

## GEHT ES NOCH DARUM, DIE GESELLSCHAFT ZU VERÄNDERN?

Nein. Nicht notwendigerweise. — Eine solche Antwort kann sehr selbstverständlich klingen. Ein Linker würde sie wahrscheinlich als konservativ, reaktionär, usw. bezeichnen und sie dem gegnerischen »Lager« zuordnen, selbst aber auch weiterhin noch versichern, daß die Welt zu verändern sei. Die Sache würde sich komplizieren, wenn wir die Titelfrage im »linken Lager« oder zumindest innerhalb dessen, was sich seinerzeit so nannte, des sog. traditionellen Diskurses der Linken stellen würden. Die Frage bezweifelt nämlich etwas, was in der großen, von Selbstverständlichkeiten erfüllten Bewegung am selbstverständlichsten schien, sie betrifft etwas, was in dem von dieser Bewegung hervorgebrachten gesunden Menschenverstand am gesundesten und verständlichsten war. Ich rede natürlich von der sozialistischen Bewegung, diesem historischen »Kern« der Linken. Die Überzeugung, daß die Gesellschaft zu verändern sei, war sozusagen der Probestein des sozialistischen bzw. linken Diskurses.

Mit dieser Frage — auf die wir, um gleich am Anfang zu zeigen, daß wir sie ernst nehmen, verneinend antworten — schließen wir uns also der Diskussion über die Krise der Linken an. Einer Diskussion, die das politische und soziale Imaginäre der traditionellen Linken problematisiert und auseinandernimmt, gleichzeitig aber auch ein neues linke Denken und eine neue linke Politik zu begründen sucht. Wir setzen also voraus, daß diese Krise besteht. Wir verstehen sie vor allem als Krise der Arbeiterbewegung, des Sozialismus und des Marxismus. Die Arbeiterbewegung war das Dominanzzentrum der organisierten linken Politik; der Sozialismus war der Inbegriff des Linken und des Arbeiterhaften, der generelle Diskurs der Linken; der Marxismus war die Theorie (*Die Idee*) des Sozialismus. Das Verhältnis zur Krise des »linken Denkens« kann verschiedene Formen annehmen. Man kann so tun, als gebe es sie nicht, man kann diejenigen angreifen, die über sie reden und sie theoretisch zu fassen suchen (wenn keine intellektuelle Argumente zur Hand sind, genügen auch klinische Qualifikationen und moralische Disqualifikationen — cf. Geras 1987); man kann sie dialektisch als Übergangsschwäche darstellen, die gewiß eine neue kräftige Linke aus sich ins 21. Jhr. herauslassen wird. Wenn wir es aber wagen, uns mit dieser Krise theoretisch auseinanderzusetzen, müssen die drei oben genannte »Momente« dieser Krise

durchdacht werden: die Krise der Arbeiterbewegung, die Krise des Sozialismus und die Krise des Marxismus.

Ich meine, daß diese Krise nicht dialektisch zu erklären ist; wenn wir heute von einem Ausgang der Arbeiterbewegung und des Marxismus sprechen können, so geht damit etwas unwiderruflich verloren. Der Standpunkt dieser Aussage wurde von den neuen sozialen Bewegungen (nsB) hervorgebracht. Dieser Standpunkt befindet sich deshalb sowohl innerhalb der Krise der Linken als auch außerhalb ihrer. Die nsB haben zur Dekomposition der sozialistischen diskursiven Formation beigetragen (d. h. des traditionellen linken Diskurses); gleichzeitig entwerfen sie einen neuen Diskurs, in dem wir nicht einfach die Kehrseite der Dekomposition des sozialistischen Diskurses sehen dürfen, so wie auch die nsB keine »Seite« (»Konsequenz« usw.) der Krise der Linken darstellen. Das Entstehen der nsB steht in keinem symmetrischen Verhältnis zum Untergang des Sozialismus/der Arbeiterbewegung/des Marxismus. Mit anderen Worten: man kann die nsB solange nicht affirmieren, bis die Herrschaft der Arbeiterbewegung, ihre ontologischen Privilegien und epistemologischen Prärogative nicht abgeschafft sind. Diese Herrschaft kann sich einfach historisch abnützen, wobei diese Abnützung natürlich erst durch ihre Artikulation real wird: die Erklärung daß sie geschichtlich zu Ende ging, stünde durchaus im Einklang mit dem »historisch-materialistischen« Diskurs. Der Ausgang der Arbeiterbewegung wird real und beherrschbar (wer und wie sie bewältigen wird, ist eine auch weiterhin noch offene Schlüsselfrage), wenn der sozialistische Diskurs — und das heißt auch, seine theoretische Matrix, der Marxismus — auseinandergenommen wird. Dieses Element der Negation ist unabdingbar, um die nsB artikulieren zu können, es ist aber nicht notwendigerweise auch ein Moment dieser Artikulation.

Wir können jetzt versuchen, unsere Titelfrage und ihre Verneinung zu begründen.

