2007): Verletzlichkeit und Frieden. Schriften über die Politik und das Politische. Hg. und mit einem Vorwort von Pascal Delhom und Alfred Hirsch. Zürich/Berlin.

11 Literatur

AGRIDOPOULOS, Aristoteles/**KIM**, Seongcheol (2019): Populisms. In: Comtesse, Dagmar/Flügel-Martinsen, Oliver/Martinsen, Franziska/Nonhoff, Martin (Hg.): Radikale Demokratietheorie. Ein Handbuch. Berlin, S. 593-603.

ARENDT, Hannah (⁹2003): Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, Totalitarismus. München/Zürich.

ARENDT, Hannah (1994): Freiheit und Politik. In: Arendt, Hannah: Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I. Hg. von Ursula Ludz. München/Zürich, S. 201-251.

ARENDT, Hannah (⁶2007): Vita activa oder Vom tätigen Leben. München/Zürich.

ARENDT, Hannah (⁶2017): Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlaß. Hg. von Ursula Ludz. Vorwort von Kurt Sontheimer. München/Berlin.

ARISTOTELES (2001): Politik. Schriften zur Staatstheorie. Übersetzt und hg. von Franz F. Schwarz. Stuttgart.

BALIBAR, Étienne (2012): Gleichfreiheit. Politische Essays. Aus dem Französischen von Christine Pries. Berlin.

BAUMAN, Zygmunt (1995): Moderne und Ambivalenz. Das Ende der Eindeutigkeit. Aus dem Englischen von Martin Suhr. Frankfurt/Main.

BAUMAN, Zygmunt (1996): Morality in the Age of Contingency. In: Heelas, Paul/Lash, Scott/Morris, Paul (Hg.): Detraditionalization. Oxford, S. 49-58.

BECKER, Michael/**SCHMIDT**, Johannes/**ZINTL**, Reinhard (⁵2021): Politische Philosophie. 5., aktualisierte Auflage. Paderborn.

BEDORF, Thomas (2010): Das Politische und die Politik – Konturen einer Differenz. In: Bedorf, Thomas/Röttgers, Kurt (Hg.): Das Politische und die Politik. Berlin, S. 13-37.

BENJAMIN, Walter (¹³2015): Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze. Mit einem Nachwort versehen von Herbert Marcuse. Frankfurt/Main.

BERGMANN, Franziska/**KIMMICH**, Dorothee/**LAVORANO**, Stephanie (2016): Was ist Rassismus? Kritische Texte. Stuttgart.

BERTRAM, Georg W. (2002): Die Dekonstruktion der Normen und die Normen der Dekonstruktion. In: Kern, Andrea/Menke, Christoph (Hg.): Philosophie der Dekonstruktion. Zum Verhältnis von Normativität und Praxis. Frankfurt/Main, S. 289-310.

BEUTEL, Wolfgang (²2011): Lernen in Projekten – Möglichkeiten der Demokratiepädagogik. In: Beutel, Wolfgang/Fauser, Peter (Hg.): Demokratiepädagogik. Lernen für die Zivilgesellschaft. Schwalbach/Ts. (= Politik und Bildung; Bd. 43), S. 111-139.

BONACKER, Thorsten (2015): Die politische Theorie der Dekonstruktion: Jacques Derrida. In: Brodacz, André/Schaal, Gary S. (Hg.): Politische Theorien der Gegenwart II. Eine Einführung. 4., überarbeitete und aktualisierte Auflage. Berlin/Toronto, S. 207-238.

BUNDESMINISTERIUM für BILDUNG, WISSENSCHAFT und FORSCHUNG (2019): Deutschförderklassen und Deutschförderunterricht. Leitfaden für Schulleiterinnen und Schulleiter. Wien. Online verfügbar unter: <https://www.bmbwf.gv.at/Themen/schule/schulpraxis/ba/sprabi/dfk.html> (20.10.2022).

BUTLER, Judith (1995): Contingent Foundations. Feminism and the Question of "Postmodernism". In: Benhabib, Seyla/Butler, Judith/Fraser, Nancy (Hg.): Feminist Contentions: A Philosophical Exchange. New York, S. 35-58.

