DNGPS

WORKING PAPER

A-02-2018A

POSTIDENTITÄRE SOZIALE BEWEGUNGEN ALS FORM VON REBELLIERENDER DEMOKRATIE

OLIVER NIEDHÖFER

FERNUNIVERSITÄT HAGEN

SOZIALE BEWEGUNGEN

SUBJEKTIVIERUNG

ABENSOUR

Herausgeberschaft:
Deutsche Nachwuchsgesellschaft für Politik- und Sozialwissenschaft e.V. (DNGPS)

Ansprechpartner:
Sebastian Berg (working-paper@dngps.de)
David Prinz (prinz@dngps.de)

Universität Osnabrück
Fachbereich Sozialwissenschaften
Seminarstraße 33
49069 Osnabrück

Homepage: www.dngps.de
Email: info@dngps.de
Facebook: www.facebook.com/DNGPS
Twitter: https://twitter.com/DNGPS

Amtsgerichtsnummer: VR 200767 | Amtsgericht Osnabrück |Ust-Ident. Nummer: 66/270/03787
Bankverbindung: IBAN DE33 2655 0105 1551 1544 36 | BIC NOLADE22XXX | Sparkasse Osnabrück

Verlag:
Verlag Barbara Budrich, Stauffenbergstr. 7, D-51379 Leverkusen-Opladen
Tel. +49 (0)2171.344594 | Fax +49 (0)2171.344693 | info@budrich.de
www.budrich.de | www.shop.budrich.de

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.d-nb.de abrufbar

© Dieses Werk ist im Verlag Barbara Budrich erschienen und steht unter folgender Creative Commons Lizenz: https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.de
Verbreitung, Speicherung, Bearbeitung und Vervielfältigung erlaubt, wenn (a) Urheber- und Rechteangaben sowie der Verweis auf Bearbeitung angemessen gemacht werden und (b) unter der gleichen CC-BY-SA-4.0-Lizenz wie das Original verbreitet wird.

Diese Publikation steht im Open Access-Bereich der Verlagsseite zum kostenlosen Download bereit (http://dngps.budrich-journals.de).

ISSN Online: 2365-3329

Verlag Barbara Budrich, www.budrich.de

POSTIDENTITÄRE SOZIALE BEWEGUNGEN ALS FORM VON REBELLIERENDER DEMOKRATIE

OLIVER NIEDHÖFER

FERNUNIVERSITÄT HAGEN

OLIVER.NIEDHOEFER@POSTEO.DE

ZUSAMMENFASSUNG

Miguel Abensour geht davon aus, dass sich „wahre" Demokratie in den Momenten zwischen zwei Staatsformen zeigt und somit explizit *gegen* den Staat gerichtet ist. Eine solcherart verstandene demokratische Gesellschaft ist demnach lediglich *außerhalb* von staatlich organisierten Gesellschaftsformen zu finden. Diese Arbeit untersucht dagegen die Möglichkeit des Auftretens der ‚rebellierenden Demokratie' *innerhalb* von staatlichen Strukturen. Einen Ansatzpunkt dafür bieten bestimmte soziale Bewegungen, die durch eine schwache eigene Identität verschiedene Bevölkerungsschichten ansprechen und integrieren. Dass diese weitgehend in staatliche Strukturen eingebundene Formationen möglicher Ausdruck der abensourschen Demokratie sein können, zeigt ein Vergleich der jeweiligen Subjektivierungsweisen.

KEYWORDS: ABENSOUR SOZIALE BEWEGUNGEN MARCHART SUBJEKTIVIERUNG REBELLIERENDE DEMOKRATIE

POST-IDENTITARIAN SOCIAL MOVEMENTS AS A FORM OF INSURGENT DEMOCRACY

OLIVER NIEDHÖFER

FERNUNIVERSITÄT HAGEN

OLIVER.NIEDHOEFER@POSTEO.DE

ABSTRACT

Miguel Abensour assumes that "true" democracy appears in the moments between two forms of government and is thus explicitly directed *against* the state. Therefore, such a democratic society can only be found *outside* of a governmentally organized structure. This article, however, examines the possibility of the "insurgent democracy" occurring *within* the structures of a state. A starting point for this investigation is given by certain social movements which address and integrate different strata of society by means of a weak self-identity. A comparison of the modes of subjectification shows that these formations which are largely integrated into state structures can be a possible expression of the Abensourian democracy.

KEYWORDS: ABENSOUR SOCIAL MOVEMENTS MARCHART SUBJECTIFIATION INSURGENT DEMOCRACY

1. EINLEITUNG UND FRAGESTELLUNG

Auf dem Feld der radikalen Demokratietheorien vertritt der französische Philosoph Miguel Abensour ein Demokratiemodell, das einerseits explizit gegen den Staat gerichtet ist und sich andererseits in Brüchen und Zäsuren zwischen zwei Staatsformen entfaltet. Damit wird die *rebellierende Demokratie*, wie dieses Konzept von Abensour genannt wird, auf revolutionäre Momente reduziert und scheint sich gleichzeitig gegen alle Versuche zu wenden, ein an Freiheit und Gleichheit orientiertes Handeln *innerhalb* eines Staates zu verwirklichen. Nun stellt sich die Frage, ob die rebellierende Demokratie auch außerhalb von politisch-gesellschaftlichen Umbrüchen zum Vorschein kommen kann. Ist es möglich, dass das abensoursche Demokratiemodell auch in anderen, nicht-revolutionären Formen politischer Aktivität in Erscheinung tritt? Können auch gesellschaftliche Formen politischen Widerstands innerhalb der Grenzen eines Rechtsstaats als rebellierend-demokratisches Handeln gelten?

Eine Antwort darauf könnten Formationen darstellen, die von Oliver Marchart als postidentitäre soziale Bewegungen bezeichnet werden. Dies sind Bewegungen, deren Protest sich nicht vor dem Hintergrund einer von vornherein feststehenden eigenen Identität abspielt. Vielmehr werden die Eigenidentität und damit auch die Protestziele sowie die Akteure selber einem „konstanten Prozess der (Selbst-) Befragung unterworfen" (Marchart 2013b: 220). Trotz (oder gerade wegen) der aus dieser Selbstbefragung resultierenden schwach ausgeprägten kollektiven Identität werden diese Formationen als „Demokratisierungsbewegungen" (ebd.: 224) beschrieben.

Meine These lautet, dass *postidentitäre soziale Bewegungen Erscheinungsformen von rebellierender Demokratie* darstellen. Bei einer Bestätigung dieser These würde die Konzeption Abensours nicht nur auf den Moment der Revolution zwischen zwei Staatsformen beschränkt und somit eine nur in historischen Einzelfällen auftretende Gesellschaftsform sein, sondern ständig in (bestimmten) sozialen Protesten und gesellschaftlich-politischen Bewegungen zum Vorschein kommt. Zur Bestätigung dieser These werde ich Parallelen in den jeweiligen Subjektivierungsweisen untersuchen, d.h. Übereinstimmungen in der Art und Weise, wie sich Menschen in Staat und Bewegung als Subjekte wahrnehmen. Im ersten Schritt betrachte ich dazu die rebellierende Demokratie (Kapitel 2), gefolgt von einer Erläuterung der postidentitären Bewegungen (Kapitel 3), wobei ich mich auf die Subjektivierungskonzeption Michel Foucaults beziehe, der von Oliver Marchart (vgl. 2013b: 224) explizit genannt wird. Anschließend folgt ein Vergleich beider Konzeptionen (Kapitel 4).

