

Wider das Scheitern der Demokratie

Claude Leforts politischer Realismus im Spiegel der neueren
Forschung

*Rebekka A. Klein**

Schlüsselwörter: Demokratie, Konflikt, Konsens, Kontingenz, Geschichte

Abstract: Claude Leforts politische Philosophie kann mit ihrem Nachdenken über die Fragilität und geschichtliche Kontingenz der Demokratie neue Impulse für aktuelle Fragestellungen zur Gefährdung der Demokratie in der Gegenwart geben. Für Lefort repräsentiert die Demokratie als eine Möglichkeit zur Selbstorganisation der Gesellschaft, die jedoch nicht prinzipiell vor ihrem Scheitern bewahrt werden kann. Er verbindet damit auf einzigartige Weise Wertschätzung mit Kritik der modernen Demokratie. Der Artikel verortet Leforts Ansatz innerhalb des Diskurses der politischen Philosophie der Linken und diskutiert drei neuere Deutungen seiner Philosophie durch Bernard Flynn, Oliver Marchart und Andreas Wagner. Dabei wird Leforts Verhältnis zur Hermeneutik und Geschichtsphilosophie ebenso zum Thema gemacht wie seine Beziehung zum Postfundamentalismus und zur Diskurstheorie.

Abstract: Claude Lefort's political philosophy highly appreciates modern democracy, without being uncritical about it. According to him, the latter represents a society's opportunity to organize itself although this opportunity cannot ultimately be prevented from failure. Especially in the context of democracy's contingency, Lefort's philosophy can give new impetus to recent debates on internal threats to democratic power. The article classifies Lefort's approach within left-wing philosophy and scrutinizes three recent interpretations of his philosophy by Bernard Flynn, Oliver Marchart and Andreas Wagner. Lefort's understanding of hermeneutics and philosophy of history are being considered, as well as his relation to post-foundationalism and discourse theory.

1. Einleitung

Die Diagnose der Gegenwart zeichnet ein fatales Bild: Staatliche Souveränitätsstrukturen werden in supranationale, nichtdemokratisch organisierte Staatenbünde aufgelöst. Ökonomische Eliten und mediale Lobbygruppen bestimmen zunehmend das Verhalten politischer Institutionen. Demokratische Entscheidungsprozesse sind zu ineffizient, um politische Probleme globalen Ausmaßes (Klimaschutz, Weltwirtschaftskrise) einer Lösung zuzuführen. Viele Politiktheoretiker¹ beschäftigen sich deshalb mit der Frage, ob die Menschen in Europa gegenwärtig überhaupt noch in einer demokratischen Gesellschaftsord-

* Dr. Rebekka A. Klein, Universität Halle-Wittenberg
Kontakt: rebekka.klein@theologie.uni-halle.de

1 Im gesamten Text wird zum Zwecke der besseren Lesbarkeit das generische Maskulinum verwendet, das auf beide Geschlechter referiert.

nung leben oder sich realpolitisch bereits von ihr verabschiedet haben.² Auch im 20. Jahrhundert hat die Frage nach der Krisenanfälligkeit der Demokratie das politische Denken bewegt. Während in den totalitären Regimen des 20. Jahrhunderts die Demokratie noch ganz offenkundig beendet wurde, haben wir es gegenwärtig mit einer verdeckten Abschaffung demokratischer Strukturen und Institutionen zu tun, die durch außerpolitische Zwänge und Sachlogiken motiviert ist. Selbstdestruktive Kräfte des modernen Kapitalismus nötigen die politischen Eliten dazu, ihre Verpflichtungen gegenüber dem demokratischen Souverän zu vernachlässigen. So wurde im Jahre 2011 das von Ministerpräsident Georgios Papandreou geplante Referendum über den EU-Rettungsschirm in Griechenland durch die europäischen Regierungschefs mit dem Verweis auf wirtschaftspolitische Notwendigkeiten verhindert. Politische Eliten tragen damit ‚von oben‘ zur Abschaffung der demokratischen Basis bei. Aber auch ‚von unten‘ zeigen sich Phänomene, die auf eine Aufkündigung der repräsentativen Legitimationsprozesse der Demokratie hindeuten. Politikverdrossenheit und das Erstarken extremistischer Bewegungen zur Linken und zur Rechten weisen darauf hin, dass demokratische Teilhabe und mit ihr die friedliche Artikulation politischer Antagonismen immer seltener als eine Handlungsoption wahrgenommen werden. Die politische Radikalisierung, bei parallel zunehmender Intersessellosigkeit, rückt regelmäßig ins Licht der medialen Öffentlichkeit – wie zum Beispiel im Fall der erst kürzlich aufgedeckten Zwickauer neonazistischen Terrorgruppe.

Die politische Philosophie hat angesichts dieser Sachlage Nachdenklichkeit zu üben. Durch sie werden realpolitische Gefährdungen der Demokratie mit größerer Distanz thematisiert als in den Sozialwissenschaften. Gerade liberale Denker fragen vornehmlich nach der moralischen Legitimität der Demokratie. Sie versuchen, politische Institutionen durch normative Prinzipien wie Menschenwürde und Freiheit zu begründen, wodurch sie in geltungstheoretischen Fragestellungen verhaften bleiben. Dies stellt jedoch eine unangemessene Einschränkung des politischen Denkhorizonts dar, was vor allem linke politische Philosophen zur Kritik motiviert hat. Sie widmen sich stärker ontologischen Fragestellungen und thematisieren die Seinsweise und die Gründung politischer Herrschaftsordnungen. Die Demokratie ist für sie nicht nur eine moderne Regierungsform mit spezifischen Verfahren und Institutionen der politischen Machtausübung, sondern vor allem ein gesellschaftliches Projekt *sui generis*.³ Ihre realpolitischen Gefährdungen weisen auf interne Prozesse der Gründung und Ordnungsfindung von Gesellschaft hin und sind nicht bloß der mangelhaften Umsetzung von normativen Prinzipien geschuldet. Die Demokratie steht daher nicht für eine empirische Wirklichkeit oder ein normatives Ideal, sondern für eine Möglichkeit der Selbstorganisation der Gesellschaft, deren Scheitern nicht prinzipiell ausgeschlossen werden kann.

2 Vgl. exemplarisch Crouch (2008). Der Begriff der Postdemokratie muss jedoch nicht zwingend mit einem Ende oder Abschied von der Demokratie konnotiert werden, wie zum Beispiel bei Dagmar Comtesse und Katrin Meyer, die ihn als eine Praxis des Verzichts der Demokratie auf demokratische Verfahren der Teilhabe bestimmen (vgl. hierzu Comtesse/Meyer 2011).

3 Claude Lefort (1990a: 288) spricht beispielsweise von der „Unmöglichkeit, [...] sie [die Demokratie; R. K.] auf ein System von Institutionen zu reduzieren“.

2. Uneinigkeit über die Demokratie innerhalb der Linken

Die Frage nach den Grenzen der Demokratie wird gegenwärtig innerhalb der Linken kontrovers diskutiert. Während sie auf der einen Seite als das Gesellschaftsmodell gilt, welches ein Potential zur Überwindung der politischen Krisen der Gegenwart bereithält, wird sie auf der anderen Seite als ein im Kern ideologisches Unterfangen kritisiert, dessen fundamentalistische Tendenzen radikal offengelegt werden müssen. Pro- und anti-demokratische Haltungen stehen daher nebeneinander, was im Folgenden näher skizziert werden soll.

(1) Wegweisend für die prodemokratische Sichtweise sind in erster Linie die Veröffentlichungen von Ernesto Laclau, Chantal Mouffe, Étienne Balibar, Judith Butler, Giorgio Agamben, Antonio Negri und Jean-Luc Nancy. Sie sehen die moderne Demokratie als diejenige Gesellschaftsform an, welche die Kontingenz ihrer politischen Machtdiskurse anders als andere Gesellschaftsformen nicht verleugnen muss. Eine Radikalisierung ihrer politischen Strukturen wird daher als die richtige Antwort auf die gegenwärtige Legitimationskrise westlicher Staaten angesehen. Mit ihr könne der drohenden Entpolitisierung des gesellschaftlichen Lebens entgegengewirkt und das ‚Politische‘, das heißt das Ringen um die Macht unter Anerkennung der Kontingenz des gesellschaftlichen Miteinanders, erneuert werden. In Abgrenzung zur Politik – der bloßen Verwaltung und Institutionalisierung des Sozialen – wird der Begriff des Politischen hier für eine Sozialontologie verwendet, welche die prinzipielle Grundlosigkeit und Unabgeschlossenheit von Gesellschaft und damit auch die Irreduzibilität ihrer sozialen Spaltungen anerkennt (vgl. Marchart 2010b: 32–58). Wird mit dieser Sozialontologie Ernst gemacht, so kann die endgültige Auflösung sozialer Konflikte und Differenzen nicht das Endziel politischer Aushandlungsprozesse sein, wie es in liberal-kontraktualistischen Politiktheorien gefordert wird.⁴ Stattdessen ist jede politische Entscheidung als zeitweilige, hegemoniale Machtübernahme zu begreifen, deren Legitimität nicht endgültig stabilisiert werden kann. Der Einengung politischer Praxis auf Konsens und Identitätsbildung soll daher mit dem Programm der radikalen Demokratie eine Alternative entgegengesetzt werden.