BUTLER, Judith (2005): Gefährdetes Leben. Politische Essays. Aus dem Amerikanischen von Karin Wördemann. Frankfurt/Main.

BUTLER, Judith (2006): Haß spricht. Zur Politik des Performativen. Aus dem Englischen von Kathrina Menke und Markus Krist. Frankfurt/Main.

BUTLER, Judith (⁸2014): Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts. Aus dem Amerikanischen von Karin Wördemann. Berlin.

BUTLER, Judith/**SPIVAK**, Gayatri Chakravorty: Sprache, Politik, Zugehörigkeit. Aus dem Englischen von Michael Heitz und Sabine Schulz. Berlin/Zürich.

CASTRO VARELA, María do Mar/**DHAWAN**, Nikita (Hg.) (³2020): Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung. 3. Auflage. Wien/Köln/Weimar.

COMTESSE, Dagmar/**FLÜGEL-MARTINSEN**, Oliver/**MARTINSEN**, Franziska/**NONHOFF**, Martin (Hg.) (2019): Radikale Demokratietheorie. Ein Handbuch. Berlin.

CROUCH, Colin (¹³2017): Postdemokratie. Aus dem Englischen von Nikolaus Gramm. Frankfurt/Main.

DAHLVIK, Julia/**REINPRECHT**, Christoph (2019): Von der Verwaltung von Asyl zu einem Recht der Gastfreundschaft? In: Hladschik, Patricia/Steinert, Fiona (Hg.): Menschenrechten Gestalt und Wirksamkeit verliehen. Graz, S. 457-470.

DESCARTES, René (2008): Meditationes de prima philosophia. Lateinisch-Deutsch. Übersetzt und hg. von Christian Wohlers. Hamburg.

DE WECK, Roger (2021): Die Kraft der Demokratie. Eine Antwort auf die autoritären Reaktionäre. Erweiterte und aktualisierte Ausgabe. Berlin.

DI CESARE, Donatella (2021): Philosophie der Migration. Aus dem Italienischen von Daniel Creutz. Berlin.

EIS, Andreas (2017): Mythos Mündigkeit? Partizipation und politisches Handeln: Selbst(des)illusionierung als Aufgabe emanzipatorischer Politischer Bildung. In: Greco, Sara Alfia/Lange, Dirk (Hg.): Emanzipation: Zum Konzept der Mündigkeit in der Politischen Bildung. Schwalbach/Ts. (= Politik und Bildung; Bd. 83), S. 22.33.

EL-MAFAALANI, Aladin: Wozu Rassismus? Von der Erfindung der Menschenrassen bis zum rassismuskritischen Widerstand. Köln.

FANON, Frantz (2008): Die Verdammten dieser Erde. Mit einem Vorwort von Jean-Paul Sartre. Aus dem Französischen von Traugott König. Frankfurt/Main.

FAUSER, Peter (²2011): Demokratiepädagogik und politische Bildung. Ein Diskussionsbeitrag. In: Beute, Wolfgang/Fauser, Peter (Hg.): Demokratiepädagogik. Lernen für die Zivilgesellschaft. Schwalbach/Ts. (=Politik und Bildung; Bd. 43), S. 16-41.

FAUSER, Peter (2011): Demokratiepädagogik und politische Bildung. Ein Diskussionsbeitrag. In: Beutel, Wolfgang/Fauser, Peter (Hg.): Demokratiepädagogik. Lernen für die Zivilgesellschaft. Schwalbach/Ts., S. 16-41.

FLATSCHER, Matthias (2015): Das Verhältnis zwischen dem Ethischen und Politischen. Überlegungen zu Levinas' Figur des Dritten. In: Bodenheimer, Alfred/Fischer-Geboers,

Miriam (Hg.): Lesarten der Freiheiten: Zur Deutung und Bedeutung von Emmanuel Lévinas' *Difficile Liberté*. München, S. 182-214.

FLATSCHER, Matthias (2018): Derridas „Politik der Alterität“. Zur normativen Dimension des Kommenden. In: Boelder, Artur R./Leisch-Kiesl, Monika (Hg.): „Die Zukunft gehört den Phantomen“. Kunst und Politik nach Derrida. Bielefeld, S. 305-333.