2. DEMOKRATIE GEGEN DEN STAAT – ABENSOURS REBELLIERENDE DEMOKRATIE

Miguel Abensours Themen kreisen um den Komplex aus „Gesellschaft, Politik, Staat und Demokratie" (Richter 2015: 89) und versuchen, diesen einer grundlegenden Neubestimmung zu unterziehen. Dabei geht auch er von der mit anderen zeitgenössischen Theoretikern geteilten Analyse aus, dass die Demokratie „schwere Niederlagen" (Demirovic 2005: 57; vgl. Heil/Hetzel 2006: 7) erlitten habe. Angesichts von im Namen der Demokratie geführten Kriegen sowie extremen ökonomischen Ungleichheiten fordert Abensour, diesen Begriff „mit maximaler

Präzision“[1] (Abensour 2012a: 42) neu zu bestimmen und somit von allen „offensichtlich undemokratischen“ (ebd.) Handlungen zu befreien. Dabei ist seine politische Philosophie von drei Merkmalen geprägt: *erstens* geht es weniger um eine rein auf den akademischen Bereich beschränkte Theoriebildung, sondern vielmehr um eine Philosophie, die auf das konkrete „politische Handeln“ (Abensour 2012b: 23) und somit auf die „Erfahrung der Freiheit“ (Richter 2015: 93) des Menschen ausgerichtet ist. Dabei beinhaltet dieses Handeln auch immer eine Dimension des Konfliktes, dem eine konstruktive und somit positive Rolle zugesprochen wird (vgl. Breaugh 2015: 236). *Zweitens* ist Abensours Philosophie nicht nur eine Kritik an den Funktionsweisen politischer Gemeinschaften, sondern stellt durch die Unerreichbarkeit der emanzipatorischen Befreiung der Gesellschaft zugleich eine Utopie dar. Diese Utopie ist geprägt vom Streben nach einer „harmonious, reconciled society“ (Abensour 2008: 417), in der Konflikte inexistent sind und daher kein Bedarf mehr für das Politische besteht. *Drittens* findet sich in Abensours Werk eine explizite Staatskritik, die mit seiner Vorstellung von Demokratie einhergeht und die in dieser Tiefe bei kaum einem anderen Denker der radikalen Demokratietheorie zu finden ist (vgl. Richter 2015: 91)[2]. Diese Staatskritik bildet den Kern der *rebellierenden Demokratie*. Die Umrisse dieses abensourschen Demokratiekonzeptes werde ich im Folgenden erläutern (Abschnitt 2.1), gefolgt von einer Betrachtung der spezifischen Subjektivierungsweisen, denen die Individuen in dieser Demokratieform unterworfen sind (Abschnitt 2.2).

2.1 DER ANTAGONISMUS VON DEMOKRATIE UND STAAT

Bereits am Titel seines Hauptwerkes, *Demokratie gegen den Staat*, wird ersichtlich, in welche Richtung Abensour Demokratie denkt: nicht als Gesellschaftsform innerhalb des Staates, sondern von vornherein in Opposition dazu. Abensour bezieht sich dabei auf Karl Marx, der das Untergehen des Staates in der „wahren Demokratie“ (Marx 1976: 232) sieht. Diese wahre Demokratie, die als ständige politische Aktion und somit als permanente sowie konkrete Handlung verstanden werden muss (vgl. Abensour 2012a: 43), hat sich der Freiheit und Universalität des menschlichen Lebens verschrieben (vgl. Abensour 2012b: 171). Beide Ideale werden in einer herkömmlichen staatlichen Ordnung durch deren „hierarchische und vertikale“ (Castro-Serrano 2014: 174) Struktur zwangsläufig beschränkt, wodurch ihre Verwirklichung ausgeschlossen ist. So bezeichnet Abensour die Formulierung *demokratischer Staat* als begrifflichen Widerspruch, die den „Antagonismus zwischen Demokratie […] und Staat“ (Abensour 2004) in sich trägt.

[1] Alle Übersetzungen aus dem Spanischen O.N.

[2] Obwohl sich Abensour explizit gegen eine Einordnung unter die radikalen Demokratietheorien wehrt (vgl. Abensour 2012a: 42; 2012b: 18), lassen sich in seinem Werk vier Ansatzpunkte ausfindig machen, die eine Zuordnung zu dieser Theoriefamilie möglich machen: *Erstens* ein Bezug auf die ontisch-ontologische Unterscheidung zwischen der Politik und dem Politischen (vgl. Marchart 2010: 32-58), *zweitens* die Betonung eines für die Demokratie konstitutiven, positiv zu verstehenden Konfliktes (vgl. Heil/Hetzel 2006: 9), *drittens* der Rückgriff auf antike oder vormoderne Demokratiemodelle, um eine Antwort auf die Frage zu finden, wie die „actual self-legislation of the people in the context of contemporary societies“ (Holman et al. 2015: 19) aussehen könnte, und *viertens* die Zuordnung zum *Postfundamentalismus*, der besagt, dass es keine Letztbegründung von Demokratie gibt. Dies führt dazu, dass in einer demokratischen Gesellschaft „die eigene Institution immer aufs Neue zur Aufgabe“ (Marchart 2010: 17; vgl. Marchart 2013a: 224) steht.

Das Untergehen des Staates besteht allerdings nicht in der vollständigen Auflösung von Verfassung und staatlichen Institutionen und somit in der Transformation zu einem anarchischen, ordnungslosen System, sondern bezeichnet lediglich die maximale Rückbildung des staatlichen Verwaltungssystems. Dadurch verliert die Politik ihre beherrschende, bestimmende oder organisierende Funktion über das Volk (Abensour 2012b: 161), ohne gleichzeitig vollständig aus dem Leben der Menschen zu verschwinden: „[S]ociety against the state does not mean society without politics […], but only the refusal of a certain well-defined, regional configuration of politics" (Abensour 2015: 91). Die grundsätzliche Notwendigkeit der politischen Sphäre stellt Abensour nicht infrage, im Gegenteil: ein komplettes Verschwinden des Politischen ist „extrem gefährlich und trägt in sich die Keime eines Rückfalls in den Totalitarismus" (Abensour 2004).

Freiheit und Universalität als Ziele der Demokratie können durch die Schaffung einer herrschaftsfreien Gesellschaft erreicht werden, durch die Errichtung eines „Zustand[es] der Nicht-Herrschaft" (Abensour 2012b: 8). Nur in einem solchen Zustand wird politisches Handeln ermöglicht, das unabhängig ist von staatlichen Institutionen. Um emanzipatorisch zu sein, muss Demokratie also entweder „antistaatlich oder gar nicht" (ebd.: 12) sein. Doch wo ist dieses Nicht-Staatliche zu finden, dieser „rätselhafte[…] Ort" (ebd.: 59) der wahren Demokratie? Das freie Handeln des Volkes wird erst dann möglich, wenn ein altes System keine Macht mehr hat und ein neues System sich noch nicht durchgesetzt hat, also in einem „Dazwischen" (Abensour 2012b: 17) oder einer Zäsur zwischen zwei Staatsystemen. In diesem Bruch zeigt sich das demokratische Moment im permanenten Widerstand gegen eine Einsperrung durch den Staat, in einer fortwährenden Auflehnung „gegen die politische Ordnung und gegen Unterdrückung" (Richter 2015: 96). Die Demokratie führt einen Kampf gegen einen „zweifachen Fokus der Unvollkommenheit" (Abensour 2012b: 95), d.h. gegen den Rückfall in eine handlungsbegrenzende Vergangenheit als auch gegen die Einschränkungen einer neuen Staatsordnung. Dazu ist eine „auf den Konflikt bestehende Praxis" (Abensour 2012c: 92) erforderlich, eine ständige „Rebellion" (Abensour 2012b: 17), denn nur im Konflikt besteht die Möglichkeit, diese Zäsur offen- und den demokratischen Zustand beizubehalten.

