

Sich (nicht) geschlagen geben.

Unabdingbare Ansprüche, Kompromisse und das Interesse an einer agonistischen Lebensform: zu Chantal Mouffes Begriff des Politischen

(Not) To Admit Defeat.

Inalienable Claims, Compromises and the Interest in an Agonistic Form of Life: Chantal Mouffe's Concept of the Political

Burkhard Liebsch

Abstract:

This article discusses Chantal Mouffe's concept of the political that allegedly departs fundamentally from what she terms „cosmopolitical illusion“, i. e. the illusion that liberal-democratic forms of life could overcome antagonistic conflicts once and for all. Mouffe's diametrically opposed idea of a „conflictual consensus“ is critically examined particularly for the claim that it promises to sublimate contradictory claims in agonistic forms of conflict. A critical evaluation of this thesis refers to the question whether such a consensus unconditionally requires the renunciation of any inalienable claim.

Keywords: unabdingbare Ansprüche; Kompromiss; Antagonismus; Mouffe
inalienable claims; compromise; antagonism; Mouffe

Burkhard Liebsch, Prof. Dr., lehrt derzeit Politische Theorie und Ideengeschichte an der Fakultät für Sozialwissenschaften und Philosophie der Universität Leipzig. Weitere Arbeitsschwerpunkte: Sozialphilosophie in kulturwissenschaftlicher Perspektive; Philosophie der Geschichte, Phänomenologie, Hermeneutik. Jüngste Veröffentlichungen: *Für eine Kultur der Gastlichkeit* (2008); *Menschliche Sensibilität* (2008); *Renaissance des Menschen? Zum polemologisch-anthropologischen Diskurs der Gegenwart* (2010); *Hegel und Levinas. Kreuzungen – Brüche – Überschreitungen* (2010); *Bezeugte Vergangenheit oder Versöhnendes Vergessen. Geschichtstheorie nach Paul Ricœur*, Sonderband Nr. 24, Dt. Zeitschr. f. Phil. (2010).

E-Mail: burkhardliebsch@web.de



Unabdingbare Ansprüche

Wenige Jahre bevor man sich in Europa mit der historisch beispiellosen Erfahrung des sog. Tugendterrors auseinander setzen musste, der mit unnachsichtiger und tödlicher Konsequenz das vermeintlich Richtige gegen angeblich Uneinsichtige durchsetzte, behauptete Edmund Burke, einer der schärfsten Kritiker der Französischen Revolution: „All government, indeed any human benefit and enjoyment, every virtue, and every prudent act, is founded on compromise and barter. We balance inconveniencies; we give and take; we remit some rights, that we may enjoy others; and, we choose rather to be happy citizens, than subtle disputants.“ [1] Als Patentrezept zur Erhaltung kollektiven Glücks wäre demnach allseitige Nachgiebigkeit zu empfehlen. Kompromisslose Unnachgiebigkeit dagegen scheint alle Vorteile guten Zusammenlebens aufs Spiel zu setzen und letztlich ruinieren zu müssen.

Burke hat denn auch den Gedanken für abwegig gehalten, etwa im Namen einer für unanfechtbar gehaltenen und scheinbar keinen Kompromiss gestattenden Wahrheit das Glück der Menschen zu riskieren, dem alle Politik verpflichtet sei. Damit hat er womöglich nur die Entlarvung ungerechter Herrschaft durch eine effektive Kritik verhindern wollen, die zu seinem Entsetzen unter Berufung auf die „heilige“ Gleichheit und Würde aller Menschen alsbald zu Mord und Totschlag greifen sollte. Von diesen bekannten historischen Umständen abgesehen (Saage 2005, Kap. IV), stellt sich allerdings bis heute das Problem, ob speziell das politische Leben nicht von allen „unbedingten“ und insofern unanfechtbaren bzw. absoluten Ansprüchen entlastet werden muss, die scheinbar keinerlei Kompromiss gestatten. Tatsächlich herrscht die Meinung vor, dass Ansprüche, die für absolut, unumstößlich oder für unverzichtbar gehalten werden, schlimmste Formen der Gewalt, erbitterte Feindschaft und vernichtende Endlösungen heraufbeschwören – zumal dann, wenn mit ihnen vermeintlich die Existenz der Gattung Mensch bzw. deren Zukunft selbst auf dem Spiel zu stehen scheint (vgl. Safranski 1990, 88, 150 f.).

Die Zeit einer darauf hinauslaufenden sog. Geschichtsphilosophie, die in diesem Sinne ein gutes Gewissen verschaffen könnte, scheint vorbei sein. Ebenso die Zeit einer Metaphysik, die einst versprach, im Rekurs auf letzte ontologische Wahrheiten absolut verlässliche Fundamente eines „gemeinschaftlichen Zuhause“ (vgl. Frank 1979) bereitzustellen, in das sich die Menschen bruchlos integriert sehen sollten. Demnach würde uns heute abverlangt, Formen politischer Koexistenz im Zeichen eines konsequenten Verzichts auf Metaphysik – d. h. hier: auf letzte ontologische Wahrheiten als derartige Fundamente des Politischen – einzurichten. Statt mit einer gemeinschaftlichen

[1] Zit. n. Macperson (1980, 27).

Wiedereinhausung (*oikeiosis*) in die Welt zu liebäugeln, empfiehlt man uns, es in ihr als vorübergehende Gäste auszuhalten, die einander zumal politisch keine Wahrheit oder unbedingte Ansprüche zumuten sollten. Tatsächlich stehe uns überhaupt keine Wahrheit als exklusiver Besitz zur Verfügung, der als ein gemeinschaftlicher *oikos* in Beschlag zu nehmen und so gewissermaßen zu bewohnen wäre.

An dieser Stelle gehen jedoch sowohl die Meinungen als auch Philosophien unterschiedlichster Provenienz noch immer weit auseinander. Während manche davon ausgehen, längst müsse jeglicher Wahrheitsanspruch als desavouiert gelten und nichts sei derart gefährlich wie ein Anspruch auf Gemeinschaft begründende Wahrheit, halten andere nach wie vor die Suche nach einer letztlich auch im politischen Leben zu bewährenden Wahrheit für unverzichtbar – sei es auch nur die Wahrheit des Verzichts auf Wahrheit. Wieder andere zeigen sich davon überzeugt, hier handle es sich weniger darum, die Berufung auf letzte Wahrheiten zu verfechten oder zurückzuweisen, als vielmehr darum, eine gewaltsame Instrumentalisierung von Für-wahr-Gehaltenem *gegen Andere* oder eine rücksichtslose Anwendung von Für-wahr-Gehaltenem *auf Andere* zu unterbinden. So gesehen wäre allen, die auf die praktische Inanspruchnahme von Wahrheit nicht glauben verzichten zu können, anzuraten, von konsequenten bzw. rücksichtslosen Versuchen abzusehen, eine bloß gedachte Wahrheit mit dem eigenen Leben und mit dem Leben Anderer zur Deckung bringen zu wollen. Kann sich Wahrheit, wenn überhaupt, nicht in der Tat nur zwischen den Menschen bewahrheiten? Bleibt sie dem zwischenmenschlichen *inter-esse* nicht stets aufs Neue überantwortet, ohne je zu einem auf Dauer unanfechtbaren „Fundament“ werden zu können? Kann beanspruchte Wahrheit je etwas anderes sein als eine Einladung zu gemeinsamer Bewahrheitung, die jederzeit auch scheitern kann? Ist eine politische Lebensform in diesem Fall sofort am Ende? Oder kann eine solche Lebensform vielmehr nur dann überhaupt dauerhaft stabil sein, wenn sie entweder jeglicher Wahrheit abschwört oder sowohl mit radikalem Streit um Wahrheit als auch mit dem Scheitern verschiedenster Versuche, zu einer allgemein verbindlichen Wahrheit zu gelangen, zurecht zu kommen verspricht?

In diesem Sinne wird nicht selten für eine „wahrheitspolitisch abgemagerte Politik“ plädiert, die es jedem frei stellen soll, nach seiner eigenen Wahrheit zu suchen und Andere nach ihrer Wahrheit leben zu lassen. Als Königsausweg aus gewaltträchtigen Wahrheitsansprüchen empfiehlt man zum einen nachdrücklich deren Privatisierung und zum anderen das „Geschäft der Friedensstiftung“ überall dort, wo gleichwohl „kombattante Wahrheiten“ aufeinander treffen, zwischen denen sich *unaufhebbarer Widerstreit* abzeichnet. Dieses „Geschäft“ könne seinerseits „keine übergreifende Wahrheit ins Feld

führen [...], außer derjenigen, die sich auf die Gewährleistung menschenwürdiger Lebensbedingungen bezieht“. **[2]** *Abgesehen davon* wird auf diese Weise über jeglichen Versuch, angeblich bloß einander widersprechende (und nicht etwa unaufhebbar einander widerstrebende) „Wahrheiten“ miteinander zu versöhnen, das Interesse an einem *Leben im Widerstreit* gestellt. Wie die Diskussion um die einschlägigen Thesen Lyotards, an die auch Chantal Mouffe anknüpft, hinreichend gezeigt hat, gestattet Widerstreit keine Versöhnung nach dem klassischen Vorbild der Aufhebung von Widersprüchen. Gleichwohl zwingt er nicht unbedingt zum unversöhnlichen Kampf gegeneinander, zum nicht endenden Streit oder gar zu einem „sozialdarwinistischen“ Machtkampf um Hegemonie, der Unterlegenen nur noch die Aussicht auf eine Kapitulation (und ggf. auf spätere Revanche) bieten würde. **[3]** Verzicht auf die gewaltträchtige Durchsetzung vermeintlicher Wahrheit bzw. auf die gegen Andere gerichtete Behauptung eigener Ansprüche *als wahr* gibt vielmehr auch *Spielräume des Nachgebens und des Sichgeschlagengebens* frei – vorausgesetzt, dieser Verzicht erfolgt nicht einseitig, sondern so, dass ein allgemeines Interesse an der Aufrechterhaltung eines von vielfachem Widerstreit gezeichneten Zusammenlebens über ein Leben nach irgend einer Wahrheit gestellt wird, die Anderen mehr oder weniger gewaltsam aufzuzwingen wäre.

In genau diesem Sinne spricht Chantal Mouffe vom Erfordernis eines „konfliktualen Konsenses“, der unter weitgehendem, wenn nicht sogar unter radikalem Verzicht auf Wahrheit die politische Stabilität eines von vielfachem Widerstreit gezeichneten Zusammenlebens gewährleisten soll. Dieser Konsens ist freilich niemals einfach vorauszusetzen; vielmehr muss er sich stets von neuem als Antwort auf ein drohendes Zerwürfnis bewähren, das grundsätzlich jederzeit aus dem Kampf um unaufhebbar einander widerstrebende Ansprüche resultieren kann. Die Frage, der ich im Folgenden nachgehen möchte, lautet, *ob ein solcher Konsens unbedingten Vorrang hat (oder haben sollte) vor ihrerseits unbedingten Ansprüchen, die im politischen Streit aufeinander treffen und verlangen können, sich im Kampf für sie niemals geschlagen zu geben*. Um einer Antwort auf diese Frage näher zu kommen, gehe ich zunächst dem Sinn dieser Redewendung *sich geschlagen geben* nach, erörtere dann, wie sie im Kontext der politischen Theorie Chantal Mouffes zu verstehen ist, und konfrontiere diese dann mit der u. a. von Avishai Margalit favorisierten These, dass es ein unbedingter Anspruch wie der auf ein würdiges Leben ausschließen muss, sich je geschlagen zu geben, wenn er verletzt wird. Wie in Folge dessen unbedingte Ansprüche im politischen Konflikt mit dem seinerseits scheinbar unbedingten Anspruch in Widerstreit geraten, eine politisch stabile Lebensform aufrecht zu erhalten, die allein ein Leben in und mit Widerstreit erträglich zu machen verspricht, kommt abschließend zur Sprache.