FLATSCHER, Matthias (2016): Was heißt Verantwortung? Zum alteritätsethischen Ansatz von Emmanuel Levinas und Jacques Derrida. In: Zeitschrift für Praktische Philosophie. Band 3, Heft 1, S. 125-164.

FLATSCHER, Matthias/**PISTROL**, Florian (2018): Zur Normativität in Anerkennungsverhältnissen. In: Posselt, Gerald/Schönwälder-Kuntze, Tatjana/Seitz, Sergej (Hg.): Judith Butlers Philosophie des Politischen. Kritische Lektüre. Bielefeld, S. 99-124.

FLÜGEL-MARTINSEN, Oliver (2019): Befragung, negative Kritik, Kontingenz. Konturen einer kritischen Theorie des Politischen. In: Bohmann, Ulf/Sörsensen, Paul (Hg.): Kritische Theorie der Politik. Berlin, S. 450-469.

FLÜGEL-MARTINSEN, Oliver (2017): Befragungen des Politischen. Subjektkonstitution – Gesellschaftsordnung – Radikale Demokratie. Wiesbaden.

FLÜGEL-MARTINSEN, Oliver (2019): Kritik. In: Comtesse, Dagmar/Flügel-Martinsen, Oliver/Martinsen, Franziska/Nonhoff, Martin (Hg.): Radikale Demokratietheorie. Ein Handbuch. Berlin, S. 576-582.

FOUCAULT, Michel (2005): Subjekt und Macht. In: Ders. Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Band IV. 1980-1988. Aus dem Französischen von Michael Bischoff, Hans-Dieter Gondek, Hermann Kocyba und Jürgen Schröder. Frankfurt/Main, S. 269-294.

FRANK, Manfred (2015): Was ist Neostukturalismus? Frankfurt/Main.

GOTTSCHLICH, Maximilian (1999): Die Welt ist, wie wir sie denken. Zur Kulturkritik der Mediengesellschaft. Analysen und Essays 1980-1999. Wien/New York.

HABERMAS, Jürgen (1999): Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie. Frankfurt/Main.

HABERMAS, Jürgen (1995): Theorie des kommunikativen Handelns. Band 1.

Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung. Frankfurt/Main.

HABERMAS, Jürgen (1990): Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft. Mit einem Vorwort zur Neuauflage 1990.

Frankfurt/Main.

HALL, Stuart (2016): Rassismus als ideologischer Diskurs. In: Bergmann, Franziska/Kimmich, Dorothee/Lavorano, Stephanie: Was ist Rassismus? Kritische Texte. Stuttgart, S. 172-187.

HEIDEGGER, Martin (³2002): Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). Frankfurt/Main (= Gesamtausgabe; Band 65).

HIMMELMANN, Gerhard (⁴2016): Demokratie Lernen als Lebens-, Gesellschafts- und Herrschaftsform. Ein Lehr- und Studienbuch. Schwalbach/Ts.

HIMMELMANN, Gerhard (²2011): Demokratische Handlungskompetenz. „Standards für Mündigkeit“. In: Beutel, Wolfgang/Fauser, Peter (Hg.): Demokratiepädagogik. Lernen für die Zivilgesellschaft. Schwalbach/Ts. (=Politik und Bildung; Bd. 43), S. 42-70.)

HENKENBORG, Peter (²2011): Elemente einer „demokratiepädagogischen Topik“. In: Beutel, Wolfgang/Fauser, Peter (Hg.): Demokratiepädagogik. Lernen für die Zivilgesellschaft. Schwalbach/Ts., S. 86-109.

HÖFFE, Otfried (1999): Demokratie im Zeitalter der Globalisierung. München.

HONIG, Bonnie (1992): Toward an Agonistic Feminism: Hannah Arendt and the Politics of Identity. In: Butler, Judith/Scott, Jean W. (Hg.): Feminists Theorize the Political. New York/London, 215-235.

KIMMICH, Dorothee/**LAVORANO**, Stephanie/**BERGMANN**, Franziska (2016): Was ist Rassismus? Kritische Texte. Stuttgart.