Als herausragendes Beispiel für die rebellierende Demokratie nennt Abensour die Französische Revolution, bei der die Jahre zwischen dem Sturm auf die Bastille 1789 bis zum Staatsstreich des 18. Brumaire 1799[3] durch ein ständiges Auflehnen des Volkes gegen das *Ancien Régime*, das bereits nicht mehr an der Macht war, als auch gegen die revolutionäre Führung geprägt waren (vgl. ebd.: 219). Diese Aufstände können als politisches Handeln verstanden werden, welches die Verbindung zwischen dem Volk und dem Politischen zu bewahren und gleichzeitig die Wiederkehr einer „vertikalen, hierarchischen und von oben ausgeübten Ordnung" (Abensour 2012a: 44) zu vermeiden suchte. Ein anderes Beispiel für die abensoursche Demokratie ist die iranische Revolution, bei der zwischen der Flucht des Schahs am 16. Januar 1979 und der Errichtung der Islamischen Republik am 11. Februar 1979 weite Teile der Gesellschaft mit unterschiedlichsten religiösen und ideologischen Hintergründen gegen die Reste

3 Greg. Kalender: 9. November 1799.

der alten Ordnung kämpften (vgl. Abrahamian 2009: 28-29), ohne dass sich zugleich eine klare neue Ordnung gebildet hatte. Nicht in der revolutionären Auflehnung gegen das Schah-Regime allein zeigte sich hierbei der rebellierend-demokratische Charakter, sondern in der Einbindung breiter und unterschiedlichster Bevölkerungsgruppen in den Kampf um die Freiheit.

2.2 DAS SUBJEKT IN DER REBELLIERENDEN DEMOKRATIE

Wie gelangt nun die Zivilgesellschaft in dieser Demokratie, die gegen den Staat gerichtet ist und in revolutionären Brüchen und Zäsuren zum Vorschein kommt, zu einem Begriff von sich selber, d.h. wie kommt es dazu, dass sich die Gesellschaft in der rebellierenden Demokratie als Subjekt wahrnimmt? Das Volk bzw. der *Demos* ist bei Abensour zum einen als Subjekt definiert, welches sich als „Volkskörper" (Abensour 2012b: 26) gegen den Staat erhebt. Allerdings bringt diese Definition eine starke Vereinheitlichung mit sich, weshalb das Volk gleichzeitig die *"Vielen"* (Abensour 2012b: 18) sind, die „dem *Einen*" (ebd.), d.h. dem Staat gegenüberstehen. Hiermit wird der Unorganisiertheit und Heterogenität einer Gesellschaft Rechnung getragen, welche aus *vielen* Individuen zusammengesetzt ist. Dementsprechend besitzt dieses Volkssubjekt auch nicht eine einzige, monolithische Identität als „autoritäre organische Einheit" (vgl. ebd.: 172), also als Ausschlüsse generierende Gesamtheit, sondern vielmehr ist die eigene Identität als *Volk* immer der Suche nach „den nie zu einem Ende kommenden Forderungen der modernen Freiheit unterworfen" (ebd.: 173). Damit ist gemeint, dass die Identität als *Volk* immer eine offene und inklusive Identität ist, die als höchstes Ziel die Freiheit *aller* in der sich als Volk verstehenden Gesellschaft lebenden Individuen hat.

In allen Staatsformen wird das Individuum „als Gattungswesen, als Volk, als *Demos* [...] im und durch den Staat objektiviert" (ebd.: 135; Kursivierung im Original). Damit ist gemeint, dass das Subjekt *Volk* zum Objekt des staatlichen Regierens wird. Erreicht wird diese Objektivierung durch die Verfassung, denn erst durch diese gelangt eine Gesellschaft zu einem Begriff von sich selber als Volk (vgl. Abensour 2012b: 134).

In nicht-demokratischen Regierungsformen wie der Monarchie ist das Resultat der Objektivierung eine *politische Entfremdung* des Volkes (vgl. ebd.: 139). Diese äußert sich darin, dass das Volk sich nicht als das wahrnimmt, was es ist (d.h. als Summe vieler einzelner Individuen mit unterschiedlichsten politischen Vorstellungen), sondern als das, als was es von der Verfassung gesetzt ist (d.h. als Objekt „Volk"). Die Entfremdung ist das Resultat davon, dass sich das Volk die Verfassung nicht unterordnen kann, sondern dass sich im Gegenteil die Verfassung zum *Ganzen* erhebt, „über dem Subjekt steht und sich gegen dieses richtet" (Abensour 2012b: 140). Damit ist gemeint, dass die monarchistische und somit undemokratische Verfassung dem Volk keine Möglichkeit gibt, in die Regierung einzugreifen und somit eine Selbst-Regierung auszuüben. Vielmehr richtet sich der Staat gegen den Menschen, indem er diesem kein freies Handeln ermöglicht. Obwohl die Verfassung das Verhältnis der Menschen untereinander festschreibt und somit ein Element ist, um der Gesellschaft eine staatliche Form zu geben und diese zusammenzuhalten, dreht sich dieses Verhältnis um: „In der Monarchie bestimmt ein Teil den Charakter des Ganzen" (Marx 1976: 230).

Die Ursache für die politische Entfremdung liegt also nicht in der verfassungsmäßigen Objektivierung selber, sondern vielmehr in der Objektivierung durch eine vom Subjekt *losgelöste*, sich *gegen* dieses richtende Verfassung. Die rebellierende Demokratie verhindert die politische Entfremdung durch einen Unterschied in der Stellung der Verfassung. Um das unterscheidende Element sichtbar zu machen, bezieht sich Abensour auf Marx:

> Der Mensch ist nicht des Gesetzes, sondern das Gesetz ist des Menschen wegen da, es ist *menschliches Dasein*, während in den andern [Staatsformen] der Mensch das *gesetzliche Dasein* ist. Das ist die Grunddifferenz der Demokratie. (Marx 1976: 231; Kursivierung im Original)