1. Man könnte auf der Ebene der historischen oder soziologischen Deskription bzw. Impression argumentieren. Zumindest in der sozialistischen Hälfte Europas — einem Gebiet, von dem man nicht mehr weiß, ob es schon eine andere oder nur eine andersartige Zivilisation (Šimečka 1985) darstellt — haben sich im letzten Jahrzehnt Kämpfe, Initiativen und Bewegungen herausgebildet, die dem Revolutionismus abgesagt haben (die Revolution ist eine Veränderung *kat'exochen*), keine Umwälzung des Systems mehr verlangen und im Rahmen des *status quo* zu wirken versuchen — Kämpfe, Initiativen und Bewegungen, die positiv und konstruktiv orientiert sind, legalistisch und kompromißbereit, defensiv und konservativ... Beschreibung und Analyse dieser »Erfahrungen« wären sowohl nötig als auch lehrreich, wir wollen aber hier darauf verzichten. Wir möchten einige mehr konzeptuelle Fragen angehen, uns dabei auf das Buch von Ernesto Laclau und Chantal Mouffe *Hegemony and Socialist Strategy* (Laclau/Mouffe 1985) stützend, das wir als eine konsistente, innovative und stimulative theoretische Auseinandersetzung mit der Krise des »linken Denkens« bewerten.

2. Die erste konzeptuelle Antwort auf die Frage, weshalb die Gesellschaft nicht zu verändern sei, wäre: weil die Gesellschaft nicht existiert. Wir übernehmen hier die Analyse von Laclau/Mouffe. Ihre Argumentation werden wir in groben Zügen folgendermaßen zusammenfassen: Die Vorstellung von der Gesellschaft als einem gegebenen und fixen intelligiblen Ganzen, als einem

objektiven und geschlossenen System der Differenzen — von einer Gesellschaft mit Wesen und Grundlage also, denen sie ihre Regelung und ihre Identität verdankt — diese Vorstellung liegt dem traditionellen linken politischen Imaginären zu Grunde. Wenn aber alle Identitäten relationell, die Relationen aber nie vollkommen fixiert und stabil sind, kommt es nie zu einer vollkommenen Identitätskonstituierung. Die Logik der Identität kann also nicht erklären, wie die gesellschaftlichen Verhältnisse wirklich funktionieren; sie erkennt, daß der Moment einer radikalen Schließung der Totalität nie eintritt. Die Unvollkommenheit jeder Totalität veranlaßt uns, die Prämisse fallen zu lassen, die »Gesellschaft« sei eine suturierte, selbstbestimmte Totalität. Die Gesellschaft kann nie gänzlich als konzeptuelles Objekt aufgefaßt werden, da sich die Logik der vollen Identität, vermittels deren die Gesellschaft erst in ein konzeptuell faßbares Objekt umgewandelt wird, nie realisiert. Es gibt kein Hauptprinzip, das das gesamte Feld der Differenzen fixieren und damit konstituieren würde. Das Gesellschaftliche hat also keine letzte Grundlage, wir haben es bloß mit partiellen und erfolglosen Versuchen zu tun, eine solche Grundlage zu konstituieren. Die Dekonstituierung der »Gesellschaft« führt zu einem offenen, nichtsuturierten Feld des Gesellschaftlichen, in dem die Logik der Hegemonie wirksam ist: eine Logik der partiellen Fixierungen, die konstitutiv für jede gesellschaftliche Identität sind. (Laclau/Mouffe 1985, 111 und 192 sq.; Laclau 1986, 23). Hier fangen aber die Schwierigkeiten erst an.

3. Laclau/Mouffe widerlegen die Gesellschaft als konzeptuelles Objekt, auf dieser Ebene kann somit von keiner Veränderung der Gesellschaft die Rede sein; sie behalten aber die Vorstellung von einer Veränderung des Gesellschaftlichen (der gesellschaftlichen Verhältnisse) bei (cf. Laclau/Mouffe 1985, 152 sq.). Um weiterzukommen, wollen wir zunächst einen Schritt zurücktreten. Laclau/Mouffe gelangen zu ihrem Gesellschaftsbegriff mittels einer »Dekonstruktion der marxistischen Kategorien« (ibid., 3). Ihre überzeugende und luzide Dekonstruktion läßt aber das unberührt, was die marxistischen Kategorien einführt, sie erst setzt: »den Marxschen Eingriff«. Marx hat, schreiben Laclau/Mouffe (ibid., 151 sq.), in die Reflexion des Politischen in einem Moment eingegriffen, in dem sich die Produktivität der Einteilung des politischen Raums in der Form der Dichotomie *Volk/ancien régime* zu erschöpfen schien bzw. für eine Herausbildung des Politischen, daß die Komplexität und Vielfalt der Industriegesellschaften erfassen könnte, unzulänglich war. Marx versucht, schreiben sie weiter, das Primäre der gesellschaftlichen Einteilung vermittels eines neuen Prinzips zu denken: des Kampfes zwischen den Klassen. Dieses neue Prinzip ist aber von Anbeginn an radikal unzulänglich, weil die klassenspezifische Gegenüberstellung nicht den gesamten gesellschaftlichen Körper in zwei antagonistische Lager einteilen kann, so daß sich diese Gegenüberstellung automatisch als Demarkationslinie in der politischen Sphäre reproduzieren würde. Die Affirmierung des Klassenkampfes als grundlegenden Prinzips der politischen Einteilung verlangt deshalb zusätzliche Hypothesen, die unserer Meinung nach durch eine Soziologisierung der Geschichtsphilosophie abgestützt werden. Die von Laclau/Mouffe an Marx' Eingriff geübte Kritik richtet sich aber nicht so sehr gegen diese futuristische Hypothese »einer Vereinfachung der gesellschaftlichen Struktur, die zu einem Zusammenfallen der wirklichen politischen Kämpfe und der Kämpfe zwischen den zwei Klassen, d. h. zwischen den zwei auf der Ebene der Produktionsverhältnisse konstituier-