[2] Hier (Safranski 1990, 207) bleibt freilich das Entscheidende unbestimmt: worin diese Wahrheit genau liegt und wie sie im Einzelnen zu formulieren wäre. Besagt sie etwa (wie es Safranski lediglich suggeriert, aber nicht deutlich ausspricht), menschenwürdige Lebensbedingungen sollten unbedingt gewährleistet werden, so geraten wir in die Schwierigkeit, dass aus der Unbedingtheit dieses Verlangens keine sofortige Umsetzung abzuleiten ist. Tragischerweise erfordert selbst eine solche, *prima facie* minimale und unverzichtbare Forderung das Bedenken von Realisierungsmöglichkeiten und -bedingungen, die uns zu Kompromissen nötigen können, zu Kompromissen wohl gemerkt, die im Lichte der Unbedingtheit jenes Verlangens bereits als Verrat an ihm erscheinen können und in den *Verdacht* des Verrats vermutlich unweigerlich geraten.

[3] Zum Gegensatz zwischen dem klassischen Versöhnungsdenken einerseits und dem (nicht erst von Lyotard favorisierten) Begriff des Widerstreits vgl. Dallmayr (1991, 321-346); Mouffe (1999a, S. 27 ff.). Tatsächlich ist der hier suggerierte Zusammenhang von Widerstreit einerseits und unversöhnlicher Austragung von Antagonismen andererseits alles andere als zwingend (vgl. Liebsch/Straub (Hg.) 2003).

Sich geschlagen geben, nachgeben: zum Paradigma des Kompromisses

Wer sich geschlagen gibt (und nicht nur den Anschein erweckt), gibt zu, einen Kampf verloren oder keine Aussicht mehr zu haben, ihn sinnvoll fortsetzen zu können. Sich Anderen geschlagen zu geben, sistiert einen agonalen oder antagonistischen Konflikt und anerkennt die eigene Unterlegenheit, sei es vorschnell, sei es erst nach einem hinhaltenden Kampf, der schließlich keinen anderen Ausweg mehr zu lassen scheint. Doch selbst eine offenkundige Niederlage muss nicht als eine endgültige anerkannt werden. Wer sich vorerst geschlagen gibt, kann den Kampf später wieder aufnehmen und sich weigern, jemals endgültig zu kapitulieren. [4] So sehr das dem klassischen Helden wie auch dem *Loser* unserer Zeit Bewunderung eintragen mag, sofern es nur bedeutet, (sich) niemals aufzugeben, so gefährlich erscheint der unbedingte Wille, sich niemals geschlagen zu geben, für jedes soziale Zusammenleben. Wer sich *partout* nicht geschlagen geben will, kann am Ende überhaupt keine Niederlage anerkennen und beschwört in jedem agonalen Konflikt ein destruktives Zerwürfnis herauf, das bestenfalls noch durch einseitiges Nachgeben Anderer oder durch die Intervention einer dritten Instanz abzuwenden ist – zumal dann, wenn das zunächst agonale Verhältnis die Form eines eskalierenden Antagonismus annimmt, der zu einem Schisma der Beteiligten zu führen droht.

Dagegen wird oft die Kompromissbereitschaft als eine politische Tugend aufgeboten, die sich *im* agonalen Konflikt bewähren und ihn daran hindern soll, durch antagonistische und eskalative Steigerung in eine Schismogenese zu münden, die das soziale Verhältnis der Beteiligten zu zerstören droht. Kompromissbereitschaft kann diese Funktion freilich nur als eine *gegenseitige* erfüllen. So sehr sie oft aus rein taktischen Erwägungen heraus kaschiert oder sogar ausdrücklich negiert wird, im entscheidenden Moment, wenn man vor der Alternative steht, ob der agonale Konflikt nur noch abzubrechen oder antagonistisch und eskalativ fortzusetzen ist, muss man gegenseitig ggf. zum Kompromiss bereit sein. Andernfalls mündet der Konflikt nicht in eine Übereinkunft, in der man *einander* (eventuell auch ohne echten Konsens) entgegenkommt, sondern in eine einseitige Kapitulation bzw. Oktroyierung, durch die sich eine mächtigere Position vorläufig durchsetzt (und schon dadurch eine Revanche der Unterlegenen heraufbeschwört).

Mit Recht hebt denn auch Avishai Margalit (2005) die folgenden Merkmale eines echten Kompromisses hervor: der Kompromiss muss erstens aus einer Sackgasse herauszuführen versprechen, in die der agonale Konflikt die Beteiligten geführt hat, insofern sie sich weder einigen noch gegeneinander behaupten können, so dass ihre Beziehung selbst als nicht mehr fortsetzbar

[4] Sei es dazu genötigt durch „Dinge“, die niemals hätten geschehen dürfen (wie man sie von Immanuel Kant bis Hannah Arendt bedacht hat), sei es durch „Hintergedanken“, die einen dem Anschein nach beendeten Konflikt von Anfang an unterminieren oder wertlos machen. Vgl. dazu den bemerkenswerten Begriff eines „wahren Friedens“ „ohne Hintergedanken“ bei Valéry (1995).

erscheint; es muss sich zweitens um eine gegenseitige (*mutual*) Konzession handeln, so dass jeder dem Anderen genügend entgegenkommt; [5] das setzt drittens voraus, dass man das Anliegen des jeweils Anderen als solches wahrnimmt und in gewissen Grenzen als berechtigt anerkennt und ihm nicht eine endgültige Niederlage bereiten will. Im echten Kompromiss gibt nicht nur jeder Beteiligte nach, indem er auf subjektiv mehr oder weniger Wichtiges vorläufig oder endgültig Verzicht leistet; vielmehr wird dasselbe *gegenseitig als Entgegenkommen des Anderen gewürdigt*; und zwar *im Namen einer Einigung, deren Sinn über das im agonalen Konflikt Verhandelte gestellt wird*. In diesem Fall wird man sich über das Verhandelte nicht einig, wohl aber darin, dass es über die Uneinigkeit nicht zum ggf. irreparablen Zerwürfnis zwischen den Beteiligten kommen soll.

Faktisch wird allerdings vielfach der Sinn der Einigung durch eklatante Machtasymmetrien in Frage gestellt, die zu ganz unterschiedlichen Kosten des Entgegenkommens führen. Davon absehend lobt man gleichwohl den Kompromiss meist als eine der wichtigsten sozialen und politischen Techniken, durch die es überhaupt erst möglich werde, auf Dauer miteinander zu handeln, sich zu koordinieren, Vereinbarungen zu treffen, Streit zu schlichten und womöglich Frieden und Versöhnung zu stiften. In diesen vielfältigen Hinsichten sei der Kompromiss schlicht unumgänglich „zum Aufbau und Erhalt einer gemeinsamen Welt und zum Kultivieren der *convivialité*“ – als ein „Bollwerk gegen die Gewalt“. [6] (Womit *en passant* unterstellt wird, auf dem Weg zum Kompromiss oder in ihm selbst begegne uns gar keine Gewalt.)

In diesem Verständnis wird die Kompromissbereitschaft als für eine verlässliche politische Kultur unverzichtbar beschrieben, die uns ans Herz zu legen scheint, auf *überhaupt nichts* „kompromisslos“ zu bestehen, schon gar nicht auf etwas für *wahr* oder *sakrosankt* Gehaltenem. Für *wahr* oder *heilig* Gehaltenes, aber auch *kategorisch* Geltendes [7] gilt als schlechterdings *unverhandelbar* – und gerade deshalb nicht selten als eminente Gefahr für jedes Zusammenleben, in dem mit irreduzibel heterogenen Überzeugungen und heterodoxen Formen des Glaubens zu rechnen ist.

Zwar soll in einer politischen Kultur des Streits bzw. des agonalen Konflikts grundsätzlich alles zur Diskussion gestellt oder angefochten werden dürfen – aber nur bis zu einem Punkt, wo die agonale Auseinandersetzung selbst die Beziehung der miteinander Streitenden noch nicht gänzlich zu ruinieren droht und wenigstens noch eine „gegenstrebige Fügung“ (Heraklit), eine „ungesellige Geselligkeit“ (I. Kant), ein „Miteinander im Modus des Gegeneinander“ (M. Heidegger) oder eine „zwieträchtige Harmonie“ (N. Loraux) möglich erscheinen lässt, ohne das sog. „soziale Band“ zerreißen zu lassen. In diesem Sinne gilt die Erhaltung einer vielfältig strittigen Sozialität im Vergleich zu allem, was man für

[5] Keineswegs kommt man in der Regel einander „auf halbem Wege“ entgegen, wie es sprichwörtlich (aber irreführend) heißt. Viele Kompromisse werden von dem Verdacht unterhöhlt, eine Partei habe sich von einer anderen größere Zugeständnisse abnötigen lassen (und womöglich solche, die die Grenze des Erträglichen schon überschreiten – wie häufig diejenigen befinden, die an der Kompromissfindung selbst nicht beteiligt waren und doch ihr Ergebnis mit tragen sollen). Dieser Verdacht wird nicht zuletzt dadurch genährt, dass sich die Maßstäbe, die auf beiden Seiten im Spiel sind, auf heterogene Güter oder Werte beziehen, die sich wie Land und Frieden nicht arithmetisch miteinander verrechnen lassen.

[6] So heißt es im Exposé eines aktuellen Projekts der Arnoldsheimer Evangelischen Akademie über „Paradoxien des Kompromisses. Der Streit um die Unvermeidbarkeit zweitbesten Lösungen“. Vgl. Assmann/Assmann (1990, 56 ff.).

[7] Vgl. Höffe (1989, 77).

absolut wahr oder heilig hält, als vorrangig. **[8]** Eine offene Gesellschaft, die ihre Offenheit in diesem Sinne bewahren wolle, müsse ihr „Allerheiligstes leer halten“. **[9]** Demnach dürfte sie es, paradoxerweise, allenfalls durch die ihrerseits leere Idee der Offenheit füllen. *Überhaupt keine* für absolut, schlechterdings nicht relativierbar bzw. für unanfechtbar gehaltene Überzeugung soll demnach um den Preis durchgesetzt werden dürfen, dass dies die Zerstörung der betreffenden Lebensform heraufbeschwört. So wird an ein *unbedingtes bzw. absolutes Interesse an deren Erhaltung* (um welchen Preis auch immer) appelliert und verlangt, ihm alles andere unterzuordnen. Wovon auch immer man absolut überzeugt ist, soll nicht um den Preis destruktiver Gewalt zur Geltung gebracht werden. Welchen menschlichen Sinn sollte auch die Durchsetzung einer vermeintlich absoluten Wahrheit haben, wenn sie die Zerstörung des sozialen Verhältnisses mit denen bedeuten müsste, gegen die sie durchgesetzt werden müsste?