Abensour interpretiert dies so, dass das „spezifische[…] Wesen" (Abensour 2012b: 134) der Verfassung darin liegt, vom Menschen gesetzt zu sein. Dieses spezifische Wesen kann sich ausschließlich in der Demokratie entfalten, da nur in ihr eine „Reduktion" (ebd.: 134) durchgeführt wird. Damit ist nicht gemeint, dass eine „Aufweichung oder Herabwürdigung" (ebd.) der Verfassung stattfindet, wodurch das Volk eine Stärkung erfahren würde. Vielmehr zeigt sich der reduktive Charakter auf zweierlei Weise: *erstens* als „kritisches Vermögen zum Durchschauen des Fundamentes" (Yáñez 2014: 164) und zur „Bestimmung der Grenzen" (Abensour 2012b: 140) des Staates. Durch diese Fundament- und Grenzbestimmung erreicht das Volk, dass der Raum für demokratisches Handeln bekannt und abgesteckt ist, wodurch die Objektivierung in sämtliche Bereiche eindringen kann und somit die gesamte Gesellschaft erreicht (vgl. Abensour 2012b: 143). Das Resultat ist eine Politisierung des gesamten *Demos* und somit eine hohe Inklusivität. Ein Beispiel für eine solche Grenzbestimmung ist die Frage, wer alles zu einer Gesellschaft gehört. Dies kann zur Ausweitung der verfassungsmäßigen Rechte auf Minderheiten wie Migranten oder LGBTQ-Akteure führen, die somit ebenfalls als *Volk* objektiviert werden. Allerdings ist es ebenso möglich, dass enge Grenzbestimmung zu Ausschlüssen führen, wenn die Reduktion beispielsweise durch Gruppierungen mit einem nationalistischen, religiösen oder ideologischen Hintergrund durchgeführt werden. Auf die Frage, inwieweit solche engen Grenzbestimmungen in der Konzeption der rebellierenden Demokratie enthalten sind, findet sich bei Abensour keine Antwort. *Zweitens* zeigt sich die Reduktion in einer Blockade der Objektivierung. Diese verhindert durch das „Hinausgehen über die Grenzen [die] Ausbreitung" (Yáñez 2014: 164) staatlicher Macht, indem deren Grenzen nicht nur bestimmt, sondern auch aufgehalten und verschoben werden. Der Raum, in dem demokratisches Handeln stattfinden kann, wird somit mehr und mehr vergrößert, während gleichzeitig der Staat zurückgedrängt wird. Dieses permanente Andrücken gegen die verfassungsmäßige Objektivierung ist der „Todeskampf" (Abensour 2012b: 14), durch den die Demokratie ihren antagonistischen Charakter gewinnt und zur *rebellierenden Demokratie* wird. Beispiele für die Blockade in ihrer radikalsten Form sind in Revolutionen zu finden, in denen das Wirken des Staates minimiert und das politische Handeln des Demos maximiert wird.

Die beiden Bestandteile der Reduktion – Grenzbestimmung und Blockade – verhindern die Entfremdung nun dadurch, dass sie die Verfassung des Staates „auf das […] *reduzieren*, was sie ist" (Abensour 2012b: 134; Kursivierung im Original), und zwar ein Teil des Ganzen. Die Verfassung als Teil schwingt sich nicht zum herrschenden Ganzen auf, sondern ist das Element,

das zur Emanzipation der Individuen von staatlichen Herrschaftsformen beiträgt: „Das, worum es allen Verfassungen in Wahrheit geht, ist die Selbstbestimmung des Volkes“ (ebd.: 143). Der Staat ist nicht mit der Verfassung gleichzustellen, vielmehr hat „in der Demokratie […] der […] Staat aufgehört, das herrschende Moment zu sein“ (Marx 1976: 232). Somit löst die Reduktion *zum einen* die Verfassung vom Staat und ordnet diese dem Volk als Ganzem unter, *zum anderen* begrenzt sie den Staat in seiner Herrschaftsausübung, ohne ihn vollständig zu beseitigen.

Angesichts der Merkmale rebellierender Demokratie bleiben Fragen offen. *Erstens* ist unklar, was der normative Maßstab ist, wenn sich Demokratie lediglich in einer Zäsur äußert. Zwar sind Freiheit und Universalität die Ideale, die von der wahren Demokratie angestrebt werden, doch wie sind diese Ideale definiert? Wann ist Freiheit erreicht und wann ist diese so bedroht, dass eine „Handlungsaufforderung“ (Hürlimann 2015: 16) an die rebellierende Demokratie ergeht, jene zu verteidigen? *Zweitens* stellt sich das abensoursche Demokratiemodell durch die Ablehnung des Staates von vornherein gegen sämtliche Versuche, komplexes menschliches Zusammenleben durch regelhaftes und institutionelles Handeln in einem Staat zu gestalten (vgl. Richter 2015: 98). Es besteht die Gefahr, dass der Staat wie in anarchistischen Ideologien als homogenisierter, geschlossener „Moloch“ (Marchart 2013a: 226) verstanden wird, in dem es keinerlei Möglichkeit gibt, Freiheit sowie weitere erstrebenswerte soziale Ideale wie Gleichheit zu realisieren. Dass dies zumindest in Ansätzen auch innerhalb von Staaten möglich ist, zeigt jedoch die Verbesserung der Lebensbedingungen weiter Teile der Bevölkerungen westlicher Demokratien im Laufe des 20. Jahrhundert. Und *drittens* trifft auch auf die rebellierende Demokratie das zu, was Alex Demirovic mit Blick auf radikale Demokratiemodelle insgesamt formulierte: das Problem der „Zeitlosigkeit“ (Demirovic 2005: 66). Demnach gibt es keine Artikulation eines Endzustandes einer befriedeten Gesellschaft, nach der die rebellierende Demokratie strebt, sondern vielmehr ist die permanente Rebellion das Ziel. Dadurch werden die Kämpfe bis in alle Ewigkeit verlängert, die Zäsuren zwischen zwei Staatsformen ausgedehnt oder immer wieder neu angestrebt anstatt auf eine friedliche und versöhnte Gesellschaft hinzuarbeiten, in der Unterdrückung, Rassismus oder Ungleichheit endlich überwunden sind (vgl. ebd.: 67).

3. PROTEST UND IDENTITÄT – MARCHARTS POSTIDENTITÄRE BEWEGUNGEN

Zur Beantwortung der Frage, ob die rebellierende Demokratie auch *außerhalb* von revolutionären Momenten auftreten kann, müssen nach den Ergebnissen des vorigen Kapitels die abensourschen Kriterien der Ausrichtung *gegen* den Staat sowie der offenen und inklusiven Identität erfüllt sein. In diesem Kapitel werde ich nun untersuchen, ob die „postidentitären sozialen Bewegungen“ (Marchart 2013b: 220) als Erscheinungsform rebellierender Demokratie in Frage kommen. Als solche – so Oliver Marchart in seinen Untersuchungen zur Prekarisierungsgesellschaft – werden Protestformationen verstanden, die einerseits permanent ihre eigene Identität hinterfragen, andererseits aber auch das Protestthema selbst mit einem „Fragezeichen“ (Marchart 2013b: 229) versehen. Im ersten Schritt werde ich die postidentitären sozialen Bewegungen und ihre Merkmale beschreiben (Abschnitt 3.1), gefolgt von einer Erläuterung der

für diese Bewegungen spezifischen Subjektivierungsweisen (Abschnitt 3.2).

3.1 DER BEGRIFF DER ‚POSTIDENTITÄREN BEWEGUNG'

Postidentitäre Bewegungen traten erstmals Ende des 20. Jahrhunderts in Erscheinung und verstanden sich in erster Linie als globalisierungskritisch. Im Gegensatz zu traditionellen sozialen Bewegungen waren diese strukturell sehr heterogen und in ihrer politischen Zielrichtung vergleichsweise unbestimmt (vgl. Hirsch 2006: 93), wobei als das übergeordnete Ziel solcher Bewegungen die „dringend notwendige Re-Demokratisierung" (ebd.: 92) der sich durch die Globalisierung ausgehöhlten Demokratie[4] zu nennen ist. Trotz dieser Uneinheitlichkeit erzielten diese Bewegungen sowohl auf einzelstaatlicher als auch auf internationaler Bühne ein hohes Maß an politischer Wirkung.