KLEINSCHMIDT, Malte/**LANGE**, Dirk (2017): Inclusive Citizenship. Exklusion und Praxen inklusiver Bürgerschaft als Ausgangspunkt einer emanzipatorischen Bildung. In: Greco, Sara Alfia/Lange, Dirk (Hg.): Emanzipation: Zum Konzept der Mündigkeit in der Politischen Bildung. Schwalbach/Ts. (= Politik und Bildung; Bd. 83), S. 96-107.

KRAUß, Dietrich (2001): Die Politik der Dekonstruktion. Politische und ethische Konzepte im Werk von Jacques Derrida. Frankfurt/Main/New York.

LACLAU, Ernesto/**MOUFFE**, Chantal (2012): Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus. Hg. und übersetzt von Michael Hintz und Gerd Vorwallner. 4., durchgesehene Auflage. Wien.

LACLAU, Ernesto (2002): Emanzipation und Differenz. Wien.

LACLAU, Ernesto (2005): On Populist Reason. London.

LEFORT, Claude (1990a): Die Frage der Demokratie. In: Rödel, Ulrich (Hg.): Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie. Aus dem Französischen von Kathrina Menke. Frankfurt/Main, S. 281-297.

LEFORT, Claude (1999): Fortdauer des Theologisch-Politischen? Wien.

LEFORT, Claude (1990b): Menschenrechte und Politik. In: Rödel, Ulrich (Hg.): Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie. Aus dem Französischen von Kathrina Menke. Frankfurt/Main, S. 239-280.

LEFORT, Claude/**GAUCHET**, Marcel (1990): Über die Demokratie: Das Politische und die Instituierung des Gesellschaftlichen. In: Rödel, Ulrich (Hg.): Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie. Aus dem Französischen von Kathrina Menke. Frankfurt/Main, S. 89-122.

LEFORT, Claude (1990c): Vorwort zu *Éléments d'une critique de la bureaucratie*. In: Rödel, Ulrich (Hg.): Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie. Aus dem Französischen von Kathrina Menke. Frankfurt/Main, S. 30-53.

MARCHART, Oliver (2010a): Die politische Differenz. Zum Denken des Politischen bei Nancy, Lefort, Badiou, Laclau und Agamben. Berlin.

MARCHART, Oliver (2015): Die politische Theorie des zivilgesellschaftlichen Republikanismus: Claude Lefort und Marcel Gauchet. In: Brodocz, André/Schaal, Gary S. (Hg.): Politische Theorien der Gegenwart II. Eine Einführung. 4., überarbeitete und aktualisierte Auflage. Berlin/Toronto, S. 239-270.

MARCHART, Oliver (2019): Kontingenz/Grundlosigkeit. In: Comtesse, Dagmar/Flügel-Martinsen, Oliver/Martinsen, Franziska/Nonhoff, Martin (Hg.): Radikale Demokratietheorie. Ein Handbuch. Berlin, S. 572-575.

MARCHART, Oliver (2010b): Politische Theorie als Erste Philosophie. Warum der ontologischen Differenz die politische Differenz zugrunde liegt. In: Bedorf, Thomas/Röttgers, Kurt (Hg.): Das Politische und die Politik. Berlin, S. 143-158.

MARCHART, Oliver (2018): Thinking Antagonism. Political Ontology After Laclau. Edinburgh.

MARTINSEN, Franziska (2019): Politik und Politisches. In: Comtesse, Dagmar/Flügel-Martinsen, Oliver/Martinsen, Franziska/Nonhoff, Martin (Hg.): Radikale Demokratietheorie. Ein Handbuch. Berlin, S. 583-592.

MASSING, Peter (2002): Demokratie-Lernen oder Politik-Lernen? In: Breit, Gotthard/Schiele, Siegfried (Hg.): Demokratie-Lernen als Aufgabe der politischen Bildung. Schwalbach/Ts., S. 160-187.

MBEMBE, Achille (2014): Kritik der schwarzen Vernunft. Aus dem Französischen von Michael Bischoff. Berlin.

McNAY, Lois (2014): The Misguided Search for the Political. Social Weightlessness in Radical Democratic Theory. Cambridge.

MOUFFE, Chantal (2015): Das demokratische Paradox. Aus dem Englischen übersetzt und mit einer Einleitung versehen von Oliver Marchart. Wien-Berlin.

MOUFFE, Chantal (1999): Dekonstruktion Pragmatismus und die Politik der Demokratie. In: MOUFFE, Chantal (Hg.): Dekonstruktion und Pragmatismus. Demokratie, Wahrheit und Vernunft. Wien, S. 11-36.

MOUFFE, Chantal (2007): Über das Politische. Wider die kosmopolitische Illusion. Aus dem Englischen von Niels Neumeier. Frankfurt/Main.

MÜLLER, Jan-Werner (2021): Freiheit, Gleichheit, Ungewissheit. Wie schafft man Demokratie? Aus dem Englischen von Michael Bischoff. Berlin.

MÜLLER, Jan-Werner (2017): Was ist Populismus? Ein Essay. Berlin.

OPPELT, Martin (2021): Demokratie? Klare Antworten aus erster Hand. München.

- OTTMANN**, Henning (2010): Geschichte des politischen Denkens. Band 4: Das 20. Jahrhundert. Teilband 1: Der Totalitarismus und seine Überwindung. Stuttgart.
- PLATON** (⁶2011): Werke. Band 4. Politeia (Der Staat). Bearbeitet von Dietrich Kurz. Griechischer Text von Émile Chambry. Deutsche Übersetzung von Friedrich Schleiermacher. Darmstadt.
- POSSELT**, Gerald/**SCHÖNWÄLDER-KUNTZE**, Tatjana/**SEITZ**, Sergej (Hg.) (2018): Judith Butlers Philosophie des Politischen. Kritische Lektüren. Bielefeld.
- POSSELT**, Gerald (2018): Politiken des Performativen. Butlers Theorie politischer Performativität. In: Posselt, Gerald/Schönwälder-Kuntze, Tatjana/Seitz, Sergej (Hg.): Judith Butlers Philosophie des Politischen. Kritische Lektüren. Bielefeld, S. 45-70.
- RANCIÈRE**, Jacques (2002): Das Unvernehmen. Politik und Philosophie. Frankfurt/Main.
- RANCIÈRE**, Jacques (2010): Der Hass der Demokratie. Aus dem Französischen von Maria Muhle. Berlin (= Kleine Edition, Bd. 24).
- RANCIÈRE**, Jacques (2008): Zehn Thesen zur Politik. Aus dem Französischen von Marc Blankenburg. Zürich/Berlin.
- RAUSCHER**, Erwin (2021): Prolegomenon. Pallas. Politische Bildung in der Volksschule. Online: <https://www.pallas.schule/> (Zugriff: 02.09.2022).
- REINHARDT**, Volker (²2011): Fachunterricht Politik und Demokratie-Lernen in Projektform. In: Beutel, Wolfgang/Fauser, Peter (Hg.): Demokratiepädagogik. Lernen für die Zivilgesellschaft. Schwabach/Ts. (=Politik und Bildung; Bd. 43), S. 140-153.
- RIEGEL**, Enja (²2011): Mit der Erfahrung von „Demokratie“ mündig werden – Aspekte einer „Bürgerschule“. In: Beutel, Wolfgang/Fauser, Peter (Hg.): Demokratiepädagogik. Lernen für die Zivilgesellschaft. Schwabach/Ts. (=Politik und Bildung; Bd. 43), S. 154-170.
- RITZI**, Claudia (2016): Die politische Theorie der Postdemokratie: Jacques Rancière. In: Brodocz, André/Schaal, Gary S. (Hg.): Politische Theorien der Gegenwart II. Eine Einführung. Berlin/ Toronto, S. 337-366.
- SCHMITT**, Carl (⁸2009) [1932]: Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien. Berlin.