ten Akteuren« führen soll: eine solche Kritik trifft vielmehr Marx' Erben in der II. und III. Internationale. Laclau/Mouffe kritisieren vor allem den Sachverhalt, daß der

»Marxismus trotz der Veränderung des politischen Prinzips der gesellschaftlichen Einteilung ein wesentliches Merkmal des jakobinischen Imaginären unverändert beibehalten hat: das Postulat *eines* grundlegenden Bruchs und eines *einheitlichen*, das Politische konstituierenden Raums. Verändert wird nur die zeitliche Dimension, da diese Einteilung in zwei Lager, die gesellschaftlich und politisch zugleich ist, in die Zukunft verschoben ist« (ibid., 152).

Die logischen Konsequenzen einer solchen Kritik sind klar: das vom Marxismus reproduzierte jakobinische Imaginäre kann durch die Pluralisierung der Bruchmomente und die Diversifizierung des politischen Raums überwunden werden. Meiner Meinung nach sollte die Problematisierung des Marxschen Eingriffs (der ja ein konstitutiver Akt des hundertjährigen Diskurses der Linken ist) fortgesetzt werden. Eine Schlüsselrolle kommt dabei dem Zusammenfallen des Gesellschaftlichen und des Politischen zu: der »Einteilung in zwei Lager, die gesellschaftlich und politisch zugleich ist.«

Das diskursive Feld, in das Marx in den 40-er Jahren eingriff, hatte zwischen den politischen und den sozialen Bewegungen unterschieden. Das Neue von Marx bestand darin, diesen Unterschied zu überschreiten:

»Marx versuchte damals, sich dem Schisma zwischen der ‚rein‘ politischen Bewegung der radikalen Demokraten (A. Ruge) und der ‚rein‘ sozialen Bewegung der ‚wahren Sozialisten‘ (M. Hess und K. Grün) dadurch zu entziehen, daß er den politischen Überbau als Produkt der gesellschaftlichen Basis und die gesellschaftlichen Spannungen als Faktoren der politischen Dynamik zu verstehen suchte.« (Pankoke 1970, 40.)

Der erste öffentliche Auftritt des schon wissenschaftlichen Sozialismus endet mit der Behauptung von der Untrennbarkeit der politischen und der gesellschaftlichen Bewegung, der gesellschaftlichen Evolution und der politischen Revolution (MEW 4, 182). Das Zuschreiben der politischen Sendung einer bestimmten sozialen/klassenspezifischen Stellung (MEW 1, 378 sq.), wird konsequenterweise zu einer Idee der »totalen Revolution« ausgearbeitet (MEW 4, 182): die »politische« und die »soziale« Revolution stimmen überein (cf. Pankoke 1970, 40).

Wenn der Jakobinismus die moderne Revolution als eine politische Revolution begriff, als einen grundlegenden Bruch, der einen einheitlichen politischen Raum konstituiert, dann hat der Marxismus dieses Prinzip auf das Gesellschaftliche appliziert. Er hat die Revolution als Matrix der (Um)Formung des Gesellschaftlichen begriffen und das Gesellschaftliche der Logik des jakobinischen Politischen subsumiert. Dies bewirkt natürlich eine Destruktion der spezifischen Logik des Gesellschaftlichen und hebt letztendlich die Gesellschaft auf. Das Gesellschaftliche ist unmittelbar das Politische: »die revolutionären Elemente« organisieren sich auf der Grundlage der vollen Entwicklung der »Produktivkräfte« als Klasse (MEW 4, 181), die Klasse ist unmittelbar Partei (MEW 4, 471). Das Gesellschaftliche, das unmittelbar das

Politische ist, ist gegengesellschaftlich: es ist der Gesellschaft gegenübergestellt, zielt auf die Eliminierung der bürgerlichen Gesellschaft ab (MEW 4, 181; Brunner *et al.*, 1975, 144; Herre 1973, 166). Von Anbeginn an wird der Assoziationismus, die politisierte Gemeinschaftlichkeit gegen die Gesellschaftlichkeit postuliert (cf. Fehér *et al.* 1986, 361) — gegen das Gesellschaftliche und dessen Struktur-, Regelungs- und Integrationsprinzipen.