Das wichtigste Merkmal dieser Bewegungen ist neben der Heterogenität und der Zieldiversität eine verhältnismäßig schwache kollektive Identität (vgl. Rucht 2011: 73). Damit ist gemeint, dass es nur einen schwach ausgeprägten Hintergrund wie beispielsweise Nation, Religion oder Ideologie gibt, auf den sich alle Protestteilnehmer gemeinsam beziehen können. Stattdessen resultiert der einigende Charakter aus einem „relativ vage[n] und offene[n] Grundkonsens" (ebd.: 81) in Bezug auf das Protestthema, der dennoch Raum lässt für „ideologische Pluralität und Handlungsautonomie" (ebd.: 78) der Beteiligten. Die Vorteile einer schwachen Identität ist nun kein Nachteil, sondern ein Ausdruck von Stärke, denn diese kann dazu beitragen, dass Protestbewegungen flexibel, unideologisch und mit einer hohen kommunikativen Reichweite versehen sind. Gleichzeitig dürfen auch schwache Identitäten nicht zu schwach ausgeprägt sein, da sie sonst entweder keine Durchschlagskraft erlangen oder zerfasern und letztlich unkenntlich werden (vgl. Rucht 2011: 82-83).

Ein Beispiel für eine solche „Bewegung der Bewegung" (Marchart/Weinzierl 2006: 9) war der erfolgreiche Protest gegen die Ministerkonferenz der WTO in Seattle 1999. Bei den dort auftretenden Protestformationen handelte es sich „um ein lockeres Netzwerk von Organisationen, Projekten und Initiativen, das allerdings über gut entwickelte Kommunikationsstrukturen verfügt[e]" (Hirsch 2006: 93). Diese Kommunikationsstrukturen machten die Organisation der unterschiedlichen Gruppierungen und Akteure möglich, deren gemeinsamer Bezug das Protestziel war und nicht eine gemeinsame, starke Identität. Ein Gegenbeispiel ist die seit 2014 agierende *Identitäre Bewegung Deutschland*, die den Bezug auf eine starke Eigenidentität bereits im Namen trägt (vgl. Hentges et al. 2014: 14-19).

Die konkreten Ziele dieser Bewegungen können sehr verschieden sein – von Globalisierungs- und Kapitalismuskritik über Kritik an der Atompolitik oder auch emanzipatorische Forderungen nach Geschlechtergleichstellung oder Verbesserung der Lebensbedingungen indigener Völker. Durch die „Verknüpfung von Forderungen aus den unterschiedlichsten Politikfeldern" (Marchart/Weinzierl 2006: 7) soll nicht nur eine Durchsetzung

[4] Das Charakteristikum dieser *ausgehöhlten Demokratie* ist das Zerbrechen der „historische[n] Verbindung von Kapitalismus und Demokratie" (Hirsch 2006: 89) infolge der fortschreitenden Globalisierung. Damit gibt es Parallelen zur *Postdemokratie* von Colin Crouch (2008: 7-44), die den Ausgangspunkt einer Vielzahl radikaler Demokratietheorien bildet (vgl. Marchart 2010: 334).

konkreter Einzelforderungen erreicht werden, sondern vielmehr steht eine progressive Änderung des politisch-gesellschaftlichen Zusammenhangs, eine Verschiebung „des gesellschaftlich und nicht nur des politisch Sagbaren und Denkbaren" (ebd.: 8) im Fokus. Dies kann nur erreicht werden, wenn eine breite und in ihren Zielen heterogene Masse der Zivilgesellschaft in den Protest involviert wird.

Trotz ihrer zumeist radikalen Forderungen bewegen sich diese Bewegungen innerhalb des „demokratischen Horizonts" (ebd.; vgl. Marchart 2013a: 228) von Freiheit, Gleichheit und Solidarität, der zwar konstant verschoben, nicht aber umgeworfen werden soll. Aus diesem Grund weist Marchart diesen Bewegungen eine hohe demokratiepolitische Bedeutung zu und begründet dies damit, dass soziale Bestrebungen mit demokratischen Forderungen verbunden werden, wodurch sowohl eine Verbesserung der Lebensbedingungen als auch eine grundlegende „Demokratisierung der Demokratie" (Marchart/Weinzierl 2006: 8) erreicht werden soll. Um die hohe Bedeutung für die demokratische Gestaltung der Gesellschaft hervorzuheben, geht Marchart in drei Punkten über Ruchts Analyse schwacher kollektiver Identität hinaus: *Erstens* unterwandern die Akteure entsprechender Bewegungen ihre eigene Identität radikal und eignen sich keine schwache, sondern geradezu eine „paradoxe, wenn nicht selbstwidersprüchliche Identität" (Marchart 2013b: 223) an. Damit ist gemeint, dass die Bewegungsidentität nicht per se schwach ist, sondern immer wieder neu hinterfragt wird, um Anschlussmöglichkeiten nach außen sicher zu stellen, zum Beispiel für Akteure, die zwar von Prekarisierung bedroht sind, sich allerdings nicht von der Jugendlichkeit mancher Proteste angesprochen fühlen (vgl. ebd.: 211). *Zweitens* steht weniger die Ermöglichung situativer Protestteilnahme im Vordergrund, sondern – tiefgreifender – die modernen Subjektivierungsweisen, die durch projektbasierte Lebensentwürfe hervorgerufen werden (vgl. ebd.: 223). Dies bedeutet, dass politisches Engagement heutzutage projektförmig und individueller betrieben wird, wodurch die Frage, wie sich ein Mensch als politisches Subjekt (zum Beispiel als Protestteilnehmer) verstehen kann, anders beantwortet werden muss als bei traditionellen Formen politischer Aktivität. *Drittens* kann die demokratietheoretische Bedeutung postidentitärer Bewegungen nur dann ersichtlich gemacht werden, wenn über reine organisations- und funktionsrelevante Fragen wie zum Beispiel nach der Art der Kommunikation innerhalb einer schwach identitären Demonstration hinausgegangen wird (vgl. Marchart 2013b: 224). Viel wichtiger ist der Aspekt der permanenten Selbstbefragung, die durch die Protestbewegung praktiziert wird.

Auf diese Selbstbefragung bezieht Marchart den Begriff *postidentitär*, mit dem nicht gemeint ist, dass eine soziale Bewegung überhaupt keine Identität besitzt. Vielmehr zielt dies auf die ständige Infragestellung der eigenen Identität, das permanente Abstecken der eigenen Grenzen und des eigenen Fundaments, das „reflexive Verhältnis gegenüber den eigenen Subjektivierungsweisen" (Marchart 2013b: 224), welches diese Bewegungen auszeichnet. Was dies genau bedeutet und wie die Formen der Selbstsubjektivierung konkret aussehen werde ich im Folgenden – unter Rekurs auf Michel Foucault, wie Marchart selber vorschlägt – erläutern.

3.2 DAS PROTESTIERENDE SUBJEKT

In einer Gesellschaft, die von Herrschafts- und Machtverhältnissen geprägt ist, unterwirft sich das Individuum einer ständigen *Subjektivierung*. Damit bezeichnet Foucault den „Prozess [...], durch den man die Konstitution eines Subjekts, genauer, einer Subjektivität erwirkt, die offensichtlich nur eine der gegebenen Möglichkeiten zur Organisation eines Selbstbewusstseins ist" (Foucault 2005: 871). Durch verschiedene Sprech-, Denk- oder Handlungsweisen erwirbt der Mensch Subjektivitäten, die dazu führen, dass er sich als Subjekt wahrnimmt. Dabei unterscheiden sich Subjektivierungsprozesse erheblich: so kann ein Individuum sich als politisches Subjekt konstituieren, das an Wahlen oder an einer Protestbewegung teilnimmt. Die dazu durchgeführten *Subjektivierungsprozesse* sind andere als die, die von einem Individuum durchgeführt werden, dass sich als sexuelles Subjekt konstituiert (vgl. Foucault 2005: 888). Diese Subjektivierungsprozesse sind „Praktiken" (ebd.: 781), in die der Mensch eingebunden ist, wie zum Beispiel öffentliche politische oder ethische Diskurse.