(2) Andere Philosophen hegen dagegen grundlegende Zweifel an der alternativlosen Überlegenheit der demokratischen Gesellschaftsform des Westens. So haben insbesondere Alain Badiou, Slavoj Žižek und Jacques Rancière scharfe Kritik am Legalismus und Formalismus der modernen westlichen Staaten geübt (vgl. Badiou 2003, Žižek 2003). Der Triumph der demokratischen über die totalitären Staaten im 20. Jahrhundert ende, so Rancière (2002: 105), in einer „Post-Demokratie“, in einer Gesellschaftsform, die auf paradoxe Weise einen gesellschaftlichen Konsens über die Auslöschung ihrer eigenen institutionellen Handlungsformen geschaffen hat. Auch Jacques Derrida (2005: 56) warnt vor der Absolutsetzung und der „Pervertierbarkeit der Demokratie zu ihrem vermeintlichen Schutz“ gegen religiös-fundamentalistische Angriffe. Er verlangt ihr eine kritische Selbstunterscheidung ab, um dem Versprechen einer ‚kommenden Demokratie‘ (vgl. Derrida 2005) Raum zu schaffen. Badiou und Žižek greifen dagegen die radikaldemokratische Position direkt an. Nach Žižek ist der Kern der Demokratie nicht ihre Offenheit für Antagonismus und Differenz, sondern ein ‚demokratischer Fundamentalismus‘ (vgl. Žižek

4 Vgl. den Klassiker des politischen Liberalismus von John Rawls (1971: 132–136) und seine Fiktion vom Urzustand der Verfassungswahl.

2003; 2005: 170). Trotz des Anspruchs auf Universalität ihrer Grundsätze (Menschenrechte, Volkssouveränität, allgemeines Stimmrecht) besitze sie einen nichtuniversalisierbaren Kern. Badiou versteht Politik als Wahrheitsprozess, der allein im singulären Akt einer Revolution zu sich selbst komme. Die gegenwärtige Gesellschaft affirmiere zwar eine Pluralität der Meinungen, stelle diese aber unter eine transzendente Norm der Einheit, nämlich die Ideologie des parlamentarischen Kapitalismus (vgl. Badiou 2003: 33, 38, 91). Badiou und Žižek weisen auf diese Weise darauf hin, dass eine echte Revolution und damit ein radikal-politischer Akt innerhalb der Demokratie nicht möglich sind.

Die Kontroverse zwischen Radikaldemokraten und Demokratiekritikern könnte nun durch ein stärker geschichtshermeneutisch und phänomenologisch informiertes Demokratieverständnis neu justiert werden – wie einige jüngere Publikationen zur Demokratietheorie des im Jahre 2010 verstorbenen französischen Philosophen Claude Lefort zeigen. Anders als die oben benannten politischen Philosophien aus Frankreich zeichnet sich die politische Philosophie Leforts dadurch aus, dass sie nicht lediglich eine „politicized extension of concepts that are drawn from ontological or epistemological reflection“ (Flynn 2005: xv) ist. Leforts politischer Realismus und sein differenziertes Verständnis der politischen Potentiale der Demokratie sind aus einer philosophischen Analyse historischer Phänomene erwachsen und repräsentieren daher einen anderen Stil des Philosophierens.⁵ Dieser Sachverhalt muss auch gegen eine Tendenz zur Vereinnahmung Leforts für das Projekt der radikalen Demokratie, zum Beispiel bei Ernesto Laclau und Chantal Mouffe, deutlich gemacht werden.⁶

Die Aktualität der politischen Philosophie Claude Leforts belegt nicht zuletzt das im Jahre 2010 an der New School for Social Research in New York abgehaltene Symposium *Claude Lefort. An Intellectual and Political Memorial*. Außerdem hat die internationale Diskussion in den vergangenen Jahren durch zahlreiche Übersetzungen seiner Bücher ins Englische Aufschwung erhalten (vgl. Lefort 1986; 2000; 2007a; 2012b). Nachdem in Deutschland bereits im Jahre 1990 eine kleine Textsammlung erschienen war (vgl. Rödel 1990), sind auch hier weitere Übersetzungen geplant oder bereits erschienen (vgl. Lefort 2008; 2012a, im Erscheinen). Eine deutschsprachige Einführung in Leforts Denken steht jedoch bislang noch aus. Ungeachtet der Tatsache, dass er im deutschsprachigen Kontext eher verhalten rezipiert wird, zeugen die inzwischen in niederländischer (vgl. Loose 1997), französischer (vgl. Poltier 1997; 1998; Molina 2005; Bellaing 2011) und englischer (vgl. Flynn 2005) Sprache erschienenen, zumeist chronologisch verfahrenen Gesamtdarstellungen von einem regen Interesse an seinem Denken. Neben der Einführungsliteratur entstehen in jüngster Zeit aber auch Deutungen und Fortschreibungen seiner Arbeiten in systematischer Absicht.⁷ Einige von ihnen möchte ich im Folgenden einer eingehenden Diskussion unterziehen. Dabei soll die These vertreten werden, dass Leforts Philosophie auf einzigartige Weise eine Wertschätzung mit einer Kritik des demokratischen Projekts der modernen Gesellschaft zu verbinden vermag.

5 Vgl. zum Beispiel Leforts Kommentare zu wichtigen politischen Wendepunkten in Frankreich und Europa, wie beispielsweise die Studentenrevolte im Mai 1968 (Lefort 2008) und die demokratische Wende in Osteuropa 1989 (Lefort 1990b).

6 Vgl. die Bezugnahme auf Lefort im ‚Manifest‘ der radikalen Demokratietheorie von Ernesto Laclau und Chantal Mouffe (Laclau/Mouffe 2000: 231).

7 Auf die bereits 1989 erschienene Deutung von Leforts Demokratietheorie im Rahmen einer Theorie der Zivilgesellschaft durch Ulrich Rödel, Günter Frankenberg und Helmut Dubiel soll hier nicht eingegangen werden (vgl. Rödel et al. 1989).

3. Lefort: Demokratie zwischen Konflikt und Konsens

Ein wesentliches Merkmal des Denkens Claude Leforts besteht darin, die gängigen Begründungsmuster der politischen Philosophie hinter sich zu lassen und sich jenseits der ausgetretenen Wege durch einen Perspektivwechsel eine andere Umgangsweise mit Problemen zu verschaffen. So verabschiedet sich Lefort in seinem Spätwerk⁸ in den 1980ern und 1990ern nicht nur von liberal-kontraktualistischen, sondern auch von marxistischen Theoriekonzeptionen (vgl. Lefort / Gauchet 1990: 89 ff.; sowie Gaus 2004: 71). Neben Konsens, Einheit und Identität bilden in seinen Augen Differenz, Konflikt und soziale Spaltung die ontologische Grundstruktur menschlicher Gesellschaften. Durch liberale Ansätze werde dieser Umstand jedoch verschleiert, da diese einen Regelkomplex, das Recht, für die einzige politische Wirklichkeit halten und die tatsächlichen Konflikte und Differenzen der Gesellschaft unter dieser Prämisse unberücksichtigt lassen (vgl. Lefort / Gauchet 1990: 89). Im Marxismus dagegen sei die gesellschaftliche Spaltung mit dem Theorem des Klassenkampfes zwar anerkannt, allerdings werde sie teleologisch im Ideal einer sozialistischen Einheitsgesellschaft wieder aufgehoben (vgl. ebd.: 92). Beides sei im Hinblick auf die Ausarbeitung einer Theorie der demokratischen Herrschaftsform unbefriedigend (vgl. ebd.). Denn die moderne Demokratie könne die soziale Spaltung anders als andere Herrschaftsformen offen anerkennen und zur Geltung bringen. Sie sei nicht lediglich ein Instrument in der „Architektur des kapitalistischen Systems“, wie es der Marxismus mit seiner „Rückbiegung des Politischen auf das Ökonomische“ (ebd.: 90) unterstelle.

Die doppelte Abgrenzung innerhalb des politischen Diskurses und Leforts Insistieren auf einer Ontologie der Differenz hat Anlass zu dem Missverständnis gegeben, er habe die Differenz zu einer unhintergehbaren *letzten* Struktur der Gesellschaft erklärt und daher ein Nachdenken über Identität und Konsens in der Demokratie von vornherein ausgeschlossen. Wie bereits Daniel Gaus richtig bemerkt hat, ist diese Interpretation von Leforts Werk jedoch einseitig und falsch (vgl. Gaus 2004: 65–86; vgl. auch Schnell 2009). Sie wird durch die im philosophischen Diskurs vorherrschende „Dichotomisierung [...] in eine konfliktorientierte und einen [sic] konsensorientierte Demokratietheorie“ (Gaus 2004: 82) befördert, die den Blick auf das Beieinander von Konflikt und Konsens in der Demokratietheorie Leforts verstellt. Lefort selbst beschreibt in seinen Texten immer wieder die Bewegung der Demokratie zwischen gesellschaftlicher Spaltung und ihrer symbolischen Repräsentation. Einseitig aufgelöst würde diese Bewegung seiner Ansicht nach entweder in eine Anarchie oder in ein totalitäres Herrschaftsregime führen. Das Fortbestehen des demokratischen Projekts lässt sich daher geradezu daran messen, dass beide Momente bestehen und zugleich aufeinander bezogen bleiben.