Die theoretische Operation, die diese Übereinstimmung von Politischen und Gesellschaftlichen begründet, ist gerade jener Essentialismus, der von Laclau/Mouffe verworfen wird; diese Übereinstimmung ist das Medium, in dem sich das politische Imaginäre und dessen privilegierte *Topoi* — die ontologische Zentrallrolle der Arbeiterklasse, das epistemologische Prärogativ »ihrer« revolutionären Wissenschaft« (MEW 4, 143), *Die Geschichte und Die Revolution*, der einheitliche und homogene, eine harmonische und transparente »Assoziation« setzende Wille — überhaupt entwickeln können. Wenn man dieses Imaginäre dekonstruiert, ohne daß dabei die Einheit des Politischen und des Gesellschaftlichen gesprengt wird, kann auch die Möglichkeit einer Reproduktion von alten Problemen durch ein neues Imaginäre nicht ausgeschlossen werden.

Wenn die nsB — oder zumindest Bestrebungen in der sozialistischen Hälfte Europas, die zivile Gesellschaft zu konstituieren — etwas Neues eingebracht haben, dann sind das gewiß (demokratische) präpolitische, unpolitische, oder/und antipolitische (Havel *et al.* 1985, Konrád 1985) gesellschaftliche Mobilisierungen und Aktivitäten. Sie haben ein vom Politischen getrenntes Gesellschaftliche und dessen spezifische Logik affirmiert. Das von Laclau/Mouffe vorgeschlagene Konzept der Hegemonie — das ermöglichen soll, das »Spezifische der gegenwärtigen gesellschaftlichen Kämpfe zu denken und gleichzeitig eine neue Politik der Linken zu umreißen« (Laclau/Mouffe 1985, 3) — ist aber als »Form« der Politik, als »Typ eines politischen Verhältnisses« definiert (*ibid.*, 134 sq.); die »neue Logik des Gesellschaftlichen« wird von der Hegemonie bloß »impliziert« (*ibid.*, 192). Der Ausdruck nsB selbst ist aber, so Laclau/Mouffe, »unangemeßen« (*ibid.*, 159). Sehen wir ihn uns also zunächst etwas näher an.

4. Die Bewegung ist die »Schlüsselkategorie« der »Epoche der Revolution« (Pankoke 1970, 19). Mit der Bewegungsmetapher wurde die »Bewegung in der Produktion« — bzw. die »Bewegung der Produktion« (Schulz), bzw. die »industrielle Bewegung« —, »die Bewegung in der Gesellschaft« und die »Bewegung in der Geschichte« (cf. Pankoke 1970, 22 sq.) erklärt. Was die sozialistische — und insbesondere die Marxsche — Invention auszeichnet, ist die Verwischung der Grenze zwischen den verschiedenen Gebrauchsgebieten dieser Metapher: die Verbindung der »Bewegung in der Produktion« mit der »Bewegung in der Gesellschaft« und der »Bewegung in der Geschichte« (Pankoke 1970, 24): der »Klasse der vollkommenen Entfremdung« auf der Ebene der »Bewegung der Produktion« wurde die Rolle des Trägers der »gesellschaftlichen Bewegung« mit einer geschichtlichen Sendung zugeschrieben — das Konzept der revolutionären gesellschaftlichen Bewegung, der sozialistischen Arbeiterbewegung wurde geprägt. Die klassenspezifische Begründung der revolutionären geschichtlichen Bewegung war nicht nur ein Abschied von der Einteilung des gesellschaftlichen/politischen Raums auf Volk und *ancien régime*, sie hat auch die Einteilung in die »Mächte des Beharrens« und die »Mächte der Bewegung« (Riehl 1975) umstrukturiert, indem sie die Demarkationslinie ins Innere des Bloks der »Kräfte der Bewegung« verschoben hat:

in den Klassenkampf zwischen dem Proletariat und der Bourgeoisie. Der Begriff der gesellschaftlichen Bewegung wurde an den Rand gedrängt oder überhaupt ausgeschlossen. Die Arbeiterbewegung wurde als gegengesellschaftliche gesellschaftliche bzw. antisoziale soziale Bewegung konstituiert (ausführlicher darüber in Mastnak 1986). Die potentielle politische Wirksamkeit dieses Konzepts hat vom Anfang an die gesellschaftliche Analyse vereinfacht (cf. dazu Pankoke 1970, 16): diese blieb im Unterschied zur damaligen »intellektuellen Bewegung« der Geschichtsphilosophie untergeordnet (cf. *ibid.*, 37, 45); die Sozialisten (in Deutschland) hatten in der zweiten Hälfte des 19. Jhr. keinen bedeutenderen Gesellschafts-Theoretiker (cf. Lees 1974, 174 sq.).

Insofern der Begriff der nsB zumindest Spuren dieser historischen Konstellation mit sich oder in sich führt, ist er natürlich unangemessen. Meiner Meinung nach wird aber von den nsB gerade diese »traditionelle« Konzeptualisierung dekonstruiert. Die nsB sind konzeptuell von den »Bewegungen in der Geschichte« und — mindestens innerhalb unserer geopolitischen Grenzen — von den »Bewegungen in der Produktion« abgegrenzt: sie sind gerade »Bewegungen in der Gesellschaft«. Sie sind konsequent von der Revolution und der Politik sowie von den »Klassengrundlagen« getrennt. Gerade deswegen sind sie »neu« und »gesellschaftlich« (»sozial«). Kann also die Bewegungsmetapher aus der »Epoche der Revolution« in einem der Revolution jenseitigen Feld noch gebraucht werden? Die Revolution, anfangs auch eine Metapher (cf. Griewank 1969), verliert hier und jetzt ihr Metaphorisches — sie wird zum Wortwörtlichen der politischen Macht, genauer gesagt, der politischen Herrschaft. Die nsB sind ausgesprochen metaphorisch. Sie sind aber nicht eine Metapher des gesellschaftlichen Geschehens — obwohl sie auch als diese Metapher fungieren können — sie stellen vielmehr ein Geschehen auf jener Ebene des Gesellschaftlichen dar, auf der auch die Metapher wirksam ist. Die nsB stellen, mit Melucci gesprochen, »eine symbolische Herausforderung« dar (Melucci 1985), sie sind Bewegungen im Symbolischen. Der »Ausdruck« Bewegungen ist angemessen, soweit er dieses metaphorische Moment mit sich führt. Er gehört aber »dem gleichen konzeptuellen und semiotischen Rahmen an, in dem sich auch andere Begriffe, z. B. die der Revolution oder des Fortschritts, ausgebildet haben«, so daß er ein »Symptom eines allgemeineren epistemologischen Problems« ist — von der Soziologie wird er deshalb verwendet, weil sie seiner in Ermangelung besserer Begriffe nicht entbehren kann (cf. *ibid.*, 799). Wenn Melucci nun als »Annäherung« den Begriff »Netz der Bewegungen« vorschlägt, behält er gerade das problematischste Begriffsglied der nsB zurück; wenn wir aber anstatt der nsB den Begriff »neue Formen der politischen Identität« gebrauchen oder sie »neue politische Subjekte« benennen (Laclau/Mouffe 1985, 158, 167), dann bewirken wir damit — und zwar ziemlich unreflektiert — eine Verschiebung der Problematik und verlieren damit jenes, was im Begriff der nsB wesentlich ist — die Gesellschaftlichkeit.

Laclau/Mouffe haben eine Reihe von Konzepten für die Analyse der nsB entwickelt, sie haben aber gleichzeitig durch die Zweideutigkeit der »Hege- monie« — die ein politisches Verhältnis darstellt, wobei nur am Rande angedeutet wird, daß wir sie als Logik der Konstitution der gesellschaftlichen Identitäten (cf. Laclau 1986, 23) verstehen könnten — die Konzeptualisierung ihrer spezifischen Gesellschaftlichkeit erschwert. Sie begreifen diese Bewegungen als »Ausdehnung der demokratischen Revolution auf eine ganze Reihe von

gesellschaftlichen Verhältnissen«. Was bedeutet dies für unsere Problematisierung?

5. Diese »Ausdehnung des Feldes der Demokratie auf alle Gebiete des gesellschaftlichen Lebens«, die konzeptuell eine »Artikulation zwischen allen demokratischen Kämpfen« (Mouffe 1986, 13–14) einschließt, wird vom Begriff der radikalen Demokratie zusammengefaßt. Auf der politischen Ebene soll dieses Projekt eine »Antwort der Linken« auf die Offensive der Neokonservativen und der neuen Rechten vorstellen. Auf der Ebene der diskursiven Praxen soll damit der Versuch einer Disjunktion des liberalen und des demokratischen Diskurses abgewehrt werden, und zwar durch eine verstärkte Verbindung zwischen ihnen.

Ich meine, daß dieses Projekt in der sozialistischen Hälfte Europas nicht ohne Bedenken angenommen werden kann. Um sogleich ein mögliches Mißverständnis zu vermeiden: nicht etwa darum, weil hier die Akteure der nsB gegen die Demokratie eingestellt wären. Im Gegenteil, meiner Meinung nach ist es gerade hier zu einer Reinvention der Demokratie (innerhalb der »europäischen Linken«) in den 70-er Jahren gekommen, d. h. nach dem Zusammenbruch des Reformkommunismus und dem Ausgang des marxistischen Revisionismus. Das erste Bedenken wäre also mehr formeller Natur: die Radikalität ist ein Prädikat, das ein bestimmtes inhaltliches Verständnis der Demokratie ausdrückt. Gerade das »inhaltliche« Verständnis der Demokratie hat aber systematisch und brutal die große Mehrheit der demokratischen Institutionen, Mechanismen und Prozesse der Interessenvertretung und der Entscheidungsbildung eliminiert. Die »bloß formale«, »bürgerliche Demokratie« wurde »überwunden«, die »inhaltliche«, »klassenbestimmte« — sozialistische« — kam zur Macht. Heute festigt sich die Erkenntnis, daß eine »inhaltliche Demokratie« ein *contradictio in adjecto* (Žižek 1987, 217) ist, daß die Demokratie entweder formal oder gar keine Demokratie ist.