Sofern die Subjektivierung durch eine äußere Machtausübung erfolgt, wird sie von Foucault gleichzeitig auch als *Objektivierung* bezeichnet. Mit dieser „Objektivierung des Subjekts" (Foucault 1987: 243) ist gemeint, dass der Mensch sich zwar als sprechendes, denkendes und handelndes Subjekt wahrnimmt, gleichzeitig aber das Objekt einer externen Betrachtung ist. Foucault beschreibt drei Subjektivierungsarten (vgl. ebd.): *erstens* die Objektivierung durch Wissen, in der sich Individuen durch diskursive oder sprachliche Praktiken objektivieren. Beispielsweise werden in der sozialen Bewegungsforschung protestierende Subjekte durch die Zuschreibung der Identität „Protestbewegung" objektiviert. *Zweitens* beschreibt Foucault die Objektivierung durch Praktiken der Teilung und Ausschluss. Die Objektivierung erfolgt hierbei durch die Unterscheidung von Subjekten in *normal* und *nicht-normal*. Ein Beispiel ist die Einteilung der Gesellschaft in Gesunde und Irre, wobei letztere aufgrund ihrer zugeschriebenen Identität als pathologisierte Nicht-Normale von den Gesunden abgesondert werden (vgl. Foucault 1973) und somit zu dem Objekt *Irre* objektiviert werden. Und *drittens* schließlich die Subjektivierung durch „Technologie[n] des Selbst" (Foucault 2004: 70) oder auch Selbst-Praktiken. Hierbei geht es um die Frage, „welches die Formen und die Modalitäten des Verhältnisses zu sich sind, durch die sich das Individuum als Subjekt konstituiert und erkennt" (Foucault 1990: 12), d.h. wie sich Menschen selber zu denkenden, sprechenden und handelnden Subjekten formen. In diesen Untersuchungen, die Foucault auf der Basis von Texten aus der griechischen und römischen Antike durchführt, werden eine Vielzahl von Selbsttechniken beschrieben, wie zum Beispiel Techniken der Seelenkonzentration, der Reinigung vor dem Schlafengehen oder der Meditation (vgl. Foucault 2004: 71-73). All diese Techniken sind Beispiele für Praktiken, durch die „das Subjekt dazu gebracht wird, sich selbst zu beobachten, zu analysieren, zu entziffern [...], die Erfahrung seiner selbst" (Foucault 1994: 700) zu machen und sich somit Subjektivitäten anzueignen.

Diese Subjektivierungsweisen führen zur Unterwerfung des Menschen oder auch des Kollektivs. Dabei handelt es sich um eine Unterwerfung in zweierlei Hinsicht: *zum einen* unterwirft sich das Individuum der eigenen, selbst zugeschriebenen Identität, an die es „durch Bewußtsein

und Selbsterkenntnis“ (Foucault 1987: 246) gebunden ist, *zum anderen* ordnet es sich der Herrschaft eines anderen Individuums oder Kollektivs unter. Ein Beispiel für eine solche zweifache Unterwerfung ist beim indigenen Volk der Mapuche in Südchile zu finden. Auf der einen Seite legen sich die Mitglieder dieses Kollektivs durch Sprache, Nachnamen, Aufrechterhaltung religiöser Traditionen selber eine Identität als *Mapuche* zu, andererseits erfolgt eine Zuschreibung und Unterwerfung unter diese Identität von außen, beispielweise durch die Verschriftlichung von mündlich überlieferten Erzählungen (vgl. Paillahueque 2015: 235). Dabei ist es diese Identität als Mapuche, die das Kollektiv sowohl zusammenhält als auch gesellschaftlichen und staatlichen Repressionen aussetzt.

Postidentitäre soziale Bewegungen setzen sich nun gegen diese Unterwerfung durch Identitätszuschreibungen zur Wehr. Doch wie lassen sich diese Kämpfe beschreiben? Im Zuge seiner Untersuchungen über die Wirkungen von Machtverhältnissen auf Subjekte analysiert Foucault den Widerstand gegen diese Verhältnisse (vgl. Foucault 1987: 245). Dabei unterscheidet er zwischen drei verschiedenen Arten von Kämpfen: der Widerstand gegen jegliche Unterdrückung aus sozialen, religiösen oder ethnischen Gründen, der Kampf gegen ökonomische Herrschaft und die Auflehnung gegen „all das, was das Individuum an es selber fesselt und dadurch anderen unterwirft“ (ebd.: 247). Seine These lautet, dass es eine geschichtliche Abfolge dieser Kämpfe gab, und dass, auch wenn diese drei Formen nie komplett isoliert auftreten, in der heutigen Zeit die dritte Form dominiert (vgl. ebd.). Der Grund dafür liegt im Auftauchen des Staates als politische Macht, der seine stärkste Ausprägung in der Gegenwart angenommen hat und der, gemäß Foucault, „eine zugleich individualisierende und totalisierende Form der Macht ist“ (ebd: 248).

Gegen diese Individualisierung und Totalisierung durch den Staat richtet sich der Widerstand von postidentitären sozialen Bewegungen, die „gegen die erzwungene Bindung an die eigene Identität und damit gegen den Zwang zur Selbstidentität“ (Marchart 2013b: 225) kämpfen. Marchart weist auch darauf hin, dass es eben nicht in erster Linie Herrschaft und Ausbeutung ist, gegen die gekämpft wird, sondern staatliche Machstrukturen und „[-]technologien, die Individuen in Subjekte verwandeln und in Kategorien der kollektiven Identität einweisen“ (Marchart 2013b: 226). Als Beispiel für einen solchen Widerstand kann neben den von Marchart aufgeführten mexikanischen Zapatisten, die ihre Identität durch verschiedene diskursive Techniken immer wieder neu hinterfragen (ebd.: 215-216), die Piquetero-Bewegung in Argentinien genannt werden. Diese basiert auf einer Identität, die nicht die eines *argentinischen Arbeiters* oder eines *argentinischen Sozialisten* ist. Vielmehr wurde eine „positive Identität als Piquetero/a“ (Boris/Tittor 2006: 81) gebildet, die durch verschiedene Symbole und Praktiken (Gesichtsmaskierung, Straßenblockaden etc.) gestützt wurde und die dazu führte, dass eine Vielzahl von sozialen Akteuren mit „unterschiedlichen politischen Stilen, verschiedenen ideologischen Traditionen und strategischen Orientierungen“ (Boris/Tittor 2006: 80) an der Bewegung beteiligt war.

Die Praktik der Selbstbefragung der eigenen Identität ist nun der Grund, weshalb diese und andere soziale Bewegungen mit postidentitärem Charakter als „Demokratisierungs-

bewegungen“ (Marchart 2013b: 224) bzw. die Proteste als „Demokratisierungsproteste“ (Marchart 2013a: 215) verstanden werden können. Marchart stellt die These auf, dass die permanente Infragestellung „ein Definitionsmerkmal von Demokratie wie von demokratischen Bewegungen darstellt“ (Marchart 2013b: 228). Allerdings ergibt sich daraus nicht notwendigerweise mehr Basisdemokratie oder die Durchsetzung von mehr direkter Demokratie, wie es auch von vielen der gegenwärtigen, rechtspopulistische Bewegungen gefordert wird. Vielmehr liegt der Aspekt der Demokratisierung woanders begründet: Wenn „Identität […] zum Synonym für Abschottung“ (ebd.) wird, dann führt im Umkehrschluss die ständige Infragestellung der eigenen Identität zu einer Offenheit in dem Sinne, dass potenziell jedem Mitglied der Gesellschaft die Möglichkeit zur Protestteilnahme gegeben wird. Durch den Wegfall oder die Reduzierung von identitären Barrieren und ideologischen Beschränkungen ergibt sich eine hohe Anschlussfähigkeit für weite Teile der Bevölkerung. Durch diese Öffnung erlangen die Proteste ein „genuin demokratisches Verständnis“ (ebd.: 227), denn die Beteiligung möglichst vieler Bürger an der Gestaltung des gesellschaftlichen Lebens ist eine der wichtigsten Voraussetzungen funktionierender Demokratie (vgl. Crouch 2008: 8).

4. FAZIT

Auch wenn sich Abensour nicht zu konkreten Erscheinungsformen rebellierender Demokratie äußert, finden sich eine Reihe von Parallelen zu Marcharts postidentitären sozialen Bewegungen. Zum einen lässt sich in *struktureller* Hinsicht feststellen, dass sich die rebellierende Demokratie gegen ein Verständnis von Demokratie richtet, das die Entfremdung der Individuen zur Folge hat und somit dazu führt, dass die ursprüngliche Bedeutung von Demokratie als „Herrschaft des Volkes“ nur noch in Spuren zu erkennen ist. Ganz ähnlich adressieren postidentitäre soziale Bewegungen bestimmte Zustände oder Entwicklungen in demokratischen Gesellschaften (z.B. Globalisierung oder Kapitalismus), die einen entscheidenden Einfluss auf das Leben aller Menschen haben und durch die der Begriff der „Demokratie“ neue Bedeutungen erhält. Ebenso kommt der jeweiligen Eigenidentität eine besondere Bedeutung zu: während Abensour eine sehr bewegliche und auf das Ideal der Freiheit ausgerichtete Identität beschreibt, ist es bei Marchart eine relativ schwache kollektive Identität, die immer wieder hinterfragt wird. Die Ziele beider Identitätskonzeptionen sind identisch: die Einbindung möglichst breiter Bevölkerungsschichten in das politische Handeln.

Zum anderen sind auch in den *individuellen Subjektivierungsweisen* Parallelen erkennbar. Beide Modelle beschreiben Menschen in ihrem Kampf gegen eine bestimmte Art der Objektivierung. Die rebellierende Demokratie richtet sich gegen den Staat und eine übermächtige Verfassung, durch welche Individuen zum „Volk“ objektiviert werden. Demokratisierung zeigt sich darin, dass sich das Volk die Verfassung unterordnet und somit die Objektivierung dazu führt, dass sämtliche Mitglieder der Gesellschaft am politischen Prozess teilnehmen können. Die postidentitären sozialen Bewegungen richten sich gleichzeitig gegen die Objektivierung durch den Staat als auch gegen Identitätsformen, die sich die Individuen selber zuschreiben. Auch hier zeigt sich die Demokratie in einem Einbezug sämtlicher Mitglieder einer Gesellschaft in politische

Prozesse.

Nun stellt sich die Frage, wie der Bruch oder die Zäsur zwischen zwei Staatssystemen zu beschreiben ist, in denen sich postidentitäre soziale Bewegungen bewegen müssen, sofern diese Ausdruck von rebellierender Demokratie sein sollen. Kaum eine der von Marchart gebrachten Beispiele – bis auf die Aufstände im Rahmen der arabischen Revolution nach 2011 – fanden in revolutionären Momenten statt. Wenn die Verortung in diesen Momenten eines der Hauptmerkmale der abensourschen Demokratietheorie ist, lässt sich dies nicht ohne weiteres übergehen. Eine Antwort könnte lauten, dass sich postidentitäre soziale Bewegungen gegen den aktuellen Staat und somit gegen das aktuelle Verständnis von Demokratie richten und gleichzeitig die Zumutung eines anderen Systems (zum Beispiel einer Monarchie oder Autokratie), welches das momentane ersetzen könnte, ablehnen. In diesem Raum zwischen gegenwärtigem, unfreien System sowie einem anderen, potenziell ebenfalls unfreien System bewegt sich die postidentitäre soziale Bewegung. Durch die Realisierung in postidentitären sozialen Bewegungen nimmt das Modell Abensours eine Form an, die es möglich macht, auch innerhalb von staatlichen Systemen eine ausgeprägte Staatskritik zu entwickeln und eine herrschaftsfreie Gesellschaft anzustreben, ohne einen bestimmten demokratischen Rahmen, auf den sich alle Mitglieder dieser Gesellschaft einigen können, zu verlassen.

Auch wenn die genannten Parallelen auf einen hohen Grad an Übereinstimmung zwischen den Arbeiten Abensours und Marcharts schließen lassen, bleibt die Frage nach inhaltlichen Differenzen zwischen beiden Autoren. Wie lässt sich die politische Theorie Marcharts, die Protestbewegungen nur dann als demokratisch bezeichnet, wenn sie innerhalb des demokratischen Horizontes agieren und diesen in Richtung von Freiheit, Gleichheit und Solidarität ausdehnen (vgl. Marchart 2013a: 227), mit der anarchistischen Auffassung Abensours verbinden, die sich in erster Linie *gegen* den Staat wendet? Welche Antworten hat die rebellierende Demokratie, die nach Abensour außerhalb von Staaten in Erscheinung tritt, auf hegemoniale Zustände, die durch „Konsens und Zustimmung" (ebd.: 228) errichtet und aufrechterhalten werden?[5] Und wie kann sich ein gegen-hegemoniales Projekt entwickeln, wenn die rebellierende Demokratie tatsächlich in bestimmten sozialen Bewegungen in Erscheinung tritt, welche zwar durch eine hohe „demokratische Ethik" (ebd.: 231) charakterisiert sind, gleichzeitig aber eine nur geringe politische Durchschlagskraft aufweisen?

Wenn man sich der Bestätigung der These dieser Arbeit anschließt, könnte eine weiterführende Frage lauten, was von Abensours Demokratie, die sich ausdrücklich gegen den Staat richtet, noch bleibt, wenn sie durch bestimmte soziale Bewegungen nun doch innerhalb des Staates erfolgen kann. Liegt die Stärke dieser Konzeption vielleicht weniger in der Herausarbeitung eines bestimmten Demokratiebegriffes als vielmehr in der Betonung einer besseren Gesellschaft, die sich durch ihre Lokalisierung außerhalb des Staates als potenziell unerreichbar und somit als eine Utopie herausstellt, dennoch aber immer und immer wieder neu anzustreben ist? Eine weitere Untersuchung könnte zeigen, inwieweit aktuelle Querfront-

[5] Marchart erwähnt hier als Alternative die Konzeption der radikalen Demokratie von Laclau und Mouffe, die viel stärker als Abensour „gegenhegemoniale[…] Anstrengungen" (Marchart 2013a: 229) berücksichtigt.

Bewegungen wie zum Beispiel die Montagsmahnwachen, die seit 2014 im deutschsprachigen Raum stattfinden und die sich ebenfalls auf eine relativ schwache kollektive Identität stützen, gleichzeitig aber eine Vielzahl von Anschlussmöglichkeiten für rassistische, sexistische oder antisemitische Strömungen bieten, als postidentitäre soziale Bewegungen zu bezeichnen sind. Hier wäre herauszuarbeiten, ob und warum diese Bewegungen, die Ausgrenzungen und Ausschlüsse betreiben, als antidemokratisch im abensourschen Sinne zu bezeichnen sind. Weiterhin bieten postidentitäre sozialen Bewegungen einen Ansatzpunkt für weitere Felder der radikalen Demokratietheorien. Wie verhalten sich Protestformationen mit geringen kollektiven Identitäten zu den Modellen anderer Autoren aus dieser Theoriefamilie? Zeigt sich zum Beispiel die auf Konflikt und Gegnerschaft aufbauende agonale Demokratiekonzeption Chantal Mouffes nicht nur, aber *vor allem* in sozialen Bewegungen? Stimmt es, dass „soziale Bewegungen [als] Experimentierfelder für Demokratieinnovationen“ (Ullrich 2015: 14) zu verstehen sind, und wenn ja, was sind die Gründe für diese hohe Bedeutung von Protestbewegungen für demokratische Erneuerungen? Und was bedeutet dies letztlich für politische Institutionen wie Parteien oder Regierungen, in denen sich nach bisherigem Verständnis vorrangig Demokratie ausdrückte?

LITERATUR

Abensour, Miguel (2015): The Counter-Hobbes of Pierre Clastres. In: M. Breaugh, C. Holman, R. Magnusson, P. Mazzocchi (Hg.), Thinking Radical Democracy. The Return to Politics in Post-war France. Toronto: University of Toronto Press, 89-118.

Abensour, Miguel (2012a): Democracia insurgente e Institución. In: Enrahonar. Quaderns de Filosofia (48), 31-48.

Abensour, Miguel (2012b): Demokratie gegen den Staat. Marx und das machiavellische Moment. Berlin: Suhrkamp.

Abensour, Miguel (2012c): Die rebellierende Demokratie. In: Blätter für deutsche und internationale Politik (5), 90-98.

Abensour, Miguel (2008): Persistent Utopia. In: Constellations 15 (3), 406-421.

Abensour, Miguel (2004): Para acabar con el estado. Interview, 22.08.2004. Elektronisches Dokument: https://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/libros/10-1199-2004-08-23.html, letzter Zugriff am 19.02.2018.

Abrahamian, Ervand (2009): The Crowd in the Iranian Revolution. In: Radical History Review (105), 13-38.

Boris, Dieter, Anne Tittor (2006): Der Fall Argentinien. Krise, soziale Bewegungen und Alternativen. Hamburg: VSA-Verlag.

Breaugh, Martin (2015): From a Critique of Totalitarian Domination to the Utopia of Insurgent Democracy: On the "Political Philosophy" of Miguel Abensour. In: M. Breaugh, C. Holman, R. Magnusson, P. Mazzocchi (Hg.), Thinking Radical Democracy. The Return to Politics in Post-war France. Toronto: University of Toronto Press, 234-254.

Castro-Serrano, Borja (2014): La paradoja de Abensour: irreductibilidad de 'lo político' como gesto 'contra' el Estado. In: C. Gutiérrez, P. Vermeren, C. Ruiz (Hg.), Crítica, utopía y política. Lecturas de Miguel Abensour. Santiago de Chile: Nadar Ediciones, 171-199.

Crouch, Colin (2008): Postdemokratie. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Demirovic, Alex (2005): Radikale Demokratie und der Verein freier Individuen. In: DemoPunk, Kritik & Praxis (Hg.), indeterminate! kommunismus. Texte zu Ökonomie, Politik und Kultur. Münster: Unrast Verlag, 56-

67.

Foucault, Michel (2005): Schriften in vier Bänden. Dits et Écrits. Band IV: 1980-1988. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Foucault, Michel (2004): Hermeneutik des Subjekts. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Foucault, Michel (1994): Autobiographie. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie (42), 699-702.

Foucault, Michel (1990): Der Gebrauch der Lüste. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Foucault, Michel (1987): Das Subjekt und die Macht. In: H. L. Dreyfus, P. Rabinow (Hg.), Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik. Frankfurt am Main: Athenäum, 241-261.

Foucault, Michel (1973): Wahnsinn und Gesellschaft. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Hürlimann, Gabriel (2015): Analytik der Revolte. Über agonistische Konstellationen von Macht, Freiheit und Subjekt im Anschluss an Michel Foucault. Wien: Turia + Kant.

Heil, Reinhard/Hetzel, Andreas (2006): Die unendliche Aufgabe - Perspektiven und Grenzen radikaler Demokratie. In: R. Heil, A. Hetzel (Hg.), Die unendliche Aufgabe. Kritik und Perspektiven der Demokratietheorie. Bielefeld: transcript, 7-23.

Hentges, Gudrun/Kökgiran, Gürcan/Nottbohm, Kristina (2014): Die Identitäre Bewegung Deutschland (IBD) - Bewegung oder virtuelles Phänomen? In: Forschungsjournal Soziale Bewegungen (Supplement zu Heft 3/2014), 1-26.

Hirsch, Joachim (2006): Soziale Bewegungen in demokratietheoretischer Perspektive. In: O. Marchart, R. Weinzierl (Hg.), Stand der Bewegung? Protest, Globalisierung, Demokratie - eine Bestandsaufnahme. Münster: Westfälisches Dampfboot, 88-104.

Holman, Christopher/Breaugh, Martin/Magnusson, Rachel/Mazzocchi, Paul (2015): Introduction: Radical Democracy and Twentieth-Century French Thought. In: C. Holman, M. Breaugh, R. Magnusson, P. Mazzocchi (Hg.), Thinking Radical Democracy. The Return to Politics in Post-War France. Toronto: University of Toronto Press, 3-30.

Marchart, Oliver (2013a): Die Bresche: Leforts Konzept "wilder Demokratie" im Vergleich zu Abensours "rebellierender Demokratie" und Mouffes "radikaler Demokratie". In: A. Wagner (Hg.), Am leeren Ort der Macht. Das Staats- und Politikverständnis Claude Leforts. Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft, 213-232.

Marchart, Oliver (2013b): Die Präkarisierungsgesellschaft. Bielefeld: transcript Verlag.

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

Marchart, Oliver/Weinzierl, Rupert (2006): Radikale Demokratie und Neue Protestformation. In: O. Marchart, R. Weinzierl (Hg.), Stand der Bewegung? Protest, Globalisierung, Demokratie - eine Bestandsaufnahme. Münster: Westfälisches Dampfboot, 7-13.

Marx, Karl (1976): Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. In: K. Marx, F. Engels, MEW 1. Berlin/DDR: Dietz Verlag, 203-333.

Paillahueque, Christian Vargas (2015): Silenciar el lenguaje: Relato y traducción sobre el caso de Pascal Coña. In: E. Antilo Baeza, L. Cárcamo-Huechante, M. Calfío Montalva, & H. Huinca-Piutrin (Hg.), Violencias coloniales en Wajmapu. Temuco: Centro de Estudios e Investigaciones Mapuche, 207-238.

Richter, Emanuel (2015): Miguel Abensour: Politische Philosophie als Staatskritik. In: O. Flügel-Martinsen, F. Martinsen (Hg.), Demokratietheorie und Staatskritik aus Frankreich: neuere Diskurse und Perspektiven. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 89-107.

Rucht, Dieter (2011): The Strength of Weak Identities. In: *Forschungsjournal Soziale Bewegungen* (4/2011), 73-84.

Ullrich, Peter (2015): Postdemokratische Empörung. Ein Versuch über Demokratie, soziale Bewegungen und gegenwärtige Protestforschung. Elektronisches Dokument: http://protestinstitut.eu, letzter Zugriff am 10.03.2017.