SCHÖNWÄLDER-KUNTZE, Tatjana (2018): Haben philosophische Methoden politisches Gewicht. In: Posselt, Gerald/Schönwälder-Kuntze, Tatjana/Seitz, Sergej (Hg.): Judith Butlers Philosophie des Politischen. Kritische Lektüren. Bielefeld, S. 23-43.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty (2014): Kritik der postkolonialen Vernunft. Hin zu einer Geschichte der verrinnenden Gegenwart. Deutsche Ausgabe hg. von Andreas Nehring und Doris Feldmann. Stuttgart.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty (2008): Righting Wrongs – Unrecht richten. Aus dem Englischen von Sonja Finck und Janet Keim. Zürich/Berlin.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty (1990): The Post-Colonial Critic. Interviews, Strategies, Dialogues. Hg. von Sara Harasym. New York/London.

STEGHERR, Marc (2022): Der Aufstand der Populisten. Die Krise des liberalen Westens und die nationalkonservative Wende Osteuropas. Wiesbaden.

WALDENFELS, Bernhard (²1999): Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden 1. Frankfurt/Main.

WOLF, Markus (2019): Gerechtigkeit als Dekonstruktion. Zur kulturellen Form von Recht und Demokratie nach Jacques Derrida. Konstanz.

12 Abstract Deutsch/Englisch

Die vorliegende Arbeit befasst sich mit den theoretischen Potenzialen der Dekonstruktion für die Demokratiebildung. Dabei werden nicht nur zentrale demokratiepolitische Voraussetzungen für Prozesse und Strukturen bei der Konstitution der Gesellschaft, insbesondere die Abkehr von fundamentalistischen Konzepten und die Affirmation von Kontingenz, Pluralität und Antagonismus, herausgearbeitet. Es wird vor allem die Konstitution des Subjekts als zentraler Ort für Fragen des Politischen erkannt. Die Frage der Subjektbildung und Subjektivität als politischen Akt in den Mittelpunkt zu stellen, erlaubt der Demokratiebildung, politische Schlüsselbegriffe wie Identität, Autonomie, Handlungsfähigkeit oder Souveränität aufzugreifen, ohne sich auf die Herrschaftsebene des Staates einzuengen. Als konstitutiv für das Subjekt erweist sich die Struktur der Alterität, die immer im Plural zu denken ist. Die Alterität birgt wiederum eine normative Orientierung in sich, die die demokratische Praxis an die Selbst-Befragung im Namen ausgeschlossener anderer verpflichtet. Zugleich lassen sich Gefahren des Essentialismus und Ethnozentrismus, der Naturalisierung des Sozialen sowie deren Ausschluss- und Herrschaftsmechanismen kritisch dekonstruieren. Eine dekonstruktive Demokratiebildung zielt auf die Förderung einer emanzipatorischen, kritischen, widerständigen Denk-, Sprech- und Handlungsfähigkeit der Akteur*innen. Sie stärkt Verantwortungsentwürfe gegenüber den Ansprüchen (ausgeschlossener, subalternen) anderer, verdeutlicht die responsive und vulnerable Konstitution des Subjekts, das als Einzelner wie als Kollektiv innerhalb der Aporie zwischen Singularität und Universalität zu einer Ausweitung des demokratischen Horizonts, der Einschlüsse und des Rechts, Rechte zu haben, aufgerufen ist.

This thesis deals with the theoretical potential of deconstruction for the formation of democracy. In doing so, not only central democratic-political prerequisites for processes and structures in the constitution of society, especially the turning away from fundamentalist concepts and the affirmation of contingency, plurality and antagonism, are worked out. Above all, the constitution of the subject is recognized as the central place for questions of the political. Focusing on the question of subject formation and subjectivity as a political act allows democracy formation to take up key concepts such as identity, autonomy, capacity to act or sovereignty without narrowing it down to the level of government of the state. The

structure of alterity, which is always to be thought of in the plural, proves to be constitutive for the subject. Alterity in turn contains a normative orientation that obliges democratic practice to self-questioning on behalf of excluded others. At the same time, the dangers of essentialism and ethnocentrism, the naturalization of the social and their mechanisms of exclusions and domination can be critically deconstructed. A deconstructive democracy education aims to promote an emancipatory, critical, resistant ability of the actors to think, speak and act. It strengthens concepts of responsibility towards the claims of (excluded, subaltern) others, clarifies the responsive and vulnerable constitution of the subject, which is called as an individual and as a collective within the aporia between singularity and universality leads to an expansion of the democratic horizon, of inclusion and the right to have rights.