Eine weitere Ursache für das oben benannte Missverständnis, Lefort sei ein radikaler Konflikttheoretiker, ist dessen eigentümlicher philosophischer Ansatz. Dieser unterscheidet sich ungeachtet der inhaltlichen Differenzen auch methodisch von den Theorietraditionen des Liberalismus und des Marxismus. So macht Lefort weder eine normative Moral noch eine normative Geschichtsphilosophie zur Grundlage seiner Interpretation der modernen Demokratie. Stattdessen geht es ihm um eine Deutung der gegenwärtigen Gesell-

8 Zur ‚demokratischen Wende‘ Leforts und der darauf aufbauenden Einteilung seines Werks in ein Früh- und ein Spätwerk vergleiche Farhang (2008). Farhang erklärt Leforts ‚Wende‘ ebenfalls mit dessen in der Mitte der 1970er Jahre einsetzenden Machiavelli-Lektüren.

schaftsordnung im Horizont alternativer Möglichkeiten, die er vor allem im Rückgriff auf ethnologische und historische Studien zur politischen Theologie vormoderner Gesellschaften zu beschreiben sucht. In seinen Texten zur Neubegründung der politischen Philosophie analysiert er die Gesellschaftsordnung der modernen Demokratie daher stets in ihrem geschichtlichen Horizont, ohne jedoch historische Ableitungslinien zu konstruieren. Dabei ist ihm in keiner Weise daran gelegen, eine historische Notwendigkeit oder Unausweichlichkeit der politischen Gesellschaftsform des westlichen Europas zu begründen. Es geht ihm vielmehr darum, ein Verständnis ihrer geschichtlich bedingten und damit jederzeit veränderbaren Einzigartigkeit und Kontingenz zu gewinnen.

Seine Texte bezeugen daher ein engagiertes Eintreten für die Demokratie, das zugleich zeitgemäß und historisch informiert ist, da es um die Kontingenz und das (mögliche) Scheitern dieser modernen Gesellschaftsform weiß. Lefort strebt zudem an keiner Stelle seines Werks eine unkritische oder vorbehaltlos positive Würdigung der demokratischen Gesellschaft an oder hält diese gar für eine überlegene Herrschafts- und Staatsform (vgl. Lefort / Gauchet 1990: 93). Die Demokratie sei nicht „das Modell einer guten Herrschaftsordnung“ (ebd.), das es sowieso niemals geben könne und dürfe, sondern bleibe ein gesellschaftliches Experiment, das scheitern kann, wie jedes andere Experiment auch. Lefort entwirft daher ausgehend vom Standpunkt der Gegenwart eine Typologie verschiedener Prinzipien der Gesellschaftsformation (vgl. Flynn 2005: xviii). Hier unterscheidet er in erster Linie zwischen ‚modernen‘ Gesellschaften, welche ihre eigene Geschichtlichkeit und Kontingenz thematisieren, und ‚vormodernen‘ Gesellschaften, welche dies vermeiden. Der Ausdruck ‚modern‘ verweist in diesem Zusammenhang also auf ein politisches Dispositiv mit einer eigenen symbolischen Struktur und nicht etwa auf eine historische Epoche.⁹

Auf der Grundlage der Lektüre zahlreicher sozialanthropologischer Studien (unter anderem von Marcel Mauss und Pierre Clastres)¹⁰ verdichtet Lefort seine Analysen der modernen Gesellschaftsform und gelangt zu der Einsicht, dass das Ereignis der Französischen Revolution als eine Neuordnung von (Grund-)Figuren des Politischen, nämlich der Figuren des Ursprungs, der sozialen Teilung und der Verkörperung von Gesellschaft, anzusehen sei. Die Entstehung der modernen Demokratie erlaube es, die Vereinigung der Gesellschaft mit einem natürlichen Körper – wie sie das theologisch-politische Dispositiv¹¹ des Mittelalters kennzeichnet – aufzuheben und zugleich die Eskalation der gesellschaftlichen Differenzen und Spaltungen durch eine Übertragung der Konflikte ins Symbolische zu verhindern. Sie schaffe Repräsentationsformen, in denen gesellschaftliche Spaltungen und Konflikte dargestellt und symbolisch integriert werden können. Die Demokratie sei daher diejenige Gesellschaftsform, die den prekären Akt ihrer Selbstinstitutionierung nicht abblende oder verdecke, sondern ihn stets von neuem öffentlich und sichtbar vollziehe. Sie legitimiere Herrschaft durch die periodisch wiederkehrende Institution der Wahl und mache damit deutlich, dass ihre Repräsentation politischer Macht kontingent und nicht in einem jenseits der Geschichte verankerten Fundament begründet sei.

Lefort unterstreicht die institutionelle Eigenart der Demokratie vor allem dadurch, dass er eine ‚phänomenologische Reduktion‘ des Prinzips der Volkssouveränität vornimmt. So demonstriert er in seinen Schriften mehrfach, dass der vermeintlich positive

9 Der Begriff ‚Moderne‘ ist hier transhistorisch zu verstehen, d. h. er bezeichnet keine historische Epoche, sondern einen bestimmten Typus von Gesellschaft (vgl. dazu Flynn 2005: 83).

10 Vgl. ebd. (83–99).

11 Vgl. Kantorowicz 1990.

Geltungsgrund der demokratischen Souveränität am Ort der Wahl keine Identität, sondern vielmehr eine Spaltung der Gesellschaft offenbare. Bei der Manifestation des Volkswillens im Akt der Stimmabgabe zur Wahl des Parlaments könne weder von einem ungeteilten, geschweige denn von einem einheitlichen Willen des Volkes die Rede sein. Vielmehr zeige sich der Volkswille in Einzelstimmen zersplittert, die lediglich numerisch zusammengezählt würden. Auch durch die Repräsentation der Stimmverteilung im Parlament könne die irreduzible Teilung, die den demokratischen Souverän auszeichne, nur symbolisch und damit zeitweilig überwunden werden (vgl. Lefort 1999: 5; 1990a: 295). Da diese Teilung im Gründungsakt selbst liege, sei sie der demokratischen Ordnung der Repräsentation unwiderruflich eingeschrieben. Mit der Repräsentation des souveränen Volkswillens im Parlament werde zudem eine zirkelhafte Bewegung der Demokratie zwischen Konflikt und Konsens in Gang gesetzt. Mit der Wahl werde die symbolische Konfliktaustragung auf der Bühne der Politik unterbrochen, um dem realen Konflikt, der die Gesellschaft spaltet und zu zerreißen droht, eine Form und Gestalt zu geben. In der Stimmabgabe der Bürger sei dieser Konflikt manifest und offenbare zugleich, dass ‚das Volk‘ keine Einheit, sondern in sich fragmentiert sei. Mit der Auszählung der Stimmen, welche die Grundlage der Repräsentation des Souveräns im Parlament und damit der Regierungsbildung sei, werde der Konflikt jedoch erneut auf die symbolische Ebene der Politik übertragen. Durch die periodische Wiederkehr dieses Ereignisses bilde sich einerseits ein Zirkel zwischen der symbolischen Praxis der Politik (Repräsentation) und der realen Artikulation von politischen Konflikten und Differenzen in der Gesellschaft (Spaltung). Andererseits werde dieser Zirkel jedoch unterbrochen durch die Manifestation einer gesellschaftlichen Teilung bei der Stimmabgabe. Die Annahme einer Einheit des Volkes erweise sich daher als illusionär.

Um deutlich zu machen, dass die symbolischen Repräsentationsformen der Demokratie immer wieder der Auflösung von Einheit und Identität Raum geben, bezeichnet Lefort den ‚Ort‘ der Macht in der Demokratie als symbolische Leerstelle. Demokratische Gesellschaften verweigern demnach symbolische Praktiken und institutionelle Formen, welche der ‚Macht‘ dauerhaft eine positive Gestalt zu geben suchen und damit die Kontingenz der gesellschaftlichen Ordnung aufheben wollen. Dies sei zugleich eine Chance wie eine Gefahr für die Demokratie. Denn ihre fortdauernde Bewegung zwischen faktischem Konflikt und dessen symbolischer Integration im leeren Ort der Macht bringe auch das totalitäre Denken auf den Plan. Der Totalitarismus setze an die Stelle des fortdauernden Konflikts eine neue Einheitsvorstellung, indem er eine partikuläre Größe (Nation, Volk, Partei) für universell erkläre und damit die Instituierung eines öffentlichen (Konflikt-)Raums unterbinde. Somit berge die Demokratie durch ihre ambivalente Inszenierung von partikularer Artikulation und symbolischer Universalisierung des Volkswillens die Gefahr des Totalitarismus schon in sich.

Die Unterbrechung der repräsentativen Machtausübung durch die Wahl wird nach Lefort auch im Verhältnis von Macht und Recht widergespiegelt. Die Staatsmacht im demokratischen Staat ist zwar darauf angewiesen, sich durch eine transzendente Größe, das Gesetz, zu legitimieren. Dieses sei jedoch nicht durch die Person des Monarchen ‚körperlich‘ mit der politischen Macht verbunden und werde durch sie inkarniert, sondern sei ihr nunmehr in Gestalt der universell geltenden Menschenrechte entzogen. Dadurch entstehe eine für die Demokratie konstitutive Differenz zwischen Macht und Recht, welche es erlaube, den Menschenrechten als ‚Außen‘ der politischen Machtausübung – anders als in der liberalen Lesart – eine genuin politische Funktion zuzuweisen: Sie sind die

Quelle legitimer politischer Opposition. Indem man sich auf sie beruft, ist es möglich, sich mit einem begründeten Rechtsanspruch gegen die Staatsmacht zu stellen und zivilen Ungehorsam zu üben.

Die beiden Beobachtungen zum Verhältnis von Repräsentation und Wahl sowie Macht und Recht bilden auch den Ausgangspunkt von Daniel Gaus' Kritik an der gängigen Rezeption Leforts. Diese verkenne mit ihrer einseitigen Verortung seines Denkens am Konfliktpol der Gesellschaft, dass Lefort „das Verhältnis von Singularität und Universalität als ein gleichursprüngliches“ (Gaus 2004: 83) zu denken vermag. Mit seiner Deutung der demokratischen Souveränität und der Menschenrechte als ‚Außen‘ der politischen Machtausübung unterstreiche Lefort die Position des Singulären, das nicht in einer Einheit aufgehen kann. Zugleich sei er aber um die konstitutive Bedeutung des Universellen besorgt, indem er dem Rechtsbewusstsein in der Demokratie eine besondere Bedeutung zuweise. Die Konsequenz aus Leforts Demokratietheorie sei daher nicht die Alternative von Konflikt und Konsens, sondern gerade die Entschärfung jener Gegenüberstellung.

4. Deutungen: Geschichtsphilosoph, Linksheideggerianer oder Phänomenologe?

Die neueren Studien zu Claude Leforts politischer Philosophie zeigen, dass seine Überlegungen und Beobachtungen zur politischen Moderne und zur Demokratie in ganz unterschiedlichen philosophischen Kontexten von Interesse sind. Lefort, als Denker der modernen Demokratie, wird im Horizont der Geschichtsphilosophie, der Diskurstheorie und der Heideggerschen Philosophie verortet. Im Folgenden sollen drei der wichtigsten Deutungen seiner Philosophie diskutiert werden.

4.1 Flynn: Eine Geschichte der Gegenwart

Einen tieferen Einblick in den philosophischen Denkansatz Leforts vermittelt Bernard Flynn in seiner Gesamtdeutung *The Philosophy of Claude Lefort* aus dem Jahre 2005. Laut Flynn haben wir es bei Leforts Philosophie weder mit einer universellen geschichtsphilosophischen Konzeption zu tun, wie sie etwa der Philosophie Hegels oder der Diskurstheorie Habermas' zugrunde liegt, noch mit einer bloß nachträglichen Politisierung epistemischer oder ontologischer Kategorien, wie Flynn sie vor allem an Derrida kritisiert. Lefort gehe es dagegen um eine „history of the present“ (Flynn 2005: xv, 100), wie Flynn mit den Worten Foucaults betont.¹² Seine Methode sei es nicht, abstrakte philosophische Konzepte zu entwickeln, die dann auf historische und politische Phänomene übertragen werden, sondern vom gegenwärtigen Standpunkt aus nach den (kontingenten) historischen Bedingungen der Herausbildung des politischen Dispositivs der modernen Demokratie in Europa zu fragen. Daher könne seine Demokratietheorie auch nicht als universalgeschichtliche Konzeption mit normativem Impetus verstanden werden.¹³

12 Leider geht Flynn den zahlreichen Parallelen des Ansatzes einer historischen Genealogie bei Lefort und Foucault nicht weiter nach, sondern betont eher die Differenzen (vgl. beispielsweise Flynn 2005: 66).

13 Anders sieht dies Raf Geenens (2007: 449; 2008), der Flynn's Interpretation als zu relativistisch kritisiert, da sie Leforts Universalismus nicht gebührend herausstellt beziehungsweise nicht erkennt.

Als ‚Väter‘ des Lefortschen Denkens führt Flynn neben Machiavelli vor allem Marx und Merleau-Ponty an. Bezüge zu ihrem Denken stehen in den Lektüren Leforts keineswegs im Gegensatz zueinander und werden daher immer wieder aufgezeigt. Flynn gelingt es, deutlich zu machen, dass Leforts ‚reife‘ politische Philosophie durch seine Verwurzelung im Marxismus und in der französischen Phänomenologie vorbereitet wurde. Sein Hauptaugenmerk liegt jedoch auf der Auseinandersetzung Leforts mit Machiavelli in der Mitte der 1970er Jahre. Diese ist auch als ‚demokratische Wende‘ in Leforts Denken bezeichnet worden (vgl. Farhang 2008). So dokumentieren bereits Leforts frühe Machiavelli-Studien seinen eigenen philosophischen Ansatz, demzufolge die Ausübung politischer Macht in der Moderne, anders als in anderen Gesellschaftsformen, einer Logik der Kontingenz folge. Die innovative Einsicht Machiavellis – die nach Lefort nicht nur im *Il Principe*, sondern auch in den *Discorsi* zu finden sei – ist die Neubegründung des politischen Wissens aus der Unbestimmtheit und Ungesicherheit des politischen Lebens heraus. Mit seiner These über Machiavellis anti-utopische, aber dennoch philosophische und keineswegs empirische Konzeption des Politischen korrigiert Lefort die gängige Auffassung, Machiavelli habe in erster Linie eine Macht- und Realpolitik propagiert und sei daher ein Begründer der (empirisch verfahrenen) Politikwissenschaft.¹⁴ Stattdessen erhebt Lefort (1952) Machiavelli in seiner wegweisenden Studie *Le travail de l'oeuvre Machiavel* zum ersten politischen Philosophen der Moderne.

Ein weiteres Augenmerk lenkt Flynn auf Leforts Analysen der vormodernen Politikgeschichte, die für dessen Auseinandersetzung mit der modernen Demokratie unverzichtbar sind. Flynn nimmt in erster Linie Leforts Arbeiten über die sogenannten primitiven Gesellschaften, die im Anschluss an Hegel als ‚Gesellschaften ohne Geschichte‘ (vgl. ebd.) charakterisiert werden, und seine Analyse der politischen Theologie des vormodernen Europa in den Blick. Lefort sieht deren gemeinsames Merkmal darin, dass sie politische Macht als Teil einer religiösen Praxis auffassen, für die die Beziehung zum Anderen und damit eine Alteritätsfigur konstitutiv ist. Dieses Andere sei jedoch kein leerer Platzhalter für das Singuläre (wie in der modernen Demokratie), sondern stelle eine Stabilisierung gesellschaftlicher Differenzen durch eine übernatürliche, ewige Instanz her. Erst in der modernen Demokratie werde der Ort des Anderen von metaphysischen Instanzen entleert. Sie stehe jedoch in einer Kontinuität mit der Vormoderne, insofern der Ort des Anderen inmitten ihrer politischen Repräsentationen weiterhin existiere. Lefort beschreibt dies als „Fortdauer des Theologisch-Politischen“ in der Moderne, so auch der Titel eines Essays (vgl. Lefort 1999), in dem er die Bedeutung des Religiösen für die moderne Demokratie mit den folgenden Worten umschreibt: „Dass die menschliche Gesellschaft nur eine Öffnung auf sich selbst hat, indem sie in eine Öffnung hineingenommen wird, die sie nicht erzeugt, genau das sagt jede Religion, jede auf ihre Weise, genau so wie die Philosophie und noch vor dieser, wenngleich in einer Sprache, die letztere nicht zu der ihren machen kann.“ (ebd.: 45)

In diesem Kontext lehnt Flynn die Interpretation, Leforts Demokratietheorie sei im Kern eine christliche Theologie, ab (vgl. Flynn 2005: xv, 105). Er betont, dass das theologisch-politische Dispositiv der europäischen Vormoderne innerhalb der Geschichtshermeneutik Leforts lediglich eine kontingente historische Gegebenheit darstelle und daher keineswegs als christliches Fundament der modernen Demokratie gedeutet werden dürfe. Leforts Philosophie fasse die Geschichte nicht als eine ideale Topographie aller

14 Vgl. das Nachwort von Phillip Rippel in Machiavelli (1986: 238–240).

möglichen Gesellschaften auf, sondern sähe in ihr – Merleau-Ponty folgend – einen Modus der reflexiven Nachdenklichkeit¹⁵ angesichts der kontingenten Entstehungsbedingungen der Gegenwart (vgl. Flynn 2005: 100). Leforts Analyse des christlichen theologisch-politischen Dispositivs diene daher in erster Linie dazu, die Trennung, welche die moderne Philosophie zwischen Politischem und Religiösem aufgerichtet hat, durch eine Analyse ihrer wechselseitigen Beziehungen zu ersetzen, um auf diese Weise Kontinuität und Diskontinuität zwischen Moderne und Vormoderne herauszustellen (vgl. ebd.: 125).¹⁶ Es sei ihm jedoch nicht daran gelegen, einen geheimen theologischen Kern der modernen Demokratie zu behaupten. Das spezifische Kennzeichen der Moderne sei für Lefort dagegen der offene Umgang mit der Kontingenz der eigenen Gesellschaftsordnung. Die Demokratie könne soziale Konflikte und Differenzen offenlegen, ohne sie im Rahmen einer größeren Einheit zu prästabilisieren (vgl. ebd.: 83).

Leforts Auffassung der Moderne wird von Flynn weiter profiliert, indem er dessen Nähe und Distanz zu Nietzsches Religionskritik und zu Habermas' Rationalismus herausarbeitet. Zudem hebt Flynn den Gegensatz zu Heidegger hervor, der die Moderne nur als radikalen Bruch mit der Vormoderne zu denken vermag. Auch die Abgrenzung Leforts zu Hannah Arendt macht Flynn erneut am Geschichtsverständnis fest: Während Arendt die Geschichte vom Gegensatz zwischen Gesetzmäßigkeit und radikalem Neubeginn durchdrungen sieht, der in der Moderne einseitig zugunsten der Stabilität des Gesetzmäßigen aufgelöst werde, verstehe Lefort das Bewusstsein von Geschichte als etwas spezifisch Modernes. Sein Geschichtsverständnis orientiere sich am Umgang der Gesellschaft mit ihrer eigenen Kontingenz. Erst in modernen Gesellschaften werde die Einsicht in das irreversible Gewordensein der eigenen Gegenwart konsequent thematisiert. Das Bewusstsein von Geschichte bildet damit für Lefort kein universelles, sondern ein partikulares Prinzip der Gesellschaftsformation in der Moderne.

Flynns Einführung in die Philosophie Leforts zeigt auf, dass dessen Ansatz geschichtshermeneutisch gedeutet werden muss. Denn würde er lediglich auf eine Phänomenologie des Politischen reduziert werden, müsste Lefort nicht zwingend auf die politischen Formen der Vormoderne eingehen, da diese *per definitionem* keinen Diskurs über die für die Moderne typische Kontingenz des Politischen enthalten. Dagegen ist Leforts Interesse am geschichtlichen Horizont der Gegenwart und damit an ihrer Kontinuität mit der Vormoderne besser mithilfe einer geschichtshermeneutischen Orientierung nachzuvollziehen, die – wie Flynn richtig hervorhebt – im Falle Leforts an die hermeneutische Philosophie Gadamers anschlussfähig wäre (vgl. ebd.: 72 f.). Aus Flynns Darstellung ergibt sich eine Vielzahl von Argumenten, mit denen Lefort aus der Vereinnahmung durch den radikaldemokratischen Diskurs und aus der Reduktion seiner Philosophie auf den ontologischen Begriff des Politischen befreit werden könnte.

15 Vgl. dazu Lefort / Gauchet (1990: 95), wo Lefort in indirekter Bezugnahme auf Merleau-Ponty (2004: 60 f., 70 f.) formuliert: „Die Illusion gleichsam einen herausragenden Punkt einzunehmen, von dem die Zeiten zusammengeführt werden können, führt dazu, daß jene *Verzerrung* verschleiert wird, die [...] unsere Stellung im Hinblick auf das Ursprüngliche bestimmt“ (Hervorhebung im Original).

16 Flynns Versuche, Lefort vor einer vorschnellen Vereinnahmung durch die christliche Theologie zu bewahren, zielen in die richtige Richtung. Dennoch wirken sie weniger kenntnisreich als seine Profilierung der philosophischen Gesprächspartner Leforts. So werden kaum theologische Autoren oder politisch-theologische Konzepte explizit benannt und nicht zuletzt der falsch wiedergegebene Nachname des berühmten Theologen Friedrich D. E. Schleiermacher zeugt von einer gewissen ‚Unbedarftheit‘ Flynns in theologischen Fragen: Flynn (2005: 124) nennt ihn fälschlicherweise „Schreimacher“.

4.2 Marchart: Der ‚Ab-grund‘ der Gesellschaft

Während Flynns Studie eher auf die systematischen Zusammenhänge zwischen den verschiedenen Themen von Leforts Philosophie abzielt, geht es Oliver Marchart (2001; 2010a; 2010b; 2010c) vorrangig darum, dessen Demokratietheorie nicht auf die Formel vom leeren Ort der Macht zu reduzieren. Stattdessen sieht er Lefort neben Jean-Luc Nancy, Alain Badiou, Ernesto Laclau und Giorgio Agamben als (Mit-)Begründer eines postfundamentalistischen Diskurses an, der sich gegen die gängige Fixierung auf normative Begründungsfragen innerhalb der politischen Philosophie wendet. In seinem 2010 (in erweiterter Form) auf Deutsch erschienenen Buch *Die politische Differenz*¹⁷ präsentiert er Lefort als einen Denker, der sich in das Paradigma einer postfundamentalistischen Theorie des Politischen bruchlos einordnen lässt. Als ‚postfundamentalistisch‘ bezeichnet Marchart einen Diskurs über die Gründung von Gesellschaft, der die falsche Alternative zwischen einer metaphysischen Fundierung und einer relativistischen Abwehr jeglicher Gründungsversuche unterläuft. Stattdessen sucht dieser Diskurs über ein Denken der politischen Differenz traditionelle Gründungsfiguren in Frage zu stellen, ohne sie abzuschaffen. Die politische Differenz, so schreibt Marchart (2010b: 56), „repräsentiert nichts anderes [...] als eine Spaltung in der traditionellen Idee von Politik, durch die ein neuer Begriff (das Politische) eingeführt werden musste, um auf die ‚ontologische‘ Dimension, die Dimension der Institution/Destitution von Gesellschaft zu verweisen, während Politik als Begriff für die ‚ontischen‘ Praktiken konventioneller Politik beibehalten wurde“.

Marchart plädiert in seiner Studie dafür, Lefort fundamentalontologisch zu rezipieren, wodurch sich Fehlinterpretationen vermeiden ließen. Zum Beispiel sei es ein Missverständnis, den leeren Ort der Macht und die These, die demokratische Gesellschaft sei durch eine Auflösung aller Grundlagen der Sicherheit gekennzeichnet, ontisch zu verstehen. Folglich behauptet Marchart, man könne aus Leforts Theorie keine Aussagen über die Institutionen und tatsächlichen Strukturen der Demokratie ableiten, da Lefort die Möglichkeit positiver Instanzen der Macht oder ihrer Absicherung auf einer empirischen Ebene gar nicht bestreite. Die Theoreme des leeren Orts der Macht und der Auflösung aller Grundlagen der Sicherheit würden auf ontologische Konzeptionen wie den Postfundamentalismus und die Kontingenztheorie verweisen und seien erst durch sie angemessen zu interpretieren.

Seine fundamentalontologische Lesart sichert Marchart weiterhin ab, indem er den Einfluss der Phänomenologie auf Leforts Denken abschwächt. So besteht für ihn, anders als für Flynn, kein Widerspruch zwischen Derridas dekonstruktivistischem Ansatz und Leforts Demokratietheorie (vgl. ebd.: 121–122; anders Flynn 2005: xiii–xxiv). Gerade die von Merleau-Ponty übernommene Denkfigur des Chiasmus, die als unlösbare Verknüpfung zweier Terme eine beständige Doppelbewegung des Denkens auslöse, zeige, dass Leforts Denken dem von Derrida nicht unähnlich sei. Es lasse die Philosophie seines ehemaligen Gymnasiallehrers Merleau-Ponty bis auf einzelne Denkfiguren im Wesentlichen hinter sich (vgl. Marchart 2010b: 121). Marchart präsentiert daher einen gänzlich anderen Lefort als Flynn. Nicht die akribische Analyse politischer Phänomene oder des geschichtlichen Gewordenseins der Gegenwart, sondern die ontologische Fundierung beziehungsweise Nichtfundierung von moderner Gesellschaft sind in seiner Lesart das Kernthema der Philosophie Leforts.

17 Vgl. die englische Fassung: Marchart (2007).

Die Basis für diese Interpretation ist eine metapsychologische Relektüre der Texte Leforts. Hatte Marchart noch 2001 hervorgehoben, dass Lefort einen ‚dirty realism‘ verrete, der im Sinne eines realen Mühens um die Demokratie das abstrakte Pathos der Negativität vermeide (vgl. Marchart 2001: 182), erläutert er nun, die negative Gründung demokratischer Gesellschaften sei als eine ontologische Kategorie zu verstehen, die mit der Realpolitik nicht unmittelbar in einen Zusammenhang gebracht werden könne. Daran anknüpfend behauptet Marchart, Leforts postfundamentalistische Neigung zur negativen Fundierung demokratischer Gesellschaften lasse sich auf „einen heimlichen Lacanianismus“ (Marchart 2010b: 140) zurückführen, da sich die Freudsche Kategorie der Subjektivspaltung auch in Leforts Ontologie der gesellschaftlichen Teilung widerspiegele. Zudem näherte sich Lefort (zumindest in einigen Passagen seines Werks) einem Lacanschen Verständnis des ‚Realen‘ an – einer Dimension, die sich vollständiger Symbolisierung entziehe (vgl. ebd.: 141–142). Demnach würde Lefort zum Beispiel das Moment der Gründung der Gesellschaft in ein Jenseits des Symbolischen verlagern und es damit als originäre Teilung ontologisieren.

Marchart entfernt sich damit jedoch deutlich von der Lesart anderer Lefort-Interpreten, die stets betont haben, dass dessen Rede vom Symbolischen, Imaginären und Realen zwar von der psychoanalytischen Matrix inspiriert sei, diese aber insbesondere im Hinblick auf das Reale nicht vollständig übernehme (vgl. Flynn 2005: xv, 124–125; Bourg 2007). Im Fortgang seiner Studie wird deutlich, dass Marchart an Leforts Demokratietheorie in erster Linie im Hinblick auf eine Umformung von dessen politischer Philosophie in eine demokratische Ethik interessiert ist. Leforts Philosophie, die er auf Heideggersche Denkformen zurückführt, ist für ihn zuallererst ein Denken des Ereignisses, das einen neuen politischen Horizont eröffnet und damit zu denken erlaubt, was zuvor undenkbar war. Das initiierte Ereignis der politischen Moderne, die demokratische Revolution, bringe eine Gesellschaft zur Form, die ihre Identität in nichts anderem gründen könne, als in der „Abtrennung dieser Identität von sich selbst“ (Marchart 2010b: 130). Die mit der demokratischen Revolution einhergehende ‚Selbtexternalisierung‘ erlaube es der Gesellschaft daher, einen gewissen Grad an Identität zu erlangen und zugleich die ‚Abwesenheit‘ ihres Grundes zu tolerieren. Dies habe eine Ethik der demokratischen Gesellschaft zur Kenntnis zu nehmen, indem sie ein Recht auf Selbstentfremdung vertrete.

Mit dem Begriff der Selbstentfremdung sucht Marchart Leforts Demokratietheorie bezüglich der zunehmenden Demokratieüberdrüssigkeit in einem postdemokratischen Zeitalter¹⁸ anschlussfähig zu halten. Denn das politische Dispositiv der Demokratie ermögliche einen Symbolisierungsprozess, in dem das Unbehagen *an* der Demokratie *in* der Demokratie selbst seinen Ort finden könne (vgl. ebd.: 337). Eine demokratische Ethik habe dementsprechend der „Tatsache zur Anerkennung zu verhelfen“, dass jede soziale Identitätskonstruktion „notwendig“ selbstentfremdet sei (ebd.: 343). Diesem Argument folgend, fordert Marchart nun eine Anerkennung von Selbstentfremdung am Ort gesellschaftlicher und staatlicher Identifikationsverfahren ein. So habe die Demokratie einen Rechtsanspruch auf Desidentifikation, auf Nichtfestlegung von Identität und auf Anonymität im weitesten Sinne zu garantieren (vgl. ebd.: 348). Jeder Mensch solle das Recht erhalten, nicht in Übereinstimmung mit rechtlich, polizeilich und kulturell zugeschriebenen Identitäten leben zu müssen (vgl. ebd.: 349).

18 Vgl. Crouch (2008).

Aber ist Leforts Theorem der gesellschaftlichen Teilung mit der Ethik einer konstitutiven Selbstentfremdung des politischen Subjekts in der Demokratie überhaupt plausibel fortgeführt? Hier scheint alles auf der Behauptung eines ‚heimlichen Lacanianismus‘ Leforts zu ruhen, mit der die Anschlussfähigkeit von Marcharts eigener Theorie an Lefort steht und fällt. Die Textbasis dieser These ist äußerst dünn, wie Marchart selbst eingesteht (vgl. ebd.: 141–142). Gegenüber der Deutung Marcharts kann daher Folgendes kritisch festgehalten werden: Leforts Denkansatz ist zwar mit einem postfundamentalistischen Anliegen vereinbar, jedoch nicht selbst grundlegend durch dieses getragen und bestimmt. Die Ausblendung der phänomenologischen Elemente in seinem Denken durch eine postfundamentalistische Deutung führt vielmehr dazu, dass ein Großteil der Argumentationsstrategien seiner Texte verdeckt bleibt. Von grundlegender Relevanz ist, dass Leforts politische Philosophie neben dem sozialwissenschaftlichen Positivismus auch die Aporien der Reflexionsphilosophie zu vermeiden sucht und dazu auf phänomenologische Strategien der Thematisierung von politischen Gründungsprozessen zurückgreift. Es ist richtig, dass Lefort seine Philosophie nirgends selbst als ‚Phänomenologie des Politischen‘ bezeichnet hat (vgl. ebd.: 121). Dennoch ist er der Sache nach um eine Beschreibung der Phänomenalität beziehungsweise des Sich-Zeigens des Politischen bemüht. Eine ausführliche Analyse hierzu und zum Verhältnis von Phänomenologie und Theorie des Politischen kann jedoch als Desiderat des gegenwärtigen Forschungsstandes begriffen werden (vgl. zum Beispiel Schnell 2005).

4.3 Wagner: Wilde Demokratie

Auch Andreas Wagner widmet Claude Lefort in seiner 2010 erschienenen Dissertation *Recht – Macht – Öffentlichkeit* eines der beiden Hauptkapitel. Wagner geht in seinem Buch der Frage nach, wie die staatlichen Institutionen der Demokratie an lebensweltliche Bedeutungszusammenhänge anschlussfähig gehalten werden können. Diese Frage impliziert für ihn eine gedankliche Auseinandersetzung im Spannungsfeld zwischen Diskurstheorie und Phänomenologie. Wagners Arbeit teilt mit Oliver Marcharts Monographie das Anliegen, die Philosophie Leforts im Rahmen einer aktuellen Debatte prominent zur Geltung zu bringen. In seiner Analyse lässt sich Wagner daher von der Intuition leiten, dass die Ansätze von Lefort und Jürgen Habermas methodisch miteinander kompatibel seien und zudem in ähnlicher Weise die Spannung zwischen politischem Handeln und dessen gesellschaftlichen Bedeutungszusammenhängen reflektieren.¹⁹ Habermas begründet die demokratische Staatlichkeit ausgehend von einer normativ-idealistischen Konstruktion der gesellschaftlichen Kommunikationsverhältnisse, während Lefort sie *post*-phänomenologisch aus ihrem historischen und lebensweltlichen Zusammenhang heraus entfaltet. Lefort wird von Wagner also dezidiert als Nachfolger der phänomenologischen Denktradition in Frankreich rezipiert.

In seiner Darstellung legt Wagner zunächst den Hauptakzent auf Leforts Auffassung der Textinterpretation, die er ausgehend von Merleau-Pontys phänomenologischem Sprachverständnis entfaltet. Dieser Zugang ist geschickt gewählt, denn über die Anknüp-

19 Einen Versuch, Habermas und Lefort miteinander ins Gespräch zu bringen, unternehmen auch Andreas Hetzel und Wim Weymans (Weymans/Hetzel 2012). Von ihnen wird allerdings keine methodische Komplementarität der beiden Theorien behauptet.

fung Leforts an dessen Theorie lebensweltlich eingebetteter Sprache kann zugleich die Abgrenzung zu Habermas' idealisierendem Sprachverständnis hergestellt und eine notwendige Korrektur der Diskurstheorie vorbereitet werden. Entsprechend stellt Wagner die für Leforts Philosophie wichtige methodische Weichenstellung heraus, dass das Denken des Politischen stets als Befragung partikularer Erfahrung vollzogen werden müsse, so wie die Textinterpretation als Befragung der unhintergehbaren Verwobenheit eines Werks mit der Welt zu verstehen sei (vgl. Wagner 2010: 98). Wagner betont, dass Leforts Philosophie daher im strengen Sinne keine ‚Theorie‘, sondern eine Lektüre von Texten sei, in denen politische Verhältnisse theoretisiert werden (vgl. ebd.: 91). Gegenstand seiner politischen Philosophie seien daher keine überprüfbareren Hypothesen oder isolierte propositionale Gehalte, sondern Repräsentationen der Welt, die von einer konstitutiven Unschärfe und Unbestimmtheit gekennzeichnet seien (vgl. ebd.: 170).

Im stärker konzeptionell orientierten Teil seines Buches, in dem der Zusammenhang zwischen dem Begriff des Politischen und der symbolischen Dimension der Macht in Leforts Demokratietheorie erläutert wird, ist für Wagner erneut die Abgrenzung zur Diskurstheorie maßgebend. Deren „Vereinfachungen“ (ebd.: 112) im Hinblick auf das Zusammenspiel von politischen Institutionen und Lebenswelt seien durch eine subtilere Analyse der symbolischen Verweisungszusammenhänge von Praktiken, Bedeutungen und Begriffen zu überwinden. Das Symbolische habe nach Lefort die Aufgabe, Integration und Identitätsfindung auch angesichts der realen Erfahrung sozialer Konflikte zu ermöglichen und damit zwischen sozialer Teilung und gesellschaftlicher Identität zu vermitteln. Es sei daher stets als ein uneinholbarer Überschuss derjenigen Institutionen zu begreifen, in welchen sich das soziale Miteinander der Menschen manifestiert.

Im Anschluss an eine Formulierung Leforts deutet Wagner dessen Demokratietheorie dann im Fortgang seiner Arbeit als Theorie ‚wilder Demokratie‘ (vgl. ebd.: 141 f.; Lefort 2007b: 389 f.).²⁰ Ihr ‚wilder‘ Charakter bestehe darin, dass sie beständig auf der Suche nach ihrer Grundlage sei. Mit dieser Formel bezeichnet Wagner also die von Marchart als ontologische Abwesenheit eines Grundes der Gesellschaft beschriebene Eigenart der Demokratie. Wagner deutet Leforts Demokratietheorie jedoch nicht ontologisch, sondern sucht sie ausgehend von Überlegungen zum Status der politischen Subjektivität plausibel zu machen. Leforts Rede von einem leeren Ort der Macht in der Demokratie gehe von einer Subjektivlosigkeit der Souveränität aus (vgl. Wagner 2010: 126), denn das Volk sei lediglich durch seine Ablehnung von Unterdrückung und sein Verlangen nach Herrschaftsfreiheit in negativer Weise definiert. Da die politische Macht sich dennoch auf dieses ‚Volk‘ berufen müsse, um legitim zu sein, greife sie auf die symbolische Repräsentation eines leeren Orts zurück. Diesen sieht Wagner realpolitisch darin manifestiert, dass die Identifikation von Macht und Volk in der Demokratie ‚anonym‘ bleibt. Was genau unter dieser ‚Anonymität‘ zu verstehen ist beziehungsweise worin sie realpolitisch zum Ausdruck kommt, führt Wagner leider nicht ausführlicher aus. Stattdessen hebt er resümierend hervor, dass demokratische Autorität sich wesentlich durch symbolische Zusammenhänge konstituiert, die in der Lage sind, „auch noch die institutionellen Rahmen repräsentativer Institutionen und deliberativ-offene Entscheidungsfindung“ (ebd.: 141) zu sprengen beziehungsweise anzufechten.

Nach Wagner lässt sich daher mit Lefort der Einschreibung von Differenzen in Identitätsfiguren nachspüren, die Habermas in seiner Diskurstheorie ausblendet. Das für die

20 Der Begriff wird ebenfalls aufgegriffen in Abensour (2002) sowie Krause (2009).

Demokratie zentrale Problem einer Einbeziehung der Ausgeschlossenen wird somit beschreibbar, insbesondere wenn Leforts Auffassung der Menschenrechte herangezogen wird. Diese dokumentiert, dass die ‚Wildheit‘ der Demokratie „nicht nur rechtlich gezähmt, sondern geradezu rechtlich gestiftet ist“ (ebd.: 150), da sie mit der transzendenten Figur der Menschenrechte einen Bezugspunkt geschaffen habe, auf den sich politische Subjekte bei der Artikulation von Forderungen berufen können, die nicht dem gesellschaftlichen Konsens entsprechen.

Das Ziel von Wagners Studie ist es, das entscheidende Defizit der Diskurstheorie, insbesondere ihre Ausblendung der semantischen Dimension des kommunikativen Handelns und dessen symbolischer Kontexte zu korrigieren. Anders als Habermas könne Lefort „die Geltungsbedingungen demokratischer Ordnungen gleichsam von innen, aus dem lebensweltlichen Zusammenhang“ (ebd.: 156) entfalten. Andererseits tendiere er aber auch dazu, die Eigengesetzlichkeit der symbolischen Kontexte überzubetonen (vgl. ebd.: 158). Die Folge hiervon sei, dass deren Transformation in reflektierte und delibериerte Interventionen nicht systematisch erörtert werde. Dagegen sei Habermas und Lefort der herausragende Stellenwert der öffentlichen Kommunikation für die Demokratie gemeinsam sowie die Ablehnung jener politischen Imaginationen, welche die Einheit des Gemeinwesens durch eine partikuläre Instanz identifizieren. Beide thematisieren zudem gleichermaßen die Subjektivität des Volkssouveräns in der Demokratie und stellen die Frage nach der Autorität der Rechtssubjekte neu.

Während der resümierende Schlussteil der Arbeit wieder das Gemeinsame und Komplementäre der beiden Ansätze hervorhebt, wagt Wagner es im allerletzten Abschnitt doch noch, eine Unversöhnlichkeit Leforts mit der Habermas’schen Diskurstheorie zu konstatieren: Anders als Habermas betrachte Lefort eine auf Konsens gegründete Kommunikationsstruktur als nicht tragfähig für eine demokratische Gesellschaft, ja die Demokratie bestehe für ihn geradezu in der Anerkennung, Legitimation und Institutionalisierung der fundamentalen Alterität des Politischen (vgl. ebd.: 165). Wie ist damit aber bezüglich einer Synthese der beiden Ansätze umzugehen? Wagner rät zunächst zur Vorsicht vor den idealisierenden, soziale Differenz und Unsicherheit ausblendenden Annahmen der Diskurstheorie. Konsequenter sei davon auszugehen, dass „das kommunikative Handeln nicht das strukturbildende Element der demokratischen Ordnung im Ganzen“ (ebd.: 166) sei. Neben dieses solle das Strukturelement der Offenheit für diejenigen politischen Interventionen treten, in denen „Individuen ihre Partikularität mit einem Rechtsanspruch verbinden, der ihnen (gerade in der Demokratie) nicht entzogen werden [kann]“ (ebd.: 167).

5. Fazit: Leforts historischer Realismus und seine Nähe zu Foucault

Claude Lefort geht, anders als der Frankfurter Diskurstheoretiker Jürgen Habermas, nicht von idealisierenden Vorannahmen aus, wenn er über die Demokratie spricht. Er würdigt diese nirgends vorbehaltlos-unkritisch als eine global erstrebenswerte Herrschafts- und Staatsform (vgl. Lefort / Gauchet 1990: 93). In seinen Texten zur Neubegründung der politischen Philosophie analysiert er vielmehr akribisch den geschichtlichen Horizont der modernen Gesellschaftsordnung. Dabei geht es ihm in keiner Weise darum, die Notwendigkeit dieser Gesellschaftsordnung historisch zu rechtfertigen. Die Geschichte ist für ihn kein Legitimationsgrund der gegenwärtigen politischen Ordnung. Lefort sucht stattdessen

ein Verständnis der geschichtlich bedingten Kontingenz der modernen Gesellschaft zu gewinnen. Er kann darum auch die Historizität seines eigenen Nachdenkens über die Demokratie nicht verleugnen. Seine Texte bezeugen ein engagiertes Eintreten für die Demokratie, das zeitgemäß und realistisch ist, gerade weil es um die historische Genealogie des modernen Regimes und sein mögliches Scheitern in der Gegenwart weiß.

Die emphatische Betonung der Historizität des politischen Denkens und damit seines Standorts in der Gegenwart zeichnet Leforts Position aus. Sie lässt sich daher besser als mit vielen anderen politischen Theorien mit dem Geschichtsdanken Michel Foucaults vergleichen. Auch Foucault hat versucht, eine realistische Genealogie der politischen Institutionen der Neuzeit zu entwerfen und die Arbeit der Geschichtsschreibung in erster Linie als eine Arbeit verstanden, die vom Standpunkt der Gegenwart aus geschieht (vgl. Brieler 1998: 2).

Foucaults Analysen der die Moderne prägenden Diskurse, ihrer Verknüpfung von Macht-, Wissens- und Ordnungsstrukturen gehen nie von einem radikalen Abbruch, einer „Auslöschung“, „Abschaffung“ oder „Aufhebung“ (Foucault 2010: 18) der Regierungspraktiken am Beginn der Moderne aus. Obwohl er die moderne Regierungskunst als ‚neu‘ ansieht, ist es für Foucault dennoch unabdingbar aufzuzeigen, aus welchen historischen Konstellationen der Macht und des Wissens sie ihren Ausgang nimmt. Damit hat er „die vermeintliche Objektivität der historischen Gegenstände und ihrer theoretischen Fassungen zu brechen“ (Brieler 1998: 4) versucht. Auch Foucaults methodischer Nominalismus, der individuelle Konstellationen und Situationen der Macht untersucht, ist dem Ansatz Leforts verwandt. Denn Letzterer wehrt sich ebenfalls gegen eine substantialistische Lesart seiner zentralen philosophischen Theoreme. Der ‚leere Ort‘ der Macht bezeichnet nicht eine politische Struktur oder Substanz, sondern eine Konstellation im Verhältnis der symbolischen Ordnung der Demokratie zur Wirklichkeit der Gesellschaft. Diese kurzen Andeutungen mögen an dieser Stelle genügen, um noch einmal deutlich zu machen, dass Leforts Position eher der des historischen Realismus zuzuordnen ist als den politischen Ontologien der radikalen Demokratietheorie oder den idealisierenden Setzungen der Diskurstheorie.

Literatur

- Abensour, Miguel, 2002: ‚Savage Democracy‘ and ‚Principle of Anarchy‘. In: *Philosophy and Social Criticism* 28, 703–726.
- Bellaing, Louis M. de, 2011: *Claude Lefort et l'idée de société démocratique*, Paris.
- Badiou, Alain, 2003: *Über Metapolitik*, Zürich.
- Bourg, Julian, 2007: Translator's Introduction. In: *Claude Lefort, Complications. Communism and the Dilemmas of Democracy*, New York, 1–20.
- Brieler, Ulrich, 1998: *Die Unerbittlichkeit des Historischen. Foucault als Historiker*, Köln.
- Butler, Judith / Laclau, Ernesto / Žižek, Slavoj, 2000: *Contingency, Hegemony, Universality. Contemporary Dialogues on the Left*, London.
- Comtesse, Dagmar / Meyer, Katrin, 2011: *Plurale Perspektiven auf die Postdemokratie*. In: *Zeitschrift für Politische Theorie* 2, 63–75.
- Crouch, Colin, 2008: *Postdemokratie*, Frankfurt (Main).
- Derrida, Jacques, 2005: *Schurken. Zwei Essays über die Vernunft*, Frankfurt (Main).
- Farhang, Erfani, 2008: *Fixing Marx with Machiavelli. Claude Lefort's Democratic Turn*. In: *Journal of the British Society for Phenomenology* 39, 200–214.
- Flynn, Bernard, 2005: *The Philosophy of Claude Lefort. Interpreting the Political*, Evanston (Illinois).

- Foucault, Michel, 2010: Kritik des Regierens. Schriften zur Politik, Frankfurt (Main).
- Gaus, Daniel, 2004: Demokratie zwischen Konflikt und Konsens. Zur politischen Philosophie Claude Leforts. In: Oliver Flügel / Reinhard Heil / Andreas Hetzel (Hg.), Die Rückkehr des Politischen. Demokratietheorien heute, Darmstadt, 65–86.
- Geenens, Raf, 2007: Contingency and Universality? Lefort's Ambiguous Justification of Democracy. In: Research in Phenomenology 37, 443–463.
- Geenens, Raf, 2008: Democracy, Human Rights and History. Reading Lefort. In: European Journal of Political Theory 7, 269–286.
- Kantorowicz, Ernst Hartwig, 1990: Die zwei Körper des Königs. Eine Studie zur politischen Theologie des Mittelalters, München.
- Krause, Ralf, 2009: Ein Stück wilde Demokratie. Rezension zu: Claude Lefort, Die Bresche. In: Journal Phänomenologie 31, 82–84.
- Laclau, Ernesto / Mouffe, Chantal, 2000: Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus, übers. von Michael Hintz und Gerd Vorwallner, Wien.
- Lefort, Claude, 1952: Sociétés sans histoires et historicité. In: Cahiers internationaux de sociologie 12, 91–114.
- Lefort, Claude, 1972: Le travail de l'oeuvre Machiavel, Paris.
- Lefort, Claude, 1986: The Political Forms of Modern Society. Bureaucracy, Democracy, Totalitarianism, transl. by John B. Thompson, Cambridge (Mass.).
- Lefort, Claude, 1990a: Die Frage der Demokratie. In: Ulrich Rödel (Hg.), Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie, Frankfurt (Main), 281–297.
- Lefort, Claude, 1990b: Renaissance of Democracy? In: Praxis International 10, 1–14.
- Lefort, Claude, 1990c: Vorwort zu *Éléments d'une critique de la bureaucratie*. In: Ulrich Rödel (Hg.), Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie, Frankfurt (Main), 30–53.
- Lefort, Claude, 1999: Fortdauer des Theologisch-Politischen?, Wien.
- Lefort, Claude, 2000: Writing. The Political Test, transl. by David A. Curtis, Durham (North Carolina).
- Lefort, Claude, 2007a: Complications. Communism and the Dilemmas of Democracy, transl. by Julian Bourg, New York.
- Lefort, Claude, 2007b: Le temps présent. *Écrits 1945–2005*, Paris / Berlin.
- Lefort, Claude, 2008: Die Bresche. Essays zum Mai 68, Wien.
- Lefort, Claude, 2012a: Die leere Mitte. *Essays 1945–2005*, Berlin (im Erscheinen).
- Lefort, Claude, 2012b: Machiavelli in the Making, transl. by Michael B. Smith, Evanston (Illinois).
- Lefort, Claude / Gauchet, Marcel, 1990: Über die Demokratie. Das Politische und die Institutionierung des Gesellschaftlichen. In: Ulrich Rödel (Hg.), Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie, Frankfurt (Main), 89–122.
- Loose, Donald, 1997: Democratie zonder blauwdruk. De politieke filosofie van Claude Lefort, Best.
- Machiavelli, Niccolò, 1986: Il Principe. Der Fürst, übers. und hg. von Phillip Rippel, Stuttgart.
- Marchart, Oliver, 2001: Die politische Theorie des zivilgesellschaftlichen Republikanismus. Claude Lefort und Marcel Gauchet. In: André Brodocz / Gary S. Schaal (Hg.), Politische Theorien der Gegenwart. Eine Einführung, Opladen, 161–191.
- Marchart, Oliver, 2007: Post-Foundational Political Thought. Political Difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau, Edinburgh.
- Marchart, Oliver, 2010a: Claude Lefort. Demokratie und die doppelte Teilung der Gesellschaft. In: Ulrich Bröckling / Robert Feustel (Hg.), Das Politische denken. Zeitgenössische Positionen, Bielefeld, 19–32.
- Marchart, Oliver, 2010b: Die politische Differenz. Zum Denken des Politischen bei Nancy, Lefort, Badiou, Laclau und Agamben, Berlin.
- Marchart, Oliver, 2010c: Politische Theorie als Erste Philosophie. In: Thomas Bedorf / Kurt Röttgers (Hg.), Das Politische und die Politik, Berlin, 143–158.
- Merleau-Ponty, Maurice, 2004: Das Sichtbare und das Unsichtbare, übers. v. R. Giuliani, B. Waldenfels, München.
- Molina, Esteban, 2005: Le défi du politique. Totalitarisme et démocratie chez Claude Lefort, Paris.
- Poltier, Hugues, 1997: Claude Lefort. La découverte du politique, Paris.

- Poltier, Hugues, 1998: *Passion du politique. La pensée de Claude Lefort*, Genève.
- Rancière, Jacques, 2002: *Das Unvernehmen. Politik und Philosophie*, Frankfurt (Main).
- Rawls, John, 1971: *A Theory of Justice*, Cambridge (Mass.).
- Rödel, Ulrich (Hg.), 1990: *Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie*, Frankfurt (Main).
- Rödel, Ulrich / Frankenberg, Günter / Dubiel, Helmut, 1989: *Die demokratische Frage*, Frankfurt (Main).
- Schnell, Martin W., 1995: *Phänomenologie des Politischen*, München.
- Schnell, Martin W., 2009: Lefort, Claude. In: Thomas Bedorf / Kurt Röttgers (Hg.), *Die französische Philosophie im 20. Jahrhundert. Ein Autorenhandbuch*, Darmstadt, 216–218.
- Wagner, Andreas, 2010: *Recht – Macht – Öffentlichkeit. Elemente demokratischer Staatlichkeit bei Jürgen Habermas und Claude Lefort*, Stuttgart.
- Weymans, Wim, 2011: *Jenseits des Arendtschen Marxismus. Lefort über Gleichheit und Demokratie*. In: Reinhard Heil / Andreas Hetzel / Dirk Hommrich (Hg.), *Unbedingte Demokratie. Fragen an die Klassiker neuzeitlichen politischen Denkens*, Baden-Baden, 175–197.
- Weymans, Wim / Hetzel, Andreas, 2012: *From Substantive to Negative Universalism. Lefort and Habermas on Legitimacy in Democratic Societies*. In: *Thesis Eleven* 108, 26–43.
- Žižek, Slavoj, 2003: *Too Much Democracy*. Talk at Columbia University 4/14/2003; <http://www.lacan.com/toomuch.htm>, 26.05.2011.
- Žižek, Slavoj, 2005: *Die politische Suspension des Ethischen*, übers. von Jens Hagedstedt, Frankfurt (Main).