So scheint sich auf den ersten Blick eine klare Alternative abzuzeichnen: entweder man hält an Wahrheitsansprüchen fest, die ggf. gewaltsam und um den Preis der Beschädigung oder Zerstörung der politischen Verhältnisse gegen Andere durchzusetzen wären, oder aber man verzichtet auf derartige Wahrheitsansprüche und lässt sich rückhaltlos auf Versuche der Einigung oder gegenseitiger Anpassung und des Kompromisses ein, die das politische Zusammenleben am Ende sogar unter Absehung von jeglichem Wahrheitsanspruch zu stabilisieren versprechen – vorausgesetzt, niemand sieht sich dazu genötigt, unwürdige Lebensbedingungen hinzunehmen.

Tatsächlich führt jene schroffe Alternative zwischen gewaltträchtigem Insistieren auf Wahrheit vs. Pazifizierung des politischen Lebens um den Preis jeglicher Wahrheit in die Irre. So wenig Wahrheit notwendigerweise gewaltsam gegen Andere, denen sie sich nicht erschließt, durchgesetzt werden muss, so wenig kommt der Wille, dieses Leben zu befrieden, *prima facie* ohne die Berücksichtigung unbedingter Ansprüche aus; jedenfalls dann nicht, wenn es sich um ein würdiges Leben handeln soll. In der Tat sollte man niemandem nahe legen, sich „um des lieben Friedens willen“ auch mit unwürdigen oder demütigenden Lebensbedingungen abzufinden. Im Kampf um solche Bedingungen (sei es für sich, sei es für Andere) sollte sich niemand je geschlagen geben. Dabei kommt es aber *nicht* darauf an, ob man den Anspruch auf ein würdiges Leben „in letzter Instanz“ auf eine einsehbare *Wahrheit* gründen kann. Es genügt, dass dieser Anspruch insofern als *unabdingbar* gilt, als es buchstäblich undenkbar erscheint, **[10]** auf ihn zu verzichten. In diesem Sinne ist von überhaupt niemandem anzunehmen, er (oder sie) könnte (oder sollte) sich jemals mit Bedingungen eines unwürdigen oder dauernd gedemütigten Lebens abfinden. **[11]**

[8] M. E. kann indessen keine Rede mehr davon sein, der *Staat* (allein) sei der eigentliche Garant eines sozialen Lebens, das *in* und *trotz* seiner Konflikthaftigkeit nicht zerbreche, weil er Rechtssicherheit garantiere. Längst sind zahlreiche Konfliktlinien deutlich geworden, die eine allein staatlich zu gewährleistende politische Integration überfordern müssen und die deshalb eine Sozialphilosophie des Lebens *in* und *mit* Dissens auf den Plan rufen, der rechtlich unaufhebbar bleibt, zumal dann, wenn nachzuweisen ist, dass das Recht selbst in konfliktträchtiger Art und Weise eth(n)isch imprägniert ist, wie auch Habermas annimmt. Vgl. in diesem Sinne Hampshire (1983, ch. 7); Fulda (1990, 115, 125 f.); Preuß (1994, S. 116 ff.); Habermas (²1997, 172 ff.); Rancière (1992); Liebsch (2005, 135-155; 2010a, 99-129).

[9] Vgl. Saage (2005, 252); Mouffe (1989, 33 zu Lefort).

[10] Natürlich ist dies *theoretisch* denkbar. Nicht aber *in praktischer Hinsicht*, wenn man bedenkt, dass Entwürdigung und Demütigung zwei extreme Formen der Verletzung menschlichen Lebens darstellen, das von sich aus nach allem, was wir wissen, darauf angelegt ist, *nicht verletzt zu werden*, so dass es sich mit der Gewalt vermeidbarer Verletzungen niemals indifferent abfinden kann; vgl. Liebsch (2010b, 141-156).

[11] Davon geht, wie mir scheint, auch Richard Rorty aus, der den Anspruch, solche unabdingbare Ansprüche als *wahre* auszeichnen zu wollen, aufgegeben hat. Rorty zufolge tragen „alle Menschen [...] ein Sortiment von Wörtern mit sich herum“, mit deren Hilfe sie zum Ausdruck bringen, *als wer* sie sich verstehen, wovon sie *überzeugt* sind und wer sie in diesem Sinne *sind*. Vielleicht verfügen wir sogar nur über „ein mittelpunktsloses Netz von Überzeugungen“, die nicht etwa fertig und abrufbereit vorliegen, sondern neu entstehen, wenn sie zum Ausdruck gebracht werden (1992, 127, 151). Zwar werden Überzeugungen nicht selten bekenntnishaft als „zentrale“

Fragen wir nun aber weiter, was denn unter solchen Bedingungen genau zu verstehen ist, so ist sofort die politische Brisanz dieser *prima facie* minimalen Ansprüche an ein Zusammenleben zu erkennen, das so weit wie möglich auf gewaltträchtige Wahrheitsansprüche verzichtet hat. Auch ein solches Zusammenleben muss *unabdingbaren* Ansprüchen Rechnung tragen, deren Auslegung dazu zwingen kann, einen Kampf um deren Gewährleistung aufzunehmen, in dem man sich auf keinen Fall geschlagen geben wird, wenn es um ein würdiges und nicht demütigendes Leben geht. Die Gewährleistung solcher Ansprüche kann und muss man Anderen zumuten (ganz abgesehen davon, ob sie einen selbst oder Fremde betreffen). [12]

Doch daraus folgt in keiner Weise, ihre Unabdingbarkeit berechtige ohne weiteres zur gewaltsamen Durchsetzung aus ihnen resultierender Forderungen. Im Übrigen sind auch unabdingbare Ansprüche wie die auf ein menschenwürdiges und nicht demütigendes Leben zu ihrer Realisierung auf Gestaltungsspielräume politischen Verhaltens angewiesen, die sich rasch verengen oder ganz schwinden, wenn diesen Ansprüchen mit Gewalt Nachdruck verliehen wird. *So tritt neben die Reklamierung ihrer Unabdingbarkeit die Sorge um die Erhaltung dieser Spielräume.* Dass diese es erfordern können, einen lang anhaltenden Kampf um die Gewährleistung menschenwürdiger und nicht demütigender Lebensbedingungen zu führen, bedeutet nicht zwangsläufig, dass man jene Ansprüche selbst verraten oder dass man sich *in the long run* geschlagen geben und auf sie verzichten müsste. [13]

A(nta)gonistische Konflikte: Zu Chantal Mouffes Begriff des Politischen

Der Begriff des konfliktualen Konsenses bei Chantal Mouffe entspringt genau jener Sorge. Zugleich soll er ausdrücklich tiefgreifenden Konflikten zwischen scheinbar unversöhnlichen, endlose Antagonismen heraufbeschwörenden Ansprüchen Rechnung tragen. Davon ausgehend entwickelt Mouffe einen Begriff des Politischen, der gewissermaßen an der Nahtstelle zwischen unbedingten Ansprüchen einerseits und dem seinerseits unbedingten Interesse an der Aufrechterhaltung einer politisch-agonistischen Lebensform situiert ist, die zwar nicht versprechen kann, unvereinbare Ansprüche zu versöhnen, die aber dennoch über sie zu stellen ist, weil allein sie in Aussicht stellt, ein politisches Leben *mit* nicht zu versöhnenden Ansprüchen möglich zu machen.

Gegen die verbreitete Apologie einer politischen Kultur des Konflikts als eines im entscheidenden Moment unwillen der Erhaltung einer sozialen Form des Zusammenlebens stets begrenzten Streits ist

Momente des eigenen Selbstverständnisses vorgetragen, die offenbar nicht zur Disposition stehen. Tatsächlich ist es aber, wie Rorty zeigt, schwierig, anzugeben, inwiefern diese Überzeugungen etwa einen „unverzichtbaren Kern“ eines in sich zentrierten Selbst ausmachen sollen. Darüber hinaus lassen sich gerade unsere „tieferen“ Überzeugungen vielfach gar nicht ohne weiteres namhaft machen. Ungeachtet einer gewissen Rhetorik, die andere auch ungefragt wissen lässt, wovon man „zutiefst überzeugt“ ist, wissen wir von den meisten – und womöglich gerade von den „tiefsten“ – unserer Überzeugungen nur wenig. Das liegt unter anderem daran, dass sie vielfach praktisch in unserer Erfahrung *operativ* wirksam sind, ohne als solche thematisch zu werden. In dieser Hinsicht ähneln Überzeugungen festen Erwartungen. Erst wenn wir enttäuscht werden, wird die „selbstverständliche“ Erwartung nachträglich deutlich, die zuvor nie durchkreuzt worden war. Die Enttäuschung zeigt: man war „überzeugt“, dass es sich *anders* verhält... Die artikulierte Überzeugung wird als retrospektive Kontrastfolie zur gegenwärtigen Andersheit thematisch, die als Kontingenz in die Erfahrung eingebrochen ist. Die Überzeugung, von deren *vorheriger* operativer Wirksamkeit wir *nachträglich* ausgehen, macht die Enttäuschung verständlich. Erst die Enttäuschung bringt aber die Überzeugung als solche ans Licht, wohingegen uns die nicht enttäuschte und insofern nicht erschütterte Überzeugung aufgrund ihres praktischen Funktionsmodus als solche gar nicht zu Gesicht kommt. So gesehen werden uns gerade tiefe, d. h. operative Überzeugungen nur als *erschütterte* bewusst.

[12] Und die Forderung, unbedingte bzw. unverzichtbare Ansprüche (vor allem solche, die mit der eigenen Selbstachtung vereinbar sind) zu gewährleisten, erstreckt sich faktisch, in der politischen Wirklichkeit, auch auf eine Vielzahl von Ansprüchen, deren allgemeine Verbindlichkeit nur schwer (oder gar nicht) einsichtig zu machen ist. So sehr Margalit im Recht sein mag mit seinem Bemühen, die Rede von unabdingbaren Ansprüchen auf die Forderung

immer wieder der Einwand erhoben worden, reale antagonistische Konflikte zu übertünchen und substantielle Differenzen zu verwässern, ja zu verraten, ohne deren angemessene Würdigung viele an den Rand der Lebbarkeit (*livability*) ihres Lebens zu geraten drohen. **[14]** Chantal Mouffe bspw. legt dieser Apologie geradezu unpolitische Illusionen zur Last, die das Politische zum Verschwinden bringen, das in Wahrheit vom vitalen, agonalen oder antagonistischen Gegensatz zu Anderen lebe. Dagegen sei die Wirklichkeit unversöhnlichen Konflikts anzuerkennen, dem die Möglichkeit gegeben werden müsse, agonistisch legal ausgetragen zu werden, und der als solcher im Kampf um „Hegemonie“ geradezu die Kraft demokratischer Lebensformen ausmache. **[15]** Unzweifelhaft **[16]** scheint Mouffe, dass es an mannigfaltigen Quellen von Antagonismen nicht fehlt und dass es deshalb darauf ankomme, für eine öffentliche Sphäre ihrer legalen und legitimen Austragung in *agonaler* Form Sorge zu tragen, um sie auf diese Weise zu entschärfen. **[17]** Wo das nicht gelinge, drohten sich Antagonismen gefährlich zu steigern und schismogene Formen anzunehmen, die das Zusammenleben früher oder später ruinieren. **[18]** Das muss ihrer Meinung nach um so mehr gelten, wie sich Antagonismen zwischen kollektiven Identitäten abzeichnen, die sich nur in polemogener Abgrenzung voneinander und am Ende auf Kosten realer Lebensmöglichkeiten Anderer gegeneinander durchsetzen wollen – was wie im ehemaligen Jugoslawien bis zum versuchten Genozid gehen kann.

Keineswegs empfiehlt Mouffe, in einer Kultur des Agonalen eine demokratische Lebensform selbst aufs Spiel zu setzen. Vielmehr setzt sie darauf, ungeachtet unaufhebbarer Konflikte könne man sich im Ansinnen der agonalen „Hegung“ von antagonistischer Unversöhnlichkeit allgemein einig und in diesem Sinne *im Voraus verständigt* sein oder *wenigstens nachträglich* Verständigung in diesem Sinne immer wieder herzustellen versuchen. **[19]** So hält Mouffe an einem konfliktualen Konsens fest, der ein soziales Band verbürgen soll, das die dem Konflikt ausgesetzten Lebensformen nicht zerstören dürfen. Auch diese, auf den ersten Blick überaus polemische Abrechnung mit einer verwässerten „Kultur des Konflikts“ mündet so gesehen in altvertraute Perspektiven der Begrenzung agonalen und antagonistischen Konflikts – etwa durch gegenseitiges Entgegenkommen oder durch einseitige Anerkennung des Unterlegenseins unter die hegemoniale Position Anderer. **[20]**

Mouffe plädiert einerseits für die unbedingte Bereitschaft, sich für jede, auch radikale Infragestellungen durch *prima facie* unversöhnliche Konflikte aufgeschlossen zu erweisen; andererseits scheint sie aber doch am regulativen Sinn ihrer Befriedung festhalten zu wollen, die verlangt, dass man bereit ist, sich geschlagen zu geben (vgl. Mouffe 2007, 33 in Anlehnung an Elias Canetti), auch wenn man nicht Recht bekommen oder hegemonial triumphieren kann. Mouffe glaubt,

nach Gerechtigkeit und Nicht-Demütigung zu beschränken (siehe sein Buch *The Decent Society*), so realitätsfern wäre es, zu glauben, die politische Wirklichkeit werde sich je konsequent nach derartigen Vorgaben richten. Auch der Philosoph steht in der Gesellschaft und ist dem in ihr aufbrandenden Streit um unverzichtbare Ansprüche (und deren z. T. maßlose Überdehnung) rückhaltlos ausgesetzt. Er kann nur dafür werben, a) bestimmte, minimale Ansprüche (wie die beiden genannten) auszuzeichnen, um b) ein ansonsten weitgehend liberales, freies Zusammenleben denkbar erscheinen zu lassen, das nicht ständig durch den Konflikt unvereinbarer Überzeugungen, Werte und Normen überfordert wird. Mit anderen Worten: jede theoretische Deutung auch minimaler, aber unverzichtbarer Ansprüche, die politisch (rechtlich usw.) zu gewährleisten sind, ist ihrerseits in den politischen Streit verstrickt und kann keine souveräne Position über ihm einnehmen (um etwa allgemein verbindliche Lösungswege vorzuschlagen).

[13] Doch der *Verdacht* des Verrats ist unweigerlich im Spiel. Siehe oben, Anm. 2.

[14] Um einen zentralen Begriff Judith Butlers aufzugreifen (Butler 2006, XV); zur irritierenden Suche nach Antagonismen, die teilweise überaus konstruiert wirken, da sie „fundamentale Konflikte“ beschwört, zu denen sowohl die Arenen als auch die Adressaten fehlen, vgl. Hart/Negri (2000, 21, 34, 61, 90, 95, 208, 237); Saage (2005, 278, zu Agnoli).

[15] Mouffe lehnt sich mehrfach an Wittgensteins Begriff der Lebensform an, der allerdings auf spezifische Sprachspiele gemünzt ist und in kultureller wie auch politischer Hinsicht zweifellos unterkomplex bleibt; vgl. Mouffe (1999b, 749); Garver (1999, 37-52); Liebsch (2001).

[16] Mouffe erwägt nicht, warum denn das so (in Anlehnung an Carl Schmitt) bestimmte Politische (Mouffe

dass die nicht zu beschönigende Härte sozialer und politischer Konflikte mit dem allseits verfolgten Ziel zusammenhängt, für sich selbst eine hegemoniale Vormacht zu gewinnen. Die generalisierte Erwartung, zumal im politischen Konflikt sei von vornherein mit nichts anderem zu rechnen, muss offenbar den Machtkampf verschärfen. Selbst diejenigen, die nicht auf Hegemonie aus sind, müssen demnach gewärtigen, dass andere dieses Ziel verfolgen, und sich darauf einstellen. **[21]** Auf der Basis jenes konfliktualen Konsenses soll man Mouffe zufolge allerdings erwarten können, dass sich diejenigen, die einer hegemonialen Position unterlegen sind, auch wirklich geschlagen geben und den Kampf nicht mit allen Mitteln fortsetzen. Geschieht dies doch, so machen sich die dafür Verantwortlichen ihrerseits zu Feinden der agonistischen Lebensform und müssen damit rechnen, nicht mehr als legale Gegner behandelt zu werden. So hat die Apologie des Agonalen bei Mouffe unverkennbar eine Kehrseite radikaler Verfeindung, die die Frage aufwirft, welchen Umgang sie mit Feinden empfiehlt, die sich nicht länger als Gegner einstufen lassen. Dieser Frage kommt für ihre politische Theorie deshalb besonderes Gewicht zu, weil sie ihren theoretischen Gegnern immer wieder vorwirft, nur noch eine pazifizierte Welt denken zu wollen, in der weder für politische (unaufhebbare) Gegnerschaft noch für echte Feindschaft Platz sei. Von Habermas über Beck bis Giddens denke man nur noch eine einheitliche kosmopolitische Welt, in die sich moralisch alle „einbezogen“ wissen dürften. Für echte Feindschaft sei in einem solchen Denken gar kein Platz mehr. **[22]** Dagegen setzt Mouffe die Konzeption einer von vielfachen kollektiven Differenzen durchzogenen plurizentrischen Welt, die politische Lebensformen ständig mit zwei Herausforderungen konfrontiert: mit der Aufgabe der *Reduktion schismogener Antagonismen zu agonalen Konflikten zwischen legalen Gegnern* einerseits und mit der Aufgabe andererseits, dem *Rückfall von agonalen Konflikten in Antagonismen vorzubeugen*, die das Potential radikaler Verfeindung in sich tragen.

Ein solcher Rückfall droht beispielsweise für den Fall, dass die von anderen erlangte hegemoniale Position in fortgesetzten Machtmissbrauch mündet. Besteht seitens der Unterlegenen keine Aussicht mehr, dagegen effektiv Klage zu führen, so verschärft sich u. U. der zunächst in agonaler Form gehegte Konflikt wieder zum Antagonismus, dessen eskalative Dynamik das Verhältnis der Beteiligten früher oder später zu ruinieren droht. So gesehen gelingt die Überwindung, Aufhebung oder *Sublimierung* (Mouffe 2007, 31) des im Antagonistischen angelegten Potenzials radikaler Verfeindung niemals völlig. Die ständige Bemühung um *Entfeindung* (durch agonale Bändigung des Antagonistischen **[23]**) kann im Prinzip jederzeit scheitern. Jener konfliktuale Konsens lässt sich nur als (implizites) Versprechen verstehen, es nicht dazu kommen lassen zu wollen. Aber kein Versprechen kann jemals einer Garantie

2007, 11) nicht Vergangenheit sein sollte – z. B. wenn es womöglich an „festen Überzeugungen“ fehlt, die Antagonismen hervorrufen könnten (Mouffe 2007, 56), oder weil man keine „unversöhnliche“ Überzeugung über die regulative Idee des Auskommens miteinander zu stellen bereit ist. Vgl. Mouffe (2002, 615 f.). Bei Mouffe hat es stellenweise den Anschein, sie beschwöre radikale (aber inhaltlich vage bleibende) Antagonismen geradezu herauf, von deren Vorliegen sie in einem saturierten demokratischen Leben gar nicht mehr überzeugt ist (Mouffe 2007, 34 f.). Wie Mouffe, so sehen sich auch Hardt und Negri dazu genötigt, nach Quellen agonalen und antagonistischen Konflikts zu forschen, die kaum mehr als solche erkennbar sind, wo man scheinbar alles für verhandelbar und kompromissfähig hält, so dass sich für nichts mehr ein lang anhaltender Kampf zu lohnen scheint, in dem man nicht bereit wäre, sich ohne weiteres oder langfristig geschlagen zu geben.

[17] Dieser Gedanke wird in zahlreichen Aufsätzen wiederholt vorgetragen, in denen allerdings auch ein bemerkenswertes Schwanken in der theoretischen Zuordnung von Antagonismen und agonalen Konflikten festzustellen ist. Mal heißt es, Konflikte könnten sich entweder in antagonistischer oder agonaler Form ausbilden, mal heißt es, agonale Konfliktaustragung beruhe stets auf einer Bändigung bzw. Domestizierung ursprünglich antagonistischer Verhältnisse. Vgl. das Interview mit H. Evans, P. Tambakaki und P. Burke unter dem Titel „Democracy – Radical and Plural“ (2001-2, 12).

[18] So, unter Rückgriff auf den Begriff der Schismogenese bei Gregory Bateson (†1983, 99-113), verstehe ich jedenfalls Mouffe, die sich ihrerseits nicht an das Vokabular dieses Ethnologen anlehnt und deshalb die eigentliche soziale und politische Brisanz von Antagonismen nicht recht deutlich machen kann. Nur aus dem Kontext ihrer Überlegungen geht hervor, dass sie sich um eine *feindselige* Zuspitzung von Antagonismen sorgt. Aber dieser Begriff hat mehrere,

gleichkommen. So wie sich – nach den einschlägigen Analysen, die Nicole Loraux der politischen Theorie der Antike gewidmet hat [24] – jeder Konflikt zum Bürgerkrieg (*stasis*) steigern und in einen die politische Lebensform ruinierenden *polemos* umschlagen kann, so kann jedes agonale Verhältnis trotz eines gegenteiligen Versprechens in einen destruktiven Antagonismus umschlagen. Dem soll allerdings die allgemeine Bereitschaft vorbeugen, sich ggf. einem hegemonialen Machtanspruch geschlagen zu geben, gegen den man sich nicht durchsetzen kann. [25]

Sich geschlagen zu geben, kann sehr Verschiedenes bedeuten: bloß dem Anschein nach nachzugeben, sich überstimmen zu lassen (und eine in Folge dessen getroffene Entscheidung mitzutragen) oder den Weg eines Kompromisses zu eröffnen, den man niemals beschreiten könnte, wenn man nicht gegenseitig bereit wäre, auf die einseitige Durchsetzung eigener Positionen zu verzichten. Bei Apologeten agonaler Konflikts ist der Kompromiss, ungeachtet dieser Unterschiede, allerdings fast ebenso verrufen wie der Konsens (vgl. aber Mouffe 2007, 43). Sei es, weil er wie gesagt Machtasymmetrien kaschiert, sei es weil er im generalisierten Verdacht steht, Unverzichtbares preiszugeben, über das sich allzu Kompromissbereite und Nachgiebige vielleicht nicht einmal im Klaren sind.

In diesem Zusammenhang spricht Avishai Margalit vom Modell einer *ökonomisierten Politik*, die scheinbar grundsätzlich alles im sozialen Austausch gegen anderes einzutauschen, zur Disposition zu stellen und zum Gegenstand von Verhandlungen zu machen empfiehlt, wenn man sich davon nur einen gewissen Vorteil verspricht. „Economic life is based on the idea of substitution: one good can be substituted for another, and this is what enables exchange in the market. Exchange leaves room for negotiation; and where there is room for negotiation, there is room for compromise. Compromise has an internal relation to what is exchangeable and divisible.“ [26] So gesehen können unbedingte Ansprüche von einem solchen Modell ökonomisierter Politik so wenig erfasst werden wie das Interesse an der Aufrechterhaltung einer politischen Lebensform, die allein garantieren kann, dass man sich überhaupt in soziale Austauschbeziehungen begeben und sich in ihnen halten kann.

Sakrales und unbedingt zu Achtendes: Avishai Margalit

Von der Sphäre des Austausch- und Verhandlbaren, in der Kompromisse grundsätzlich möglich sind, scheint Margalit allerdings nur *das Heilige* ausgenommen: „The holy is that which is not for negotiation, let alone compromise. Crudely put, one cannot compromise over the holy without compromising the holy“ (Margalit 2005, 195). Allerdings sind in der Welt nirgends eindeutige,

von Mouffe nicht differenzierte Bedeutungen, die keineswegs eine solche Steigerung des antagonistischen Verhältnisses nahe legen. Im Allgemeinen bedeutet Antagonist (griechisch ἀνταγωνιστής [antagōnistēs], „der Gegenhändler“) zunächst nur Widersacher, Gegner, Opponent, Rivale, Widersacher, Gegenspieler (wie auch im Schauspiel, im Film oder in der Literatur der Gegenspieler des Helden). In der Pharmakologie spricht man von einer antagonistischen Substanz, die einen bestimmten Transmitter unter Blockierung eines entsprechenden Rezeptors in seiner Wirkung hemmt, ohne selbst chemisch verändert zu werden. In der Anatomie und Physiologie meint der Begriff einen Muskel, der bei einer Bewegung gedehnt wird; in der Ökologie eine lebensbedrohliche Störgröße oder einen Feind (Parasit, Krankheitserreger oder Räuber); in der Zahnmedizin schließlich einen Zahn, der einem anderem (Agonisten) gegenüberliegt. Mouffe erwägt diese verschiedenen Deutungen des Antagonistischen nicht. Statt dessen erweckt sie den irreführenden Eindruck, in Differenzierungen kollektiver Identitäten allein schon liege ein *schismogenes* Potenzial der *Verfeindung*. So, im Rekurs auf Nietzsche, ist immer wieder auch Heraklit gedeutet worden; vgl. Safranski (2002, 350 f.; vgl. ebd. 168, 190). Hier „kommt [man] aus der Geschichte der Verfeindungen nicht heraus“.

[19] Demgegenüber würden „wir“, zwischen denen diese Einigkeit besteht, diejenigen, die unsere „grundlegenden Institutionen in Frage stellen, nicht als legitime Gegner behandeln“ (Mouffe 2007, 158).

[20] Diese Einschätzung bestätigt sich bei der Lektüre von Mouffes Aufsatz über „Wittgenstein, Political Theory and Democracy“ (<http://them.polylog.org/2/amc-en.htm>), in dem sie sich bedenklich einem kommunitaristischen Tugenddiskurs nähert (den sie allerdings auf der Linie Quentin Skinners mit einem republikanischen Freiheitsbegriff verknüpft sehen möchte); vgl. desgleichen Mouffe (1992b, 225-239; 1988, 203 ff.).

objektive Grenzen zwischen Austauschbarem und Kompromissfähigem einerseits und dem Heiligen andererseits erkennbar. Wo die einen Entgegenkommen für möglich halten (etwa in der Frage des Zugangs zu sakralen Stätten), handelt es sich für die anderen bereits um Sakrilege, absolute Verletzungen des Heiligen, die ebenso absolute Sanktionen nach sich zu ziehen drohen. Wie weit auch immer die jeweilige Sphäre des Heiligen reicht, klar ist für Margalit, dass in ihrem Bezirk keinerlei Kompromiss möglich ist. Wie auch immer praktisches Leben im Zeichen des Heiligen zu Kompromissen mit einer profanen Welt gezwungen ist, „the logic of the holy as an ideal type is the negation of the idea of compromise“ (ebd.).

Gegen Margalit wäre einzuwenden, dass nicht nur spezifisch religiös oder gar konfessionell Heiliges, sondern auch *Maßgaben absoluter Verpflichtung auf unbedingt zu Achtendes dem Kompromiss entzogen sind*. In diesem Sinne kennen auch säkulare Lebensformen absolute bzw. verabsolutierte Maßgaben, die freilich nicht im religiösen Sinne als Momente des Heiligen zu verstehen sind. Als ein prominentes Beispiel wäre die im Art. 1 des Deutschen Grundgesetzes für „unantastbar“ erklärte Würde des Menschen zu nennen, die in den Augen mancher Interpreten das säkular Sakralisierte *par excellence* auf den Begriff bringt, das in keiner Weise, niemals und unter keinen Umständen zur Disposition gestellt, auf Anderes relativiert, durch Anderes substituiert oder gegen Anderes ausgetauscht werden und niemals zum Gegenstand irgend eines Kompromisses gemacht werden soll. Zwar lässt sich der Begriff der Würde schwerlich mit traditionellen Bestimmungen des Heiligen wie der des *mysterium tremendum* (R. Otto) oder mit dem Gedanken unbedingter Verehrung verknüpfen. Doch verbindet die Würde mit dem Heiligen, dass sie sich nicht als Gegenstand von Kompromissen vorstellen lässt.

Zwar gilt nach wie vor als strittig, worauf sich der Begriff der Würde eigentlich stützt, ob er letzter und allgemein überzeugender Begründung überhaupt fähig ist. Doch selbst diejenigen, die das verneinen und dafür eintreten, den Begriff nicht als theoretisches Konzept einer Natur des Menschen etwa, sondern als Ausdruck einer praktischen *Würdigung* zu verstehen, die wir jedem Anderen als Anderem schulden, stehen offenbar dafür ein, die Würde als unbedingt zu Achtendes zu verstehen und in dieser Hinsicht jeden Gedanken an mögliche Kompromisse zurückzuweisen. [27] In diesem Sinne wird die Würde des Anderen als solche praktisch bezeugt (aber nicht bewiesen) – und dennoch zu einer gleichsam unverrückbaren Wahrheit (wenn nicht zum Säkular-Sakralen *par excellence*) erhoben.

Auf den ersten Blick widerspricht das eklatant den von den Sophisten bis hin zu Hannah Arendt wiederholten Warnungen davor, irgend eine Wahrheit in menschlichen Lebensformen zur Geltung

[21] Ich sehe hier von einer weiteren Diskussion des Hegemonie-Begriffs ab, der dazu verleitet, in höchst fragwürdiger Art und Weise jede politische Taktik und Strategie zum Kampf um hegemoniale Überlegenheit verurteilt zu verstehen. Ein Aussetzen, Suspendieren, Sistieren oder andersartiges Unterbrechen hegemonialer Kämpfe kommt so kaum in den Blick – allenfalls die Frage, ob ein Missbrauch erkämpfter Macht sie nicht eminent gefährdet. So gesehen würde zum „kompromisslosen“ Kampf um Hegemonie doch wenigstens die Sorge gehören, dass die in ihm Unterlegenen nicht schiere Unterdrückung erfahren.

[22] Die Berechtigung dieser Kritik kann hier nicht i. E. beurteilt werden. Tatsächlich spricht etwa Beck von einer „feindlosen Demokratie“ (in dem gleichnamigen Buch, Stuttgart 1995) bzw. von einem Staat, der sich „auf der Suche nach dem verlorenen Feind“ befindet. Doch wäre erst zu zeigen (was Mouffe nicht tut), ob nicht der Gedanke der „Einbeziehung des Anderen“ (Habermas) gerade dem Feind als solchem gelten kann.

[23] Mouffe (2000, 149). Mouffes Terminologie schwankt allerdings in diesem Punkt. In agonalen Konflikten stehen sich Gegner (*adversaries*) oder „legitime Feinde“ gegenüber, die gewisse ethisch-politische Prinzipien oder eine „specific language of civil intercourse“ im Sinne einer *res publica* verbinden sollte. Im Begriff des Feindes unterschlägt Mouffe jedoch weitgehend das Moment des Schadens, den Feinde einander anzutun streben; (vgl. Mouffe 1998, 16; 1992a, 31).

[24] Loraux (1993; 1994, 31-64).

[25] Zu wenig bedenkt Mouffe hier, wie jenes soziale Band genau zum Tragen kommt. Wenn es *nur kraft jenes Konsenses oder Versprechens* besteht, droht es in der Tat durch Prozesse antagonistischer Verfeindung restlos ruiniert zu werden. Wenn indessen Aussicht auf agonale

bringen zu wollen, die grundsätzlich nicht durch absolute, scheinbar durch nichts zu relativierende Ansprüche überfordert werden sollten. Muss nicht jegliche Berufung auf einen absoluten bzw. im oben präzisierten Sinn unabdingbaren Wahrheitsanspruch die Unvereinbarkeit des Zusammenlebens mit Anderen heraufbeschwören, die von ihm nicht überzeugt sind (und die sich auch durch Formen praktischer Bezeugung eines solchen Anspruchs womöglich niemals überzeugen lassen werden)?

In der Tat schließen Lebensformen, die sich auf die Achtung der Würde jedes Anderen verpflichtet haben, kategorisch Kompromisse hinsichtlich dieses (im Deutschen Grundgesetz durch die Deklaration der Unantastbarkeit der Würde des Menschen verabsolutierten) Maßstabs aus. Sie entziehen die Frage, ob man die Würde nicht vielleicht unter gewissen Umständen „relativieren“ dürfe, jeglicher Verhandlung – wie es schon Kant nahe legte, als er die Würde als einen *absoluten Wert* einstuft und sie damit jeglicher Ökonomisierung im Sinne relativer Werte (bzw. Preise) entzog. Die an Kant anschließende und bis heute anhaltende Debatte um die Menschenwürde hat allerdings gezeigt, dass der Begriff weitgehend offen lässt, worauf er sich „letztlich“ gründet und was es genau bedeutet, die Würde zu achten bzw. sie zu verletzen. Deshalb besteht grundsätzlich jederzeit die Möglichkeit, dass tief greifender Streit um die Frage ausbricht, ob Lebensformen, die sich auf die Achtung der Menschenwürde verpflichtet haben, sie tatsächlich achten (oder ob sie sie in der Praxis des sozialen und politischen Lebens womöglich systematisch missachten). Somit liegt im moralischen Anspruch auf Achtung der menschlichen Würde ein antagonistisches Potenzial, da sich nicht vorstellen lässt, er könne Gegenstand von Kompromissen werden – zumal keineswegs klar aus ihm hervorgeht, wie er politisch zu deuten ist.

Damit wird eine extreme Instabilität dieser Lebensformen heraufbeschworen. Denn der absolute bzw. verabsolutierte Wert, auf dem sie in diesem Falle beruhen sollen, und der als solcher nicht wiederum Gegenstand politischer Auseinandersetzungen sein sollte, kann die Funktion eines grundlegenden und nicht kompromissfähigen Maßstabs nur um den Preis einer weitgehenden Vagheit seiner konkreten sozialen und politischen Bedeutung erfüllen. Diese zu interpretieren und praktisch zu implementieren bleibt vor allem den Lebensformen selbst überlassen, die sich nach diesem Maßstab richten sollen. Insofern kann es ihnen nicht gelingen, sich ohne weiteres durch dessen grundrechtliche Fixierung und Positivierung zu stabilisieren. Vielmehr bleibt selbst die für unantastbar erklärte Würde unvermeidlich strittiger Gegenstand von Auseinandersetzung in den politischen Lebensformen, deren unanfechtbaren moralisch-rechtlichen Grund sie darstellen sollte. Angesichts der (ebenfalls unvermeidlichen) Vagheit des Begriffs aber ist radikaler Streit um die Frage gleichsam

Bändigung eines antagonistisch-verfeindeten Verhältnisses bestehen soll, *muss dann nicht in letzterem wenigstens die Möglichkeit der Wiederanknüpfung durch ein- oder gegenseitige Ansprechbarkeit gegeben sein?* Es ist ein Desiderat, dieser Frage weiter nachzugehen. Während Philosophen wie Derrida und Levinas ganz und gar von dieser Ansprechbarkeit her selbst radikale Feindschaft zu denken vorschlagen, die nur aufzuheben sein wird, wenn man dem Anderen *wenigstens das Verlangen danach ansinnen* (und damit Gehör finden) kann, beschränken andere das soziale Band auf positive Zugehörigkeiten bzw. Bindungen so, als ob nicht das *inter-esse* (Arendt) im *dissens* (Rancière) im Prinzip jederzeit auch wieder zerreißen könnte. Ob in einem solchen Fall noch ein „Kredit“ Aussicht auf Erfolg hätte, der neues Vertrauen selbst in einen Feind stiften könnte, wäre mit Ricœur zu erwägen (2004, 769 ff.).

[26] Margalit (2005, 195). Zit. nach der Web-Seite der *Tanner Lectures on Human Values*; vgl. Arendt (1994, 43 ff.).

[27] Vgl. Liebsch (2007, 227-257).

vorprogrammiert, ob die fraglichen Lebensformen diesem Grund tatsächlich gerecht werden oder ob sie ihn geradezu verraten.

In dieser Frage dürfte kein Kompromiss möglich sein, der die Würde selbst (und nicht bloß eine kontextuelle Interpretation der Anwendung dieses Begriffs) zur Disposition stellt. Tatsächlich scheint dies ja auch niemand tun zu wollen. **[28]** Dennoch wird die Würde (wie viele Grundrechte auch) oft genug missachtet. **[29]** Und wie dies geschieht, weckt eben doch radikale Zweifel daran, ob man diesen Begriff überhaupt ernst nimmt. In dieser Frage wiederum dürfte man zu überhaupt keinem Kompromiss bereit sein, wenn die Würde nicht doch, allen Lippenbekenntnissen zu ihr zum Trotz, als „antastbar“ erscheinen soll.

Was nun die so hoch gelobte Kompromissbereitschaft angeht, so befinden wir uns hier offenbar in einer aporetischen Lage:

1. Vielfach wird Kompromissbereitschaft als für die verlässliche Sicherstellung einer gemeinsamen sozialen und politischen Welt absolut unabdingbar bezeichnet. Und man traut wenn nicht allein, so doch vor allem ihr zu, die gewaltsame Eskalation politischer Konflikte verhüten zu können.

2. Jedoch sollte auch die Kompromissbereitschaft ihrerseits minimalen Maßgaben (wie der Achtung der menschlichen Würde) genügen. Vor allem Margalit hat sich deshalb darum bemüht, echte bzw. akzeptable Kompromisse von „unwürdigen“ (*indecent*) Kompromissen zu unterscheiden. Letztere, meint er, dürften niemandem abverlangt werden; und zu unwürdigen Kompromissen sollte auch niemand bereit sein.

3. Politische Lebensformen, die mit der Würde vereinbar sein sollten, deren Achtung wir jedem Anderem schulden, verlangen demnach einerseits eine weitgehende Kompromissbereitschaft, schließen sie jedoch auch aus, wenn sie mit dieser Achtung konfliktieren. Zugleich bleibt in ihnen aufgrund der unvermeidlichen Vagheit des Begriffs der Würde notorisch unklar bzw. strittig, wo ein Fall vorliegt, in dem die jedem Anderen geschuldete Achtung der Würde verletzt wird.

4. In Folge dessen *scheitert unumgänglich* die Strategie, das agonale-antagonistische Konfliktpotenzial in politischen Lebensformen *entweder* dadurch zu entschärfen, dass man jegliche Berufung auf vermeintlich absolute Wahrheiten (bzw. auf Sakrales) unterbindet, *oder* sie nur noch auf einen „minimalen“, für unverzichtbar gehaltenen Anspruch (wie den der Achtung der Würde) zu verpflichten, um sich ansonsten mit nicht-idealen, sog. „zweitbesten“ Lösungen zu begnügen, die kein letztes Fundament haben und die nur auf dem gemeinsamen Willen beruhen, es ungeachtet radikalen Streits nicht zum Zusammenbruch der jeweiligen Lebensform kommen zu lassen.

[28] Auch F. J. Wetz nicht, der einem seiner Bücher den Titel gegeben hat *Die Würde der Menschen ist antastbar* (Stuttgart 1998).

[29] Nach mündlicher Auskunft von Christian Tomuschat (anlässlich der vom Leipziger Institut für Politikwissenschaft sowie von der Leipziger Sektion von *Amnesty International* veranstalteten Vortragsreihe „Die Menschenrechte und die Frage nach ihrer universellen Gültigkeit“) gehen pro Jahr etwa 57000 Klagen beim Europäischen Gerichtshof für Menschenrechte in Straßburg ein. Nur etwa 2000 von ihnen werden inhaltlich behandelt. Doch ist kaum anzunehmen, beim weit überwiegenden Anteil der nicht zugelassenen Klagen handle es sich lediglich um Beschwerden von Querulanten.

5. Wenn dieser Wille nicht die Nötigung zu unwürdigen Kompromissen beinhalten soll, so hat er eine Grenze an der verlangten Achtung der Würde aller Anderen. Sieht man diese jedoch verletzt, muss man im Grunde jeden Kompromiss verweigern und kategorisch verlangen, diese Verletzung als eine Form unannehmbarer Gewalt abzustellen. So gerät die Bereitschaft, auch um den Preis schmerzhafter Kompromisse zusammen zu leben, unumgänglich in Konflikt mit dem absoluten bzw. unverzichtbaren (minimalen) Maßstab, dem alle Kompromisse genügen müssen, sollen sie nicht unwürdig ausfallen.

6. In diesem Konfliktfall stellt sich jedoch nicht nur die Frage, *ob* dieser Maßstab mit der geforderten Kompromissbereitschaft *so* konfligiert, dass er mit dieser unvereinbar zu sein scheint. Vielmehr stellt sich auch die Frage, *wie* der daraus sich ergebende Widerstreit *auszutragen* ist. Selbst die eindeutige Feststellung, dass eine Verletzung der Menschenwürde vorliegt, berechtigt nicht zu einem kompromisslos-gewaltsamen Vorgehen gegen diejenigen, die man ggf. für sie verantwortlich machen muss. Auch ein verabsolutierter Wert, der wie die Würde einer rückhaltlos ökonomisierten Politik entzogen gedacht wird, in der man beliebige relative Werte für einen gewissen Preis gegen andere einzutauschen bereit ist, rechtfertigt es nicht, die Überlebensfrage politischer Lebensformen indifferent und gewaltsam zu übergehen, *ob man trotz und in radikal strittigen Auseinandersetzungen noch die Form eines (zweideutig) geteilten Lebens zu bewahren vermag.*

Eine kompromisslos-gewaltsame Umsetzung der Forderung nach Achtung eines absoluten Wertes müsste unweigerlich mit dieser Überlebensfrage in Konflikt geraten. Sie würde vielleicht dieser an sich berechtigten Forderung gegenüber Anderen äußersten Nachdruck verleihen; jedoch so, dass unter Berufung auf die Wahrheit dieser Forderung das Leben mit ihnen wiederum unmöglich zu werden droht. So würde sich diese Wahrheit schließlich gegen die Menschen richten, deren Leben sie eigentlich am Richtigen, am Gerechten oder am Guten ausrichten sollte.

Das ist es, was Hannah Arendt dazu bewog, politische, besonders demokratische Lebensformen gegen absolute Wahrheitsansprüche jeglicher Art abgrenzen zu wollen. Jedoch kannte auch sie moralische Überzeugungen, die sie kaum zur Disposition gestellt sehen wollte, allen voran die Überzeugung, es müsse jedem das Recht zustehen, Rechte zu haben und wenigstens einer politischen Lebensform bzw. einem Staat zuzugehören (der auch einer sonst nirgends juridisch positivierten Menschenwürde Nachdruck verleihen müsste). Was Arendt fürchtete, war im Grunde denn auch weniger die Berufung auf die fragliche, streng genommen gar *nicht beweisbare* „Wahrheit“ eines solchen Rechts (oder der Würde des Menschen), sondern vielmehr die *unnachsichtige Kompromisslosigkeit der Umsetzung eines solchen Rechts* in praktisches Handeln gegen Andere, die

es nicht zu kennen, nicht zu achten oder massiv zu verletzen scheinen. Doch liegt, Carl Schmitt und Chantal Mouffe zum Trotz, weder in der säkularen Berufung auf die Menschenwürde noch im religiösen Insistieren auf der Sakralität der Person die geringste Rechtfertigung für (ihrerseits womöglich „menschenverachtende“) Gewalt gegen Andere. **[30]** Die Achtung der verletzten Würde Anderer einzuklagen, berechtigt nicht dazu, sich zur Würde derer gleichgültig zu verhalten, denen diese Verletzung zur Last zu legen ist. So bleibt die Berufung auf einen absoluten Wert wie die für unantastbar erklärte Würde des Anderen im praktischen Feld der Frage, wie ihr gerecht zu werden ist, unumgänglich zurückverwiesen auf das zwielichtige Milieu „zweitbesten“ Lösungswege, wo nicht zuletzt auf dem Spiel steht, ob man sich im kompromisslosen Kampf für ideale Ziele nicht eben die Gewalt selbst zuzieht, die man unter Berufung auf eine für absolut gehaltene Wahrheit oder auf das Heilige als schlechterdings nicht hinzunehmende Verletzung gebrandmarkt hat.

Das Verlangen nach einem lebhaften Leben und die Vitalität des Politischen

Offenbar ist es ebenso unannehmbar (und politisch unrealistisch), umwillen der kompromisshaften Erhaltung oder der Pazifizierung politischer Lebensformen nicht nur Verzicht auf jegliche letzte Wahrheit, sondern auch auf unbedingte bzw. als unverzichtbar erscheinende Ansprüche zu verlangen, wie weiterhin daran festzuhalten, solche Lebensformen einer unanfechtbaren Wahrheit zu unterwerfen, die keinerlei Kompromisse gestatten würde. Was Edmund Burke dagegen als die politische Tugend *par excellence* empfahl, nämlich die Bereitschaft zum Kompromiss, kann ohne weiteres auch als polemogene Aufforderung zum Verrat an jedem unbedingten Anspruch aufgefasst werden. Jeder Versuch kompromissloser Durchsetzung eines solchen Anspruchs geht andererseits schon mit destruktiver Gewalt schwanger, die die Frage aufwirft, ob eine solche Durchsetzung überhaupt dem politischen Zusammenleben zu dienen verspricht.

Vermutlich sind die Zeiten wenigstens vorläufig vorbei, in denen sich gewisse Technokraten einer vermeintlich machbaren fortschrittlichen Geschichte damit begnügen konnten, diese Frage als unerheblich abzutun, wenn sie nur konsequent bzw. kompromisslos dazu bereit waren, Andere zu opfern, die sich ihrer Wahrheit nicht anschließen mochten. Heute lässt sich überhaupt keine Geschichtsphilosophie mehr verteidigen, die uns Opfer im Namen irgendeines Fortschritts hinzunehmen empfiehlt. Doch um die entgegengesetzte, unbedingt „anti-sakrifizielle“ Forderung (vgl. Ricœur 1995, 85 f.), sich weder mit der Opferung Anderer noch mit der Entwürdigung Anderer

[30] Vgl. Schmitt (1996, 55); Liebsch (1999, Kap. 2). Mouffe scheint sich dem berüchtigten Diktum Schmitts „Wer Menschheit sagt, will betrügen“ stellenweise ohne weiteres anschließen zu wollen. Vor allem dort, wo sie die Politik der ehemaligen Bush-Administration wie eine direkte politische Umsetzung eines kantianischen Universalismus interpretiert, der so gesehen mit dem Ausschluss von (terroristischen) „Unmenschlichen“ bzw. Entrechteten scheint einhergehen zu müssen, wenn die Menschheit politisch exklusiv gedeutet wird (Mouffe 2007, 98 ff.; 2005, 245-251). In Guantánamo hätte demnach, „dank“ G. W. Bush, dieser Universalismus sein wahres politisches Gesicht gezeigt. Es würde sich in diesem Fall also keineswegs um eine missbräuchliche Berufung auf das Erbe dieser Philosophie handeln. Aber gibt die Moral der *unbedingten* Achtung tatsächlich ideologische Mittel an die Hand, sie radikalen Feinden zu *versagen*? Ist die Moralisierung des Politischen *als solche* dafür ursächlich – oder vielmehr eine *bestimmte* Moralisierung (bzw. Theologisierung), die dem „bösen“ Feind glaubt alles absprechen zu dürfen, was ihn vor einer gewaltsamen Entrechtung und Entmenschung bewahren könnte? Nur an einer Stelle, so weit ich sehe, erwägt Mouffe einen anderen Gebrauch, den man von der Menschheit machen könnte: im Sinne einer *ethischen Unterbrechung* eines *demos*, der sich exklusiv nach außen abschottet und sich gegen jedes Recht auf Zugehörigkeit oder Mitgliedschaft Fremder zu immunisieren versucht; vgl. das Interview mit R. Deutscher, R. W. Joseph und T. Keenan unter dem Titel „Every Form of Art has a Political Dimension“ (2001, 99-126, bes. 107).

indifferent abzufinden, steht es kaum besser. Politisch ist sie nirgends kompromisslos umzusetzen.

Daraus aber ist *nicht* der Schluss zu ziehen, in dieser Lage müsse man sich unbedingt und unter allen Umständen zum Kompromiss bzw. dazu bereit finden, sich einer erdrückenden hegemonialen Übermacht geschlagen zu geben, gegen die man sich im agonalen Konflikt nicht zu behaupten vermag. So würde die Forderung, sich im gegenseitigen Kompromiss oder durch einseitige Kapitulation geschlagen zu geben, ihrerseits verabsolutiert; und in der Apologie dieser – umwillen der Erhaltung einer menschlichen Form des Zusammenlebens unbedingt erhobenen – Forderung scheint die gleiche radikale Gefährdung politischen Zusammenlebens wieder zum Vorschein kommen, die man mit der Zurückweisung absoluter Wahrheitsansprüche gerade erst durch unbedingte Mäßigung überwunden zu haben glaubte.

Mouffe schenkt der Frage, warum man überhaupt ein unbedingtes Interesse an der Aufrechterhaltung einer agonistischen Lebensform haben sollte, selbst wenn sie den Preis eines im Grunde unannehmbaren Kompromisses oder die Hinnahme einer unterdrückenden Hegemonie anderer bedeutet, zu wenig Aufmerksamkeit. Mit Recht wendet sie sich zwar gegen die beliebte Rede von einer demokratischen Kultur des Konflikts oder versöhnlicher „Einbeziehung des Anderen“, die das in unaufhebbaren Konflikten liegende antagonistische Verfeindungspotenzial verharmlost. Doch ihre Aufforderung zum Kampf, die einer „linken“ Politik wieder Leben einhauchen soll, **[31]** verrät nichts darüber, ob jenes Interesse vor allem auf Seiten der jeweils Unterlegenen nicht unvermeidlich auch an Grenzen stößt – an Grenzen, die nicht bloß im Rekurs auf sogenannte letzte Wahrheiten, sondern auch unter Berufung auf „unverzichtbare“, „unabdingbare“ oder „unbedingte“ Ansprüche oder Überzeugungen zum Vorschein kommen.

Mouffe selbst zeigt sich von der Konzeption einer liberalen Demokratie überzeugt, die einerseits so weit wie möglich unaufhebbaren Konflikten in einem Zusammenleben im Widerstreit gerecht werden, andererseits aber nicht so weit gehen sollte, sich ihren radikalen Feinden wehrlos auszuliefern. Mit dieser von ihr nicht zur Disposition gestellten Überzeugung bringt sie ihrerseits implizit zwei ihr als unverzichtbar erscheinende Ansprüche an zeitgemäße demokratische Lebensformen zum Vorschein, ohne zu erwägen, ob nicht *in* einer solchen Lebensform auch andere „unabdingbare“ Ansprüche *an sie* herangetragen werden – wie z. B. der Anspruch, niemandem ein unwürdiges Leben zuzumuten, das subjektiv als *nicht lebbar* erfahren wird. **[32]** Wenn solche Ansprüche als verletzt gelten müssen, rufen sie unvermeidlich einen radikalen Konflikt mit dem Interesse an der Aufrechterhaltung einer agonistischen Lebensform mit ihren hegemonialen Machtspielen hervor. Diese setzen wie gezeigt

[31] Ich habe die von Mouffe eröffneten Perspektiven dieser Politik hier ebenso wie die Frage, ob die Polemiken gegen ihre Gegner deren Schriften überhaupt treffen, weitgehend außen vor gelassen. Allzu nostalgisch, meine ich, hängt ihre Aufforderung zum Kampf ohnehin einem „golden age of simplicity“ (Hardin 2002, 226) nach, das sich mit gegenwärtigen Diagnosen vielfacher Konfliktlinien und entsprechend variabler politischer Subjekte, die gegeneinander antreten, kaum mehr vereinbaren lässt

[32] Womit ich noch einmal auf Judith Butler Bezug nehme, in diesem Fall besonders auf ihr Buch *Kritik der ethischen Gewalt*.

ständig voraus, dass Andere sich ggf. geschlagen geben werden, müssen aber damit rechnen, dass sich *niemand* wird geschlagen geben können, dem die Verletzung unabdingbarer Ansprüche zugemutet wird.

Nirgends sind aber in der Welt des Politischen objektive Grenzl意思en gezogen, die uns darauf aufmerksam machen würden, wo jeweils eine solche Verletzung zu erwarten ist. Eine nur an der Praktischen Philosophie sich orientierende politische Theorie, die in dieser Hinsicht lediglich vom Begriff der Würde ausgeht, verengt allzu sehr das Blickfeld. Von der Anerkennung über den Anspruch, nicht gedemütigt zu werden, bis hin zur Rücksicht und zum bloßen Wahrgenommenwerden (um wenigstens als existent zu „zählen“ [Rancière]), kommt viel mehr in Betracht, was subjektiv, sei es für Einzelne, sei es für politische Kollektive, als „unabdingbar“ gelten kann. So haben wir es tatsächlich mit einer unberechenbaren Vielfalt von Quellen radikaler Konflikte mit einer kompromisshaften, alles ökonomisierenden oder agonistisch rückhaltlos alles dem politischen Kampf überantwortenden Lebensform zu tun. *Beide* Spielarten einer „wahrheitspolitisch“ ernüchterten, nach-metaphysischen politischen Theorie ignorieren die Virulenz des subjektiv Unabdingbaren, das auch dann im Spiel bleibt, wenn es sich nicht mehr auf unbedingte, angeblich Gemeinschaft stiftende Wahrheiten berufen kann.

Nicht die unwichtigste Implikation dieser Kritik an einer Theorie, die sich dank ihrer zahlreichen Schmitt-Reminiszenzen auf den ersten Blick als überaus aufgeschlossen für Phänomene der Gegnerschaft und der Feindschaft darstellt, liegt in Folgendem: Als unabdingbar ist auch der Anspruch vorgetragen worden, radikale Feinde, die mit liberalen Demokraten à la Mouffe gewiss kein konfliktualer Konsens mehr verbindet, [33] nicht dem Schutz des Rechts und der Achtung ihres Lebens zu entziehen. Dieser Anspruch ist nicht zuletzt in den Demokratien des sog. Westens *gegen sie* vorgetragen worden – im Namen unbekannter Anderer und als eine abdingbare Herausforderung, sich selbst zum Leben Fremder, die nicht zu „uns“ zählen, nicht indifferent zu verhalten. [34] Wo wie bei Mouffe Antagonismen oder agonale Konflikte zwischen in sich weitgehend homogenen kollektiven Identitäten („wir“ vs. „sie“) das letzte Wort haben, weil nur sie für die *Vitalität des Politischen* einzustehen versprechen, muss sich die subversive Spur unabdingbarer Ansprüche, die liberale politische Lebensformen *in sich außer sich* sein lässt, im Gewirr nicht endender Kämpfe um Hegemonie verlieren. Jeder wäre als Mitglied eines politischen Kollektivs „bei sich“, um den Preis eindeutiger Gegner- oder Feindschaft im Verhältnis zu Anderen. Aber warum sollten wir an einer so verstandenen Vitalität des Politischen unbedingt, auch um diesen Preis, Interesse haben? Warum nicht

[33] Mouffe suggeriert mehrfach, dass es zu unversöhnlicher Feindschaft im Verhältnis zu denen kommen müsse, die jenen Konsens nicht teilen. Man fragt sich deshalb, ob sie wesentlich über die bereits von Karl Popper skizzierten Optionen einer „offenen Gesellschaft“ im Verhältnis zu ihren Feinden hinaus gelangt. Popper hatte leider offen gelassen, wie sich solche Gesellschaften zu ihren Feinden verhalten können, ohne sich als Demokratien geradezu selbst aufzugeben. Die aktuelle Brisanz dieser Frage braucht nach der u. a. von R. Rorty und S. Sontag angestoßenen Diskussion um den sog. *Patriot-Act* und nach Derridas Analysen sog. Autoimmunreaktionen westlicher Demokratien kaum eigens betont zu werden. Vgl. Liebsch (2010c).

[34] Genau darauf ist die Diskussion der Gastlichkeit bei Derrida, vor allem in *Schurken* (2003), gemünzt, eine Diskussion, die bei Mouffe so weit ich sehe keine Spuren hinterlassen hat.

vielmehr gerade daran, *nicht* durch vermeintlich eindeutige, Identität stiftende Grenzlinien dazu verurteilt zu sein, nur uns selbst zu behaupten und in diesem Sinne vom Machtkampf nicht lassen zu können (vgl. Mouffe 1989, 44)?

Den größten Gewinn hat man von Mouffes Apologie des Politischen möglicherweise, wenn man sie zum Anlass nimmt, diese Fragen neu aufzuwerfen. Dann könnte sich herausstellen, dass wir nicht unbedingt am Politischen interessiert sind, wenn es gewissermaßen nur um sich selbst kreist; und dass es gerade in dem Maße „lebt“, wie es sich von unabdingbaren Ansprüchen heraus- und überfordern lässt, die es niemals in sich aufzuheben versprechen kann. Es wäre genau so weltfremd, dergleichen zu erwarten, wie einer politischen Theorie zuzutrauen, solche Ansprüche unschädlich zu machen. Sie sind unvermeidlich im Spiel, und keine politische Theorie kann dagegen etwas ausrichten. Was sie aber kann und versuchen sollte, ist, die *Spielräume des Verhaltens* auszuloten, die uns bleiben *zwischen* unabdingbaren Ansprüchen, ohne deren Beachtung oder Gewährleistung vielen ihr Leben und das Leben Anderer als nicht lebbar erscheint, einerseits und dem Interesse an der Aufrechterhaltung politischer Lebensformen andererseits. Mouffe, so scheint es, löst diesen bereits zu Beginn [35] markierten Widerstreit einseitig zugunsten dieses Interesses auf. Wenig spricht aber dafür, dass das unabdingbare Begehren nach einem subjektiv lebbareren Leben, das sich in vielfältigen unverzichtbar erscheinenden Ansprüchen artikuliert, je mit der Vitalität des Politischen wird decken können. Ob diese Inkongruenz bloß ein Manko, eine zu überwindende Misslichkeit oder gerade wesentlich und unvermeidlich ist für das Spannungsverhältnis zwischen Leben und Politik, unabdingbaren Ansprüchen und vielfachen Zwängen zu einem geteilten Zusammenleben, zwischen unverhandelbaren Überzeugungen und uferloser Ökonomisierung, die alles dem sozialen Austausch überantwortet, sollte uns in Zukunft mehr zu denken geben. Denn der Verdacht hat sich erhärtet, dass das Politische seine Vitalität nicht allein aus sich selbst, sondern gerade aus seinem unaufhebbareren Missverhältnis zu unbedingten Ansprüchen bezieht, die es heraus- und überfordern und die ihrerseits nur durch eine politische Bändigung, die ihnen durch Beschränkung Rechnung trägt, davor zu bewahren sind, das Leben, um dessen Lebbarkeit es ihnen geht, durch ihre nicht zu ökonomisierende und kompromisslose Behauptung zu ersticken.

[35] Siehe Abschnitt 1.

Bibliographie

- Arendt, H. (1994) *Zwischen Vergangenheit und Zukunft*. München: Piper.
- Assmann, A. u. J. (1990) Kultur und Konflikt. Aspekte einer Theorie des unkommunikativen Handelns.
In: Assmann, J./Harth, D. (Hg.) *Kultur und Konflikt*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Bateson, G. (1983) *Ökologie des Geistes*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Beck, U. (1995) *Die feindlose Demokratie*. Stuttgart: Reclam.
- Butler, J. (2003) *Kritik der ethischen Gewalt*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Butler, J. (2006) *Precarious Life. The Powers of Mourning and Violence*. London, New York: Verso.
- Dallmayr, F. (1991) Rethinking the Hegelian State. In: Cornell, D./Rosenfeld, M./Carlson, D. G. (eds.)
Hegel And Legal Theory. New York, London: Routledge, 321-346.
- Derrida, J. (2003) *Schurken*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Frank, M. (1979) *Die unendliche Fahrt*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Fulda, H. F. (1990) Philosophische Kultur im gesellschaftlichen Konflikt. In: Assmann, J./Harth, D.
(Hg.) *Kultur und Konflikt*, 113-139.
- Garver, N. (1999) Die Unbestimmtheit der Lebensform. In: Lütterfelds, W./Rosser, A. (Hg.) *Der Konflikt der Lebensformen in Wittgensteins Philosophie der Sprache*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 37-52.
- Habermas, J. (1997) *Die Einbeziehung des Anderen*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Hampshire, S. (1982) *Morality and Conflict*, Oxford: Oxford Univ. Press.
- Hardin, R. (2002) Street-Level Epistemology and Democratic Participation. In: *The Journal of Political Philosophy* 10 (2), 212-229.
- Hart, M./Negri, A. (2000) *Empire*. Cambridge, London: Harvard Univ. Press.
- Höffe, O. (1989) *Politische Gerechtigkeit. Grundlegung einer kritischen Theorie von Recht und Staat*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Liebsch, B. (1999) *Moralische Spielräume*. Göttingen: Wallstein.
- Liebsch, B. (2001) *Zerbrechliche Lebensformen*. Berlin: Akademie Verlag.
- Liebsch, B. (2005) Widerstreit und Dissens. Kritische Überlegungen zum *polemos* bei Jacques Rancière. In: Vetter, H./Flatscher, M. (Hg.) *Hermeneutische Phänomenologie – phänomenologische Hermeneutik*. Frankfurt/M.: Lang, 135-155.

- Liebsch, B. (2007) Würdigung des Anderen. Bezeugung menschlicher Würde in interkultureller Perspektive – im Anschluss an Judith N. Shklar. In: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 32 (3): 227-257.
- Liebsch, B. (2010a) Ethik als anti-politisches Denken. Kritische Überlegungen zu Emmanuel Levinas mit Blick auf Jacques Rancière. In: Bröckling, U./Feustel, R. (Hg.) *Das Politische denken. Zeitgenössische Positionen*. Bielefeld: transcript, 99-129.
- Liebsch, B. (2010b) Das verletzbare Selbst. Subtile Gewalt und das Versprechen der Sensibilität. In: Krämer, S./Koch, E. (Hg.) *Gewalt in der Sprache. Rhetoriken verletzenden Sprechens*. München: Fink, 141-156.
- Liebsch, B. (2010c) *Renaissance des Menschen? Zum polemologisch-anthropologischen Diskurs der Gegenwart*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
- Liebsch, B./Straub, J. (Hg.) (2003) *Lebensformen im Widerstreit. Integrations- und Identitätskonflikte in pluralen Gesellschaften*. Frankfurt/M.: Campus.
- Lorau, N. (1993) *L'invention d'athènes*. Paris: La Haye.
- Lorau, N. (1994) Das Band der Teilung. In: Vogl, J. (Hg.) *Gemeinschaften. Positionen zu einer Philosophie des Politischen*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 31-64.
- Macpherson, C. B. (1980) *Burke*. New York: Hill and Wang.
- Margalit, A. (1996) *The Decent Society*. Cambridge, London: Harvard Univ. Press.
- Margalit, A. (2005) I. Indecent Compromise. II. Decent peace. *The Tanner Lectures on Human Values*, Stanford [zit. nach der Web-Seite der *Tanner Lectures on Human Values*].
- Mouffe, C. (1988) American Liberalism and its Critics: Rawls, Taylor, Sandel and Walzer. In: *Praxis International* 8 (2): 193-206.
- Mouffe, C. (1989) Radical Democracy: Modern or Postmodern? In: *Social Text* 21: 31-45.
- Mouffe, C. (1992a) Citizenship and Political Identity. In: *October. The Identity in Question* 61: 28-32.
- Mouffe, C. (1992b) Democratic Citizenship and the Political Community. In: dies. (ed.) *Dimensions of Radical Democracy. Pluralism, Citizenship, Community*, London, New York: Verso, 225-239.
- Mouffe, C. (1998) The Radical Centre. A Politics without Adversary. In: *Soundings* 9: 11-23.
- Mouffe, C. (1999a) Dekonstruktion, Pragmatismus und die Politik der Demokratie. In: dies. (Hg.) *Dekonstruktion und Pragmatismus. Demokratie, Wahrheit und Vernunft*. Wien: Passagen, 11-36.
- Mouffe, C. (1999b) Deliberative Democracy or Agonistic Pluralism? In: *Social Research* 66 (3): 745-758.

- Mouffe, C. (2000) Politics and Passions: the Stakes of Democracy. In: *Ethical Perspectives* 7 (2-3): 146-150.
- Mouffe, C. (2001) Every Form of Art has a Political Dimension [Interview mit R. Deutsche, R. W. Joseph und T. Keenan]. In: *Grey Room*: 99-126.
- Mouffe, C. (2001-2) Democracy – Radical and Plural [Interview mit H. Evans, P. Tambakaki und P. Burke]. In: *Center for the Study of Democracy* 9 (1): 10-13.
- Mouffe, C. (2002) Politics and Passions: Introduction. In: *Philosophy and Social Criticism* 28 (6): 615 f.
- Mouffe, C. (2005) Schmitt's Vision of a Multipolar Order. In: *The South Atlantic Quarterly* 104 (2): 245-251.
- Mouffe, C. (2007) *Über das Politische. Wider die kosmopolitische Illusion*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Mouffe, C. Wittgenstein, Political Theory and Democracy. <http://them.polylog.org/2/amc-en.htm> (02/05/2010).
- Preuß, U. K. (1994) Zu einem neuen Verfassungsverständnis. Wie kann der Geist der Revolution institutionalisiert werden? In: Frankenberg, G. (Hg.) *Auf der Suche nach der gerechten Gesellschaft*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 103-126.
- Rancière, J. (1992) *Das Unvernehmen. Politik und Philosophie*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Ricœur, P. (1995) *Le Juste*. Paris: Éditions Esprit.
- Ricœur, P. (2004) *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*. München: Fink.
- Rorty, R. (1992) *Kontingenz, Ironie und Solidarität*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Saage, R. (2005) *Demokratietheorien. Historischer Prozess – Theoretische Entwicklung – Soziotechnische Bedingungen*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Safranski, R. (1990) *Wieviel Wahrheit braucht der Mensch?* München, Wien: Hanser.
- Safranski, R. (2002) *Nietzsche*. Frankfurt/M.: Fischer.
- Schmitt, C. (1996) *Der Begriff des Politischen*. Berlin: Duncker u. Humblot.
- Valéry, P. (1995) *Werke, Bd. 7, Zur Zeitgeschichte und Politik*. Frankfurt/M.: Insel.
- Wetz, F. J. (1998) *Die Würde der Menschen ist antastbar*. Stuttgart: Klett-Cotta.