Das zweite Bedenken hängt mit dem ersten zusammen, insofern nämlich »jedes Projekt der radikalen Demokratie notwendig (...) die sozialistische Dimension einbezieht«, die als »Aufhebung der kapitalistischen Produktionsverhältnisse« bzw. als »Vergesellschaftlichung der Produktionsmittel« verstanden wird (Laclau/Mouffe 1985, 192, 178). Innerhalb des von Laclau/Mouffe ausgearbeiteten theoretischen Feldes stellt diese Einstellung ein Relikt der marxistischen Geschichtsphilosophie und ihres Essentialismus dar. Hierzulande ist, erstens, der Kapitalismus ein Begriff der politischen Sprache, der nur noch von einem alten Kommunisten ernst genommen wird; die antikapitalistische Vergesellschaftung des Eigentums hat sich sowohl in der Theorie wie in der Praxis vollkommen blamiert. Ein ernst zu nehmendes Demokratieprojekt müßte die Frage des Eigentums (an den Produktionsmitteln) offen lassen. Und zweitens, die demokratische Invention unter dem Sozialismus bestand in einer Trennung der Demokratie von Sozialismus — dadurch wurde die Artikulation zwischen ihnen erst möglich (wäs für eine, das ist natürlich eine Frage des Kampfs um die Hegemonie).

Auch die Zuordnung der Idee von der »Trennung des politischen Systems von der Gesellschaft« oder des Begriffs der »negativen Freiheit zur »antidemokratischen Offensive« (ibid., 171 sq.; Mouffe 1986, 12 sq.) ist etwas, was noch einmal durchdacht werden sollte: ohne die Trennung des politischen Systems von der Gesellschaft — das heißt, ohne Verselbständigung der Gesellschaft

von der politischen Diktatur — kann es keine reale Kämpfe für die Demokratie geben; die negative Freiheit kann aber auch im Rahmen einer Tradition gedacht werden, die diesen Begriff nicht von der politischen Freiheit abtrennt (cf. z. B. Neumann 1957). Diese Ideen können zwar für konservativ erklärt werden. Der Konservatismus steht aber nicht unbedingt im Widerspruch zur Demokratie, so wie er auch keine konzeptuelle Opposition zur Linken darstellt. Gehen wir noch weiter: die radikale Demokratie als »Alternative für eine neue Linke« (Laclau/Mouffe 1985, 176) vorzustellen ist unter dem Sozialismus belanglos. Einen die Einteilung auf links und rechts ermöglichenden politischen Raum gibt es hier nicht; die Rede von einer Linken oder einer Rechten ist entweder reiner Irrsinn oder reine Herrschaftsrede.

Am Ende möchten wir noch zwei konzeptuelle Fragen umreißen.

6. Wenn wir die »demokratische Revolution« historisch, als eine von der französischen Revolution eingeführte Invention, oder wenn wir sie wortwörtlich, als Revolution verstehen, kommen wir zur Frage zurück, die wir schon am Anfang in den Mittelpunkt gestellt haben — zur Frage des Politischen bzw. des Verhältnisses zwischen dem Politischen und dem Gesellschaftlichen.

Auch die Ausdehnung der demokratischen Revolution auf mehrere Gebiete des gesellschaftlichen Lebens stellt eine Politisierung des Gesellschaftlichen dar. Die Politisierung darf aber nicht mit der Demokratisierung gleichgesetzt werden. Das Verhältnis zwischen beiden müsste für verschiedene Artikulationen offen bleiben. In den sog. Gesellschaften des sowjetischen Typs ist zum Beispiel die Demokratisierung mit einem langen und allmählichen Depolitierungsprozess der gesellschaftlichen Verhältnisse verbunden (cf. z. B. Fehér *et al.*, 1986). Ist aber die Verbindung zwischen der Politisierung und der Demokratisierung kontingent, dann müssen auch die unpolitischen (oder antipolitischen) Formen der demokratischen Kämpfe konzeptualisiert werden, die prinzipiell nicht als verkümmerte, unterentwickelte oder unentwickelte politische Kämpfe aufzufassen sind. Wir werden sie als spezifisch gesellschaftliche Kämpfe bezeichnen.

In diesem Text können wir nicht näher den von Laclau/Mouffe verwendeten Begriff des Politischen analysieren. Wir zielen nicht auf eine Kritik ihres Werkes *Hegemony and Socialist Strategy* ab, wir möchten vielmehr durch ihre Arbeit hindurch eine spezifische Problematik entfalten. Nicht ohne Grund postulieren wir fortwährend, daß eine Unterscheidung zwischen dem Begriff des Politischen und des Gesellschaftlichen notwendig ist. Wir glauben, daß eine ungenügende Differenzierung zwischen diesen beiden Begriffe bzw. ihre Entdifferenzierung zu einer konzeptuellen Diktatur des Politischen über das Gesellschaftliche führt. Wenn aber das Gesellschaftliche durch das Politische spricht, verstummt es. Die spezifische Logik der Gesellschaftlichen ist unterdrückt — eine Logik, die wir heute gerade wegen dieser Unterdrückung, wegen der Diktatur des Politischen vor allem als Autonomie des Gesellschaftlichen identifizieren und affirmieren können. Seit dem jungen Marx kann die Gesellschaft überhaupt nicht mehr gedacht werden: die bürgerliche Gesellschaft ist für Marx ein ökonomistisches »System der Bedürfnisse«, von dem die Mechanismen der gesellschaftlichen Regulierung und Integrierung abstrahiert sind. Marx hat die Gesellschaft begrifflich desorganisiert, eine solche »schon desorganisierte bürgerliche Gesellschaft« (Riedel 1975, 270) ruft aber natürlich unmittelbar nach einer politischen Integration und Regulierung.

Die Selbstverständlichkeit der Vorstellung, daß die Gesellschaft zu verändern sei, ist mit der Dekonzepualisierung der Gesellschaft verbunden, mit der begrifflichen Diktatur des Politischen über das Gesellschaftliche. Von diesem Gesichtspunkt aus können wir auf die Titelfrage folgendermaßen antworten: die Gesellschaft braucht nicht verändert zu werden, weil sie sich selbst »verändern« (bewegen, formieren, transformieren usw.) kann.

(Die Vorstellung, daß die Überwindung des jakobinischen Imaginären des Marxismus eine Pluralisierung der Brüche und Diversifizierung der »politischen Räume« verlangt, ist der Gefahr ausgesetzt, zu übersehen, daß dieser »Pluralisierung« und »Diversifizierung« eine Pluralisierung und Diversifizierung des Politischen und des Gesellschaftlichen vorausgesetzt werden müsste. Der einheitliche politische Raum ist eine Vorstellung, die der Marxismus zwar wirklich vom Jakobinismus geerbt haben kann, bedeutender scheint mir aber, daß er das Resultat von verschiedenen Praxen ist, mit denen die marxistische Bewegung die reale Pluralität und die angetroffene oder in sie eindringende Unterschiede — Geschlechts-, Rassen-, Nationalitäts-, Generationsunterschiede, Unterschiede in der Qualifikation, in der Weltanschauung, »Störungen«, die von den Arbeitslosen, den Unbeschäftigten, der Intelligenz, den Bauern, der Mittelklasse, dem Lumpenproletariat bewirkt wurden — erstickt und ausgemerzt hat. Diese Erstickung und Ausmerzung konnte diskursiv gerade durch die Desartikulierung des Gesellschaftlichen begründet werden. Die Konstellation: eine soziale Frage (Pankoke 1970, 54), eine Bewegung (»die große Bewegung«, MEW 38, 458, der du entweder angehörst oder »tot« bist), eine Ideologie, ein geliebter Führer . . ., diese diskursive Kette konnte durch die Unterdrückung des Gesellschaftlichen im Sozialismus erzeugt werden. Ergo . . .)

7. Die demokratische Revolution führt die Logik der Äquivalenz als »Hauptmittel für die Produktion des Gesellschaftlichen« (Laclau/Mouffe 1985, 155) ein. Diese Logik »subvertiert die differentielle und objektive Natur des Anderen und konstituiert somit den Anderen als etwas mir Gegensätzliches« (Laclau 1986, 26; cf. Laclau/Mouffe 1985, 127 sq.). Lassen wir zunächst die Bestimmung beiseite, daß die Äquivalenzlogik die Logik des politischen Raumes ist. Wir möchten der komplexen Argumentation, die diese Äquivalenzlogik einführt, bloß einige naive Frage stellen. Der Äquivalenzlogik sind der Gegensatz und die Negativität immanent. Auf der Ebene der soziologischen Betrachtung können wir — in den nsB — gesellschaftliche Aktivitäten finden, die für ihre Aktion keinen Gegner verlangen. Aktivitäten, die nicht negatorisch sind. Der Gegner (auf den Begriff gebracht: der Feind) und die Negation sind nicht nur Begriffsbestimmungen der Politik, sie implizieren auch Veränderung. Wenn wir uns also gesellschaftliche Aktivitäten ohne Äquivalenzlogik, ohne Logik des Gegners und ohne Negation vorstellen können, haben wir es auch mit gesellschaftlichen Aktivitäten zu tun, die nicht auf eine Veränderung abzielen. (Die gesellschaftliche Aktivität ist keinesfalls notwendig eine Veränderung, die Nichtveränderung ist nicht notwendigerweise Unaktivität oder Aktivität, die bloß den *status quo* reproduziert.) Die nicht-verändernden gesellschaftlichen Aktivitäten stellen insofern »das Verschwinden des Politischen«, dieses wiederum eine andere Form der »Implosion des Gesellschaftlichen« dar: d. h. ein Fehlen jener »Artikulationen, die gemeinsame Bedeutungen verschiedener gesellschaftlichen Subjekte herausbilden können« (Laclau/Mouffe 1985, 188). Diese Problematik hat einen interessanten Wider-

spruch erzeugt: Laclau/Mouffe behaupten einerseits, daß die sich in den entwickelten Industriegesellschaften vervielfältigenden demokratischen Kämpfe »wegen ihrer Vielfalt kein ‚Volk‘ konstituieren, das heißt, sie treten miteinander in kein Äquivalenzverhältnis und teilen den politischen Raum nicht in zwei politische Felder ein«. Wenn dem so ist, dann bildet der demokratische Antagonismus mit den anderen Elementen ein »System der positiven Verhältnisse« und »vermindert den mit dem Antagonismus verbindenen negativen Sprengsatz« (ibid., 132). Gleichzeitig reden sie aber auch davon, daß die demokratische Logik eine expansive Äquivalenzlogik sei, und daß sie als solche die Positivität des Gesellschaftlichen ausschließt. Deshalb soll sie — um eine hegemonistische Politik zu ermöglichen — mit dem Projekt »einer positiven Organisation des Gesellschaftlichen« ergänzt werden (ibid., 189). Die konzeptuelle Zentralrolle der Äquivalenzlogik hat das Konzept der positiven Kämpfe verdrängt, dieses Konzept ist aber nicht unnötig geworden: die Projektion der aktiven Positivität des Gesellschaftlichen dringt in die dominante Argumentation ein und bewirkt »ernste Schwierigkeiten«. Im Sinne des »egalitären Imaginären« sollten die positiven Aktivitäten positiv konzeptualisiert werden. Die Soziologie hat die mögliche Richtung einer solchen Konzeptualisierung angedeutet — und zwar mit dem Begriff der Produktion der Gesellschaft/des Gesellschaftlichen. »Die Implosion des Gesellschaftlichen« verwandelte sich in diesem Fall aus der katastrophischen Abwesenheit der gesellschaftlichen Artikulation in einen Ausgangspunkt, aus dem heraus sich erst verschiedene Projekte für eine Produktion des Gesellschaftlichen mitsamt ihren möglichen »gemeinsamen Bedeutungen« artikulieren ließen. Und darin besteht die dritte Antwort auf die anfangs gestellte Frage, weshalb es nicht notwendigerweise darum geht, die Gesellschaft zu verändern: weil sie produziert werden kann.

## LITERATUR

- Brunner, O., Conze, W., Koselleck, R. (Hg.), 1975: Geschichtlichen Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, Bd. 2, Stuttgart.
- Fehér, F., Heller, A., Márkus, Gy., 1986: Diktatura nad potrebama [Diktatur über die Bedürfnisse], Beograd.
- Geras, N., 1987: Post-Marxism?, in: New Left Review, Nr. 163.
- Griewank, K., 1969: Der neuzeitliche Revolutionsbegriff. Entstehung und Entwicklung, Frankfurt/M.
- Havel, V., et al., 1985: The Power of the Powerless. Citizens against the State in central-eastern Europe, Keane, J. (ed.), London.
- Herre, G., 1973: Verelendung und Proletariat bei Karl Marx, Düsseldorf.
- Konrád, Gy., 1985: Antipolitik. Mitteleuropäische Meditationen, Frankfurt/M.
- Laclau, E., 1986: Diskurzivne artikulacije in antagonizem [Diskursive Artikulationen und Antagonismus], in: Vestnik IMŠ, 7. Jg., Nr. 1—2.
- Laclau, E., Mouffe, Ch., 1985: Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics, London.
- Lees, A., 1974: Revolution and Reflection. Intellectual Change in Germany during the 1850's, the Hague.
- Marx, K., Engels, F., 1957 sq.: Werke, Berlin (DDR).
- Mastnak, T., 1986: Delavsko gibanje in nova družbena gibanja [Arbeiterbewegung und neue soziale Bewegungen], in: Nova revija, 5. Jg., Nr. 46—47.
- Melucci, A., 1985: The Symbolic Challenge of Contemporary Movements, in: Social Research, Vol. 52, Nr. 4.

Mouffe, Ch., 1986: Liberalizem, pravice in radikalna demokracija [Liberalismus, Rechte und radikale Demokratie], in: Vestnik IMS, 7. Jg., Nr. 1—2.

Neumann, F., The Democratic and the Authoritarian State. Essays in Political and Legal Theory, Marcuse, H. (ed.), Glencoe, Ill.

Pankoke, E., 1970: Soziale Bewegung — Soziale Frage — Soziale Politik. Grundfragen der deutschen »Socialwissenschaft« in 19. Jahrhundert. Stuttgart.

Simečka, M., 1985: Another Civilisation. An Other Civilisation?, in: East European Reporter, Vol. 1, Nr. 2.

Riedel, M., 1975: Hegels Begriff der bürgerlichen Gesellschaft und das Problem seines geschichtlichen Ursprungs, in: Riedel, M. (Hg.), Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie, Bd. 2, Frankfurt/M.

Riehl, W. H., 1976, Die bürgerliche Gesellschaft, Steinbach, P. (Hg.), Frankfurt/M, Berlin, Wien.

Zižek, S., 1987: Jezik, ideologija, Slovenci, [Sprache, Ideologie, Slowenen] Ljubljana.