

# Hegemonie, Macht und Rechtspopulismus

## Ein Gespräch mit Ernesto Laclau und Chantal Mouffe

**Angus:** Mein Name ist Ian Angus, und ich bin von der *Simon Fraser Universität* und dem *Institute of the Humanities* an der *Simon Fraser Universität*. Ich bin sehr erfreut, Ihnen mitteilen zu können, daß wir heute die Gelegenheit haben, mit Ernesto Laclau und Chantal Mouffe zu sprechen, deren Werk über zeitgenössische soziale und politische Theorie nicht nur in der englischsprachigen, sondern in der ganzen Welt wohlbekannt ist. Chantal Mouffes frühes Werk behandelte Gramsci, und das frühe Werk von Ernesto Laclau befaßte sich mit Populismus, Unterentwicklung und der Theorie des Staates. Von Anfang bis Mitte der 80er Jahre verfaßten sie zusammen ein Buch mit dem Titel *Hegemony and Socialist Strategy*<sup>1</sup>, das in viele Sprachen übersetzt wurde und für die Theorie der Neuen Sozialen Bewegungen und für ihre Wirkung auf zeitgenössische Gesellschaften einflußreich gewesen ist. Nun möchte ich Chantal Mouffe und Ernesto Laclau vorstellen und, um in das Gespräch einzusteigen, fragen, was ihre prägenden politischen Erfahrungen waren und wie sie eigentlich dazu kamen, mit dem Denken über soziale und politische Theorie zu beginnen. Chantal.

**Mouffe:** Meine prägenden politischen Erfahrungen machte ich als Studentin in den 60er Jahren, und es war vor allem die Zeit des imperialistischen Kampfes. Ich studierte sowohl an der Universität von Leuven als auch in Paris; in Paris war es die Zeit des Algerienkrieges. Es war die Zeit der kubanischen Revolution; es war die Zeit des imperialistischen Kampfes. Dies alles war wirklich wichtig für mich, und ich war darin sehr involviert. Und eigentlich war das der Grund, warum ich Ende der 60er nach Kolumbien ging, weil wir, meine ganze Generation, in die sogenannte Dritte Welt auszogen - einige Leute gingen nach Algerien, andere nach Afrika, und ich ging nach Lateinamerika. Ich sollte hinzufügen, daß mich in intellektueller Hinsicht zu dieser Zeit hauptsächlich mein Studium bei Althusser beeinflußt hat und daß es offensichtlich zu diesem Zeitpunkt eine sehr wichtige Verknüpfung zwischen meiner politischen Bindung und meinen intellektuellen Interessen gab.

**Angus:** War zu dieser Zeit der Feminismus für dich wichtig? Ich weiß, daß du später ziemlich ausführlich über feministische Theorie geschrieben hast.

**Mouffe:** Zu dieser Zeit existierte der Feminismus nicht wirklich, weil, wie du weißt, der Feminismus etwas war, das aus der Studentenbewegung am Ende der 60er hervorging. Aber Anfang der 60er gab es eigentlich keine feministische Bewegung. Natürlich wußte ich, daß es eine sehr einflußreiche feministische Bewegung zu Beginn des Jahrhunderts gegeben hatte. Aber ich wurde erst später eine Feministin. Ich ging zuerst durch den Sozialismus und Marxismus, und es war Anfang der 70er, als ich anfang, den Feminismus kennenzulernen, weil das der Moment war, an dem er begann, wirklich organisiert zu werden.

**Angus:** Ernesto, was waren deine ersten politischen Erfahrungen?

**Laclau:** Meine ersten politischen Erfahrungen sammelte ich in Argentinien. Ich kam erst 1969 nach Europa. So fand meine erste Annäherung an den Marxismus und den Sozialismus sowohl in den Studentenbewegungen als auch in den politischen Kämpfen der 60er Jahre in Argentinien statt. Zu diesem Zeitpunkt, es waren die Jahre unmittelbar nach der kubanischen Revolution, gab es eine Radikalisierung der Studentenbewegung in ganz Lateinamerika, und ich war sehr aktiv in ihr. Ich war Studentenvertreter im Senat der Universität von Buenos Aires und Präsident des Zentrums der philosophischen Studentenvereinigung. Und später beteiligte ich mich an verschiedenen linksgerichteten Bewegungen in Argentinien. Vor allem war ich Mitglied der Führung der Sozialistischen Partei der Nationalen Linken, die in den 60ern in Argentinien sehr aktiv war. Was die intellektuellen Einflüsse betrifft, muß ich hinzufügen, daß ich niemals ein dogmatischer Marxist war. Auch in diesen frühen Tagen versuchte ich immer, den Marxismus mit irgendetwas anderem zu kombinieren. Und an bestimmten Punkten erlangten Gramsci und Althusser einen bedeutenden Einfluß auf mich, die, jeder auf eine andere Weise, versuchten, den Marxismus in Begriffen, die sich eher den zentralen Problemen der zeitgenössischen Politik annäherten, neu zu formulieren.

**Angus:** Eines der Themen deiner frühen Arbeiten, das ziemlich einflußreich gewesen ist - hauptsächlich in Lateinamerika, aber auch darüber hinaus -, ist vielleicht deine

Analyse des Populismus. Auf welche Weise enthält dies eine Revision der marxistischen Theorie jener Zeit?

**Laclau:** Laß mich zunächst sagen, daß mein Interesse am Populismus aus der Erfahrung der perónistischen Bewegung in Argentinien hervorging. Die 60er Jahre waren in Argentinien eine Epoche der raschen Radikalisierung und der Auflösung der Staatsapparate, die von einer Oligarchie beherrscht wurden, die seit 1955 das Land regiert hatte. In diesem Kontext war es nun vollkommen verständlich, daß, als sich immer mehr Forderungen des Volkes um bestimmte politische Pole zentrierten, dann dieser Prozeß der Massenmobilisierung und ideologischen Massenformierung nicht einfach in Klassenbegriffen vorgestellt werden konnte. Deshalb wurde für mich die Frage nach dem, was wir die demokratische oder nationale Anrufung des Volkes nennen, zentral. Was nun das betrifft, wonach du mich gefragt hast, nämlich, in welcher Weise dieses einige Kategorien des Marxismus in Frage stellte, würde ich behaupten, daß es dies in dem Sinne tat, daß die Identitäten des Volkes niemals als um einen Klassenkern herum organisiert begriffen wurden, sondern im Gegenteil als in hohem Maße offen. Sie können sich in unterschiedliche Richtungen bewegen, und sie können Bewegungen einen Ort einräumen, deren ideologische Eigenschaften nicht von Anfang an bestimmt waren. In diesem Sinne stellte es einige von den Zielen des klassischen Marxismus in Frage.

### I. Von Althusser zu Gramsci

**Angus:** Ihr habt eben beide den Einfluß von Louis Althusser, dem französischen strukturalistischen Marxisten, und Antonio Gramsci, dem Begründer des Denkens über Hegemonie in den zeitgenössischen Gesellschaften als Umgestaltung des *common sense*, erwähnt. Dies sind wirklich sehr unterschiedliche Einflüsse, zumindest scheint es mir, daß sie sehr unterschiedliche Strömungen innerhalb der marxistischen Theorie darstellen. Und sie scheinen eine äußerst unterschiedliche Haltung gegenüber der liberalen Demokratie zu implizieren. Würdet ihr mir zustimmen, daß eine Althusserianische Position dazu tendiert, die liberale Demokratie in einem nicht allzu positiven Licht zu betrachten, während vielleicht eine Gramscianische Richtung den

Marxismus oder den Sozialismus eher in Fortführung oder als eine Ausdehnung der liberalen Demokratie ansieht? Wie geht ihr mit diesen beiden Einflüssen um?

**Mouffe:** Ich muß sagen, daß die Einflüsse, für mich zumindest, nicht gleichzeitig auftraten. Ich wurde eine Gramscianerin, als ich aufhörte, eine Althusserianerin zu sein. Und Gramsci war für mich eigentlich eine Möglichkeit, einen anderen Ansatz zu finden, weil ich mit der Althusserianischen Art und Weise des Dogmatismus sehr unzufrieden wurde, der - ich spreche hier von Leuten, die zu dieser Zeit durch Althusser beeinflusst worden sind - praktiziert wurde. Und ich muß zugeben, daß der stärkste Einfluß stattfand, als ich in Kolumbien war. Dort begann ich zu realisieren, daß all diese Kategorien, die ich von Althusser gelernt hatte, tatsächlich nicht ganz zu der kolumbianischen Situation paßten. Und dort begann ich, nach etwas anderem Ausschau zu halten. Hier stieß ich wieder auf Gramsci, denn ich war ihm schon vorher begegnet, aber zu einem Zeitpunkt, wo ich noch nicht bereit war, ihn zu akzeptieren, weil ich noch zu sehr eine Althusserianerin war. Deshalb stellt er etwas dar, und da stimme ich mit dir überein, das mich sehr stark meine Ansicht hinsichtlich der liberalen Demokratie ändern ließ. Und in dem Kontext der neuen Lage, auf die wir in den 70ern trafen, war das auch entscheidend. Da du vorhin nach dem Feminismus gefragt hast, sage ich, daß der Feminismus etwas ist, auf das ich stieß, als ich zu Beginn der 70er aus Kolumbien nach Europa zurückkehrte, und dann bemerkte ich, daß sich das Klima sehr stark verändert hatte und daß es diese ganzen einflußreichen Neuen Sozialen Bewegungen gab. Und aufgrund dieser Bewegungen interessierte ich mich weiterhin für Gramsci, und ich war in der Lage, damit zu beginnen, sie zu verstehen und sie auf eine andere Art zu betrachten. Und das war, als wir begannen, besser gesagt, als ich zu dieser Zeit begann, über die Konzeption der Hegemonie bei Gramsci zu arbeiten. Und meine erste Arbeit, die du erwähntest<sup>2</sup>, versuchte zu zeigen, daß wir bei Gramsci eine Form des Marxismus finden, die nicht-reduktionistisch ist und die uns theoretische Werkzeuge bereitstellt, um genauestens die Neuheit dieser Bewegungen zu verstehen, die sich in den 70ern zu entwickeln begannen. Aber ich glaube, daß ich bereits zu diesem Zeitpunkt mit dem Althusserianischen Modell sehr unzufrieden war.

**Angus:** Ernesto, du erwähntest vorhin, daß du sehr früh mit der Klassenfixiertheit innerhalb der marxistischen Theorie sehr unzufrieden warst. Hängt für dich diese Unzufriedenheit mit der Aneignung von Gramsci in deiner eigenen Arbeit und

insbesondere der Kategorie des *common sense* bei Gramsci zusammen? Es gibt einen Versuch bei Gramsci, die gewöhnlichen Einsichten der Menschen in einem alltäglichen Sinne nicht als unwichtig abzutun.

**Laclau:** Ja, auf jeden Fall mit Gramsci. Und laß mich in diesem Zusammenhang auch etwas über Althusser sagen. Weil ich eigentlich glaube, daß es zwei Seiten bei Althusser gibt, die am Werk sind. Einerseits gibt es den Begriff der Überdeterminierung, der in seinem Buch *Für Marx*<sup>3</sup> sehr zentral ist und der es einem tatsächlich in einem gewissen Maße erlaubt, mit dem klassischen Reduktionismus zu brechen, weil der Klassenwiderspruch einen fundamentalen Widerspruch darstellt, der niemals eintritt. Diese Vorstellung eines überdeterminierten Widerspruchs erlaubt es uns deshalb, damit zu beginnen, sehr weit in eine nicht-reduktionistische Richtung voranzuschreiten. Aber später, beginnend mit *Das Kapital lesen*<sup>4</sup>, schließt Althusser sein System in einen viel zu starken strukturalistischen Rahmen ein, und ich denke, daß einige der Grundannahmen seiner anfänglichen Arbeit verloren gingen. Aber genau das fanden wir bei Gramsci, weil wir durch die Kategorie der Hegemonie - nicht nur der des *common sense* - erkennen konnten, daß der Prozeß des politischen Wiedervereinsens als Prozeß des Verbindens einer Vielzahl von Elementen ohne direkte Klassenbedeutung um einen bestimmten Kern herum begriffen wurde, der bei Gramsci noch ein Klassenkern bleibt, was aber nicht notwendigerweise so sein sollte. Die „Teguro Position“ wird von ihm als ein Typ des antagonistischen Kampfes begriffen, bei dem verschiedene Kräfte versuchen, in ihrem Projekt eine Reihe von sozialen Elementen zu artikulieren, deren Klassenzugehörigkeit nicht von Anfang an festgelegt ist. Einerseits bedeutet dies eine Privilegierung des politischen Moments über den Moment des strukturellen Determinismus, die hilft, vom Reduktionismus des klassischen Marxismus wegzukommen, und die andererseits erlaubt, zu einer Theorie des *common sense* als etwas zu gelangen, das fortwährend durch das Wirken dieser Kräfte gestaltet und neugestaltet wird, deren Klassenzugehörigkeit nicht von Anfang an festgelegt ist.

## II. Identität und politischer Raum: *Hegemony and Socialist Strategy*

**Angus:** Es gab also eine Betonung des politischen Moments, das begann, mit dem Einfluß von Gramsci zusammenzufallen. Und in den frühen 80er Jahren, nehme ich an,

habt ihr begonnen, *Hegemony and Socialist Strategy* zu schreiben, das, wie ich glaube, 1985 zum ersten Mal erschienen ist. Wie würdet ihr vom Standpunkt, den ihr heute einnehmt, auf dieses Projekt zurückblicken: was wolltet ihr erreichen, und was denkt ihr, habt ihr mit ihm erreicht?

**Mouffe:** Es war zu einem Zeitpunkt - ich weiß nicht, ob du dich daran erinnerst - als sehr viel von der Krise des Marxismus die Rede war. In Wirklichkeit wurde darüber schon seit Beginn des Jahrhunderts viel gesprochen, aber es war gerade wegen der Entwicklung der Neuen Sozialen Bewegungen ein besonders wichtiger Zeitpunkt, es existierte ein Gefühl auf der Linken, daß es ein Problem mit der marxistischen Theorie gab. Die marxistische Theorie erlaubte uns nicht, diese Bewegungen zu verstehen. Es war auch politisch ein Zeitpunkt, als die Kritik des sowjetischen Modells und dessen, was Totalitarismus genannt wurde, aufzutauchen begann. Deshalb gab es, würde ich sagen, ein sehr spezielles Klima, in dem die Menschen fühlten, daß es eine Notwendigkeit gab, das Projekt der Linken zu reformulieren; und daß es nicht nur der Marxismus, sondern das Projekt der Linken war, das sich in der Krise befand. Es geschah genau in diesem Kontext, daß wir begannen, über dieses neue Projekt der Linken nachzudenken, und wie es reformuliert werden könnte. Wir können vom Marxismus nehmen, was noch gültig ist, und tatsächlich fühlten wir sehr stark, daß eine Gramscianische Version des Marxismus gerettet werden mußte, zumal es eine Tendenz gab, den ganzen Marxismus aufgrund dieser Unzufriedenheit zu verwerfen. Deshalb wollten wir nehmen, was bei Gramsci wichtig war, und sehen, wie wir auf dieser Grundlage das linke Projekt reformulieren könnten. Ich glaube, daß dies zwei Seiten hatte. Es gab sicher einen theoretischen Aspekt, der die Kritik des Ökonomismus, die Kritik des Essentialismus betraf, weil wir fühlten, daß es offensichtlich das Haupthindernis im Marxismus war, daß er eine ökonomistische oder eine in erster Linie ökonomistische Sicht darstellte. Und de facto lag die Bedeutung von Gramsci für uns darin, daß er uns erlaubte, einen nicht-ökonomistischen Marxismus auszuarbeiten. Und de facto hatte viel von meiner ersten Arbeit über Gramsci mit diesen Dingen zu tun. Und da gab es auch den anderen, eher politischen Aspekt, der darin bestand, ein linkes Projekt anzubieten, nicht nur die Theorie, sondern das linke Projekt zu reformulieren, das erlauben würde, den Kampf der Arbeiterklasse mit dem Kampf der Neuen Sozialen Bewegungen zu artikulieren, miteinander zu verknüpfen. Und dies ist natürlich der Teil des Buches, der sich mit radikaler und pluraler Demokratie beschäftigt, da es zwei

Aspekte in dem Buch gibt, das sowohl eine Reformulierung hinsichtlich der Theorie als auch eine hinsichtlich des politischen Projekts darstellt.

**Angus:** Die Verlagerung von einer eher klassischen marxistischen Theorie zu, sagen wir, einem Gramscianischen Einfluß erlaubte euch, eine Theorie der Neuen Sozialen Bewegungen zu entwickeln, die sowohl in Kontinuität mit dem Marxismus stand, als auch eine Kritik des Marxismus zur Folge hatte. Eines der Elemente, das in dieser Kritik zu einer zentralen Vorstellung geworden ist, ist das Konzept der Identität. Könntet ihr mir die Bedeutung erklären, die das Konzept der Identität in der Theorie von *Hegemony and Socialist Strategy* hatte?

**Laclau:** Ja. Was die Frage der Neuen Sozialen Bewegungen anbelangt, würde ich bezweifeln, daß wir einfach von einer Klassenanalyse zu den Neuen Sozialen Bewegungen übergegangen sind. Weil das nur bedeutet hätte, den privilegierten Akteur der Geschichte, der ursprünglich in Klassenbegriffen vorgestellt wurde, von der einen zu einer anderen Gruppe zu verschieben. Was wir also taten, und dies ist zentral für deinen, die Identität betreffenden Punkt, ist, den Begriff eines identifizierbaren Agenten in Frage zu stellen. Das heißt, was wir erkannten, ist, daß das Subjekt durch eine Vielfalt der Subjektpositionen konstruiert wird, daß eine wesentliche Uneinheitlichkeit zwischen diesen Positionen existiert und daß es fortwährende Praktiken der Reartikulation gibt. Demzufolge stellten die sozialen Bewegungen lediglich ein Symptom dar: das Symptom einer Auflösung der Position, von der aus Politik ihren Anfang nahm, und einen Übergang zu einer Situation, in der eine Vielfalt von Themen um verhältnismäßig homogene soziale Agenten organisiert wurde, bis zu einem Moment, in dem es eine Art Zerstreuung von Identitäten gab und der Prozeß der politischen Artikulation immer entscheidender wurde. Die sozialen Bewegungen, von denen die Menschen in den 80er Jahren so viel sprachen, sind zum Beispiel in den 90ern vergleichsweise weniger wichtig. Aber dies verändert nicht die Gültigkeit unseres Ansatzes, weil unser Ansatz nicht die Absicht hatte, einen neuen privilegierten Akteur des historischen Wandels ausfindig zu machen. Er handelte davon, wie sich Politik denken läßt, wenn du mit fragmentierten sozialen Identitäten beginnst; daran wird nun die Frage nach Identität geknüpft. Politische Identitäten sind für uns niemals unmittelbar gegeben. Politische Identitäten werden immer auf der Grundlage von komplexen diskursiven Praktiken konstruiert. Das ist ein Grund, warum die

psychoanalytische Kategorie der Identifikation zentral für uns ist. Laß uns annehmen, daß du etwas hast wie dasjenige, was es vor einigen Jahren in den Vereinigten Staaten gab, nämlich die Regenbogenkoalition von Jesse Jackson; da siehst du einen Versuch, eine Streuung von sozialen Positionen, eine *Issue*-Politik, um eine Art von vereinheitlichter historisch-politischer Intervention zu bündeln. Es funktionierte nicht. Aber es gibt ein Bild von dem ab, was wir berücksichtigen müssen. Den Punkt zusammenfassend, denke ich, daß das, mit dem wir uns befassen, ein Rückzug von dem Agenten als einer homogenen Identität ist, um den Agenten als ein Resultat einer pragmatischen Artikulation einer Vielzahl von *Issue*-Politiken und einer politischen Intervention zu begreifen; und als ein Ergebnis aus dem Gesagten wird eine politische Identifikation benötigt, die tiefgreifend den Begriff des Agenten und der Identität verändert.

**Angus:** Während also Identität vielleicht am Anfang als eine Art Lösung erscheint, stellt sie in Wirklichkeit einen Namen für eine ganze Reihe von Problemen dar.

**Laclau:** Ich denke schon. Kein einfacher Begriff von Identität kann heutzutage in irgendeiner mehr oder weniger anspruchsvollen Analyse von zeitgenössischer Politik akzeptiert werden.

**Angus:** *Hegemony and Socialist Strategy* versuchte also, die gegebenen politischen Kategorien des Marxismus auf der einen Seite, aber auch die des liberal-demokratischen Denkens zu dekonstruieren und eine Reinterpretation dieser Kategorien auf eine Art und Weise zuzulassen, die euch erlaubte, die zeitgenössische Politik besser zu begreifen und auch die verschiedenen Arten von Interventionen, die sich während der 80er und auch während der 90er Jahre hindurch zu ereignen scheinen, zu verstehen. Ich stelle fest, daß eine Richtung, in der diese Rekonzeptualisierung stattfindet, ist, daß ihr dazu tendiert, von dem zu sprechen, was ihr den „politischen Raum“ nennt. Und das verwundert mich, denn es scheint mir, daß die traditionelle politische Kategorie die der öffentlichen Sphäre wäre - oder etwas Ähnliches wie „die Öffentlichkeit“. Seht ihr euer Konzept des politischen Raumes als eine Reformulierung des traditionellen Konzepts der öffentlichen Sphäre an?



**Mouffe:** Nun, ich sollte darauf hinweisen, daß wir zu dem Zeitpunkt, als wir das zu entwickeln begannen, nicht vorrangig an die liberale Sicht gedacht haben. Wenn wir von der Notwendigkeit sprechen, den politischen Raum zu vervielfachen, denke ich, daß sie sehr stark mit dem verbunden ist, was den zentralen Ansatz in *Hegemony*... anbelangt, auf den sich Ernesto bereits bezogen hat, nämlich die Notwendigkeit, zu verstehen, daß es verschiedene Formen des Antagonismus gibt; daß man nicht einfach glauben kann, daß der Klassenantagonismus der einzige ist. Tatsächlich zeigt der ältere Kampf um die Neuen Sozialen Bewegungen herum an, daß es viele andere Formen von Herrschaft oder Formen von Unterdrückung gibt und daß diese ebenfalls in Frage gestellt werden müssen; und sie gewähren auch eine Sicht darauf, daß im Fall der Unterordnung besondere Formen von Identitäten konstruiert werden. Und eigentlich war die Art und Weise, in der wir uns dieses Projekt der radikalen und pluralen Demokratie vorstellten - nämlich den demokratischen Kampf auf alle Bereiche, in denen das Herrschaftsverhältnis existierte, auszuweiten -, der Grund, warum wir dasjenige vervielfachten, was wir den politischen Raum nennen, und warum wir denken, daß er zum Beispiel weder auf die traditionelle öffentliche Sphäre noch um die Klassenfrage herum, wie die Marxisten ihn ansahen, strikt begrenzt ist, sondern daß es tatsächlich eine Vielzahl von Orten der Macht in der Gesellschaft gibt, die in Frage gestellt werden müssen. Und ich muß hinzufügen, daß, zumindest so weit es mich betrifft, ich erst später darüber nachzudenken begann, was die Liberalen darüber sagten, und zu erkennen versuchte, was die Beziehung zwischen unserer Sicht und der der Liberalen ausmachte. Und ich begann wahrscheinlich zu dieser Zeit, diese liberale „Kunst der Trennung“ mehr zu schätzen - die Unterscheidung zwischen dem Öffentlichen und dem Privaten -, weil, wie ich vermute, der wichtigste Aspekt in dieser Hinsicht die Art und Weise darstellte, auf die zumindest in Frankreich die Kritik des Totalitarismus durch Menschen auf der Linken gezeigt hat, daß es sehr wichtig ist, diese Unterscheidung zwischen dem Öffentlichen und dem Privaten aufrechtzuerhalten, weil jeder Versuch, die Unterscheidung zu verwischen, faktisch den Weg zu einer Art von vollständiger Kontrolle der Gesellschaft durch, beispielsweise, den Staat eröffnete; und die liberale Tradition stellt uns eine Möglichkeit zur Verfügung, zumindest Grenzen zu errichten, um dies zu verhindern. Sobald ich dies ausspreche, stellt sich natürlich die Frage, was die Grenzen dieser liberalen Vorstellung sind? Ich glaube, daß die Grenzen beispielsweise durch die feministische Kritik sehr gut zum Vorschein gekommen sind. Ich glaube, daß die feministische Kritik gezeigt hat, daß die Art und Weise, wie die

Unterscheidung von öffentlich und privat durch die Liberalen hergestellt wurde, darin bestand, die *sayers of issues* in die Privatsphäre zu verbannen und genau durch diesen Schritt zu verhindern, daß viele Herrschaftsformen in Frage gestellt werden konnten. Daran kann man natürlich ermessen, inwiefern die Vorstellung einer Vielfältigkeit des politischen Raumes wichtig ist, um diese liberale Weise, in der die Unterscheidung von öffentlich und privat konstruiert wurde, zu korrigieren. Ich denke, daß wir wahrscheinlich an ihr festhalten werden müssen, im Gegensatz zu einem Feminismus, der glaubt, daß diese Unterscheidung aufgegeben werden muß, weil sie auf diese Weise konstruiert wurde, indem zum Beispiel alle Fragen, die mit der Unterordnung der Frauen zu tun haben, ins Private verbannt wurden. Das glaube ich nicht. Ich denke, daß es sich um eine sehr wichtige Unterscheidung handelt, aber daß sie neu gezogen werden muß. Sie muß in dem Sinne problematisiert werden, daß wir an eine Vielfältigkeit der öffentlichen Sphäre oder des politischen Raumes denken müssen, an eine Vielfältigkeit, die gerade zulassen wird, daß nicht alle Besonderheiten im Privaten verbleiben, und auf die die Herstellung irgendeiner Art von öffentlicher Sphäre erfolgen mag, in der ein Konsens, ein rationalerer Akteur oder ein homogenerer Akteur erzeugt wird.

### **III. Kommunitarismus, Liberalismus und radikale Demokratie**

**Angus:** So siehst du die zeitgenössische Politik als etwas an, in das eine Vielzahl von Kämpfen und eine Vielfalt von politischen Identitäten involviert sind. Auf der anderen Seite hat der traditionelle Begriff des Staatsbürgers dazu tendiert, eine eher vereinheitlichte oder vereinheitlichende Vorstellung darzustellen. Welches neue Verständnis des Konzepts des Staatsbürgers und der Staatsbürgerschaft ist demzufolge in dieser neuen Vorstellung von Politik enthalten?

**Mouffe:** Hinsichtlich des Konzepts des Staatsbürgers würde ich sagen: zwei Dinge. Zuerst die Art und Weise, in der ich darüber nachzudenken begann, nachdem wir *Hegemony and Socialist Strategy* beendet und die Vorstellung des Klassensubjekts als dem vereinheitlichenden Subjekt in Frage gestellt hatten. Nichtsdestotrotz beharrten wir darauf, daß diese Kritik der Klasse nicht bedeutete, irgendeine Art von extremer postmodern diversifizierter Position zu fordern, in der wir jede Notwendigkeit einer gemeinsamen Identität in Frage stellen würden. Und natürlich würde ich behaupten, daß

gerade das Projekt der Hegemonie, das Projekt der Artikulation, implizierte, daß es irgendeine Art eines kollektiven Subjekts, das benötigt wird, oder einer kollektiven Form von Identität, die benötigt wird, gibt. Und dann begann ich mich zu fragen, wo wir dies finden könnten. Ich bekam Interesse daran, zu überprüfen, wie der Begriff des Staatsbürgers reformuliert werden könnte, damit er die gemeinsame Identität bereitstellen könnte. Und ein Teil meiner Arbeit war tatsächlich damit befaßt. Was ich zum Beispiel versucht habe, war, die Vorstellung von dem einzubringen, was ich eine „radikaldemokratische Vorstellung“ von Staatsbürgerschaft nenne. Weil der Punkt, den ich hier, glaube ich, betonen möchte, ist, daß es viele Probleme mit dem Liberalismus gibt. Eines ist offensichtlich die Tatsache, daß es nicht ein Staatsbürger ist, der handelt, um zu partizipieren, vielmehr ist es ein Staatsbürger, der Rechte besitzt, die er gegen den Staat einsetzt. Hier fehlt also etwas Grundlegendes. Aber vom Standpunkt her gesehen, den wir hier diskutieren, ist wahrscheinlich das Hauptproblem, daß der Staatsbürger als jemand angesehen wird, bei dem von allen anderen Bestimmungen abgesehen wird, und weiterhin ist es die Art, wie wir in der Öffentlichkeit handeln, aber ohne dabei all unsere sozialen Einbindungen in Betracht zu ziehen. Und ebenfalls die Vorstellung, daß, sobald wir als „Staatsbürger“ handeln, wir alle in derselben Weise handeln sollten. Und ich denke, daß dies das Hauptproblem darstellt. Ich denke, daß wir akzeptieren sollten, daß die Kategorie der Staatsbürgerschaft eine äußerst umkämpfte ist und daß es sehr verschiedene Weisen gibt, in denen das Verhältnis begriffen wird: es gibt eine neoliberale, eine neokonservative und eine sozialdemokratische Richtung. Und ich habe vorgeschlagen, auch über die Möglichkeit einer radikaldemokratischen Staatsbürgerschaft nachzudenken, was bedeutet, daß, wenn es ein Verhältnis ist, innerhalb dessen wir versuchen, diese Vielfalt des politischen Raumes in einer gemeinsamen Identität zu artikulieren, und wenn wir als radikaldemokratische Staatsbürger handeln, wir dann automatisch am Kampf des Feminismus, am Kampf gegen Rassismus und so weiter interessiert sein werden - im Gegensatz zum bloßen Staatsbürger, den diese ganzen anderen Kämpfe nicht betreffen.

**Angus:** Durch die Vorstellung von Hegemonie versucht ihr folglich, das Politische als einen Bereich des Antagonismus, einen Bereich einer Vielzahl von Kämpfen, neu zu denken. Und dies scheint auf einer eher philosophischen Ebene eine Neuinterpretation des Verhältnisses zwischen Partikularität und Universalität zu implizieren, wobei viel von dem, was du, Ernesto, in deinen letzten Essays geschrieben hast, sich auf dieses

Problem konzentrierte. Wie kann deiner Meinung nach eine neue Vorstellung von oder eine neue Beziehung zwischen Partikularität und menschlicher Universalität mit einer Vorstellung von der Öffentlichkeit in Zusammenhang gebracht werden?

**Laclau:** Okay. Zwei Dinge. Erstens denke ich, daß der Begriff der Universalität im Grunde mit der Erweiterung der Gleichheitslogik innerhalb der Gesellschaft verbunden ist, aufgrund der Logik der Äquivalenz - was wir Logik der Äquivalenz genannt haben -, was die Ausdehnung des Gleichheitsprinzips, die durch eine bestimmte relative, pragmatische Universalität in der Gesellschaft hergestellt wird, auf eine größere Vielzahl von sozialen Verhältnissen voraussetzt. Zum Beispiel begann der Begriff der menschlichen Gleichheit mit dem Christentum innerhalb der religiösen Diskurse: alle Menschen sind vor Gott gleich. Die Errungenschaft der Aufklärung bestand in der Ausdehnung dieser Logik der Äquivalenz von Gleichheit auf die öffentliche Sphäre. Und hier wurde der öffentliche Raum der Staatsbürgerschaft erzeugt. Seit diesem Zeitpunkt sehe ich die Kunst der demokratischen Revolution als die fortschreitende Ausdehnung des Gleichheitsprinzips auf einen größeren Bereich an. Im 19. Jahrhundert wird zum Beispiel in den sozialistischen Diskursen diese reine Gleichheit im öffentlichen Raum der Staatsbürgerschaft auf die ökonomischen Verhältnisse ausgeweitet, und wir können die sozialen Bewegungen unserer gegenwärtigen Epoche als die Ausdehnung dieses Prinzips auf die Bereiche der rassistischen (*racial*), sexuellen und institutionellen Verhältnisse und so weiter ansehen. In einem ersten Schritt sehe ich also diesen hegemonialen Prozeß der Ausdehnung der Gleichheitslogik gerade als die Voraussetzung an, um neue Formen der Universalität herzustellen. In einem zweiten Schritt würde ich nun sagen, daß dies immer von der Ausdehnung der demokratischen Macht in der Gesellschaft abhängt. Ich denke, daß dies nicht der Anerkennung von etwas entspricht, das schon immer da war, sondern einen Prozeß einer wirklichen Schöpfung darstellt. Wenn wir mit der essentialistischen Vorstellung des Subjekts brechen, behaupten wir nicht, daß die sozialen Bewegungen eine Idee entdecken - eine Ungleichheit -, die immer da war, sondern daß sie wirklich das Terrain dieser Gleichheit und die Gleichheit als solche erzeugen. Ich denke, daß wir in diesem Sinne mit ausschließlich repräsentationalen Theorien von menschlicher Gleichheit brechen und viel stärker auf der performativen Dimension beharren müssen, die gerade die Voraussetzung von Gleichheit darstellt.

**Angus:** Die Geschichte der menschlichen Universalität ist also eine Logik der Ausdehnung oder der Entwicklung der Vorstellung der Gleichheit auf immer größere Bereiche. Aber zu jeder Zeit, in der sie sich ausbreitet, stellt dies eine schöpferische Entwicklung dar; es ist nicht etwas, das im voraus existiert.

**Laclau:** Genau. Ich würde sogar weitergehen und sagen, daß diese Schöpfung von einer wachsenden Vielfalt ihren Anfang nimmt. Laß uns die Vorstellung von Gleichheit, die du im Marxismus finden kannst, mit derjenigen vergleichen, die du in der radikalen Demokratie finden kannst. Im Marxismus hat die menschliche Gleichheit als Vorbedingung die Auslöschung aller Differenzen. Das heißt, daß der historische Prozeß des Kapitalismus zur Proletarisierung der Mittelklassen und der Landbevölkerung führe, so daß es zu einer zunehmenden Vereinheitlichung im Sinne einer Homogenisierung der riesigen Masse der Ausbeuteten komme, die schließlich die soziale Revolution durchführen würden. So war für den Marxismus die zunehmende Vereinfachung der Sozialstruktur unter dem Kapitalismus die Vorbedingung von menschlicher Gleichheit. In dem Sinne, für den wir eintreten, geschieht das Entgegengesetzte. Das heißt, daß die Durchsetzung von Gleichheit (*equalization*) von einer wachsenden Mannigfaltigkeit aus beginnt, einer Anerkennung von Vielfalt, von Differenz und so weiter und so fort. Aber in diesem Fall kann die Gleichheitslogik keine Logik der Homogenisierung sein. Sie muß eine Logik von dem sein, was wir „Äquivalenz“ nennen, weil du in einem Äquivalenzverhältnis nicht einfach eine Identität entdeckst, du entdeckst etwas, das innerhalb eines Raums von Differenzen identisch ist. Dies deutet eine viel subtilere Form von politischer Logik an.

**Angus:** Es gibt also eine neue Interpretation der Beziehung zwischen dem Partikularen und dem Universellen, und wir haben bisher die Betonung auf die Ausbreitung des Begriffs von Universalität gelegt. Gibt es da eine Auswirkung auf die andere Seite dieser Beziehung, darauf, wie wir das Partikulare begreifen, das traditionellerweise unkompliziert aufgefaßt wurde als etwas, das übersehen wird und vielleicht privat oder idiosynkratisch ist? Verstehst du das Partikulare ebenfalls auf eine andere Weise?

**Laclau:** Laß mich zuerst das Partikulare vom Privaten unterscheiden, weil du viele Identitäten haben kannst, die partikular und von ihrem Typ der Intervention her ziemlich öffentlich sind. Viele Bewegungen zum Beispiel, die um eine Ethnizität herum

erzeugt werden, sind äußerst partikularistisch, aber auf der anderen Seite sind sie definitiv nicht privat. Was ich sagen würde - und dies ist etwas, von dem, wie ich glaube, Chantal einige seiner Dimensionen entwickeln kann; sie hat sich damit mehr beschäftigt als ich - ist folgendes: Heutzutage haben wir, gegen den Universalismus gerichtet, eine Ideologie eines extremen Partikularismus. Ich glaube nun, daß ein extremer Partikularismus etwas Selbstzerstörerisches ist. Laß uns annehmen, daß du eine Partikularität innerhalb der Gesellschaft hast - eine ethnische Gruppe, eine nationale Minderheit, eine sexuelle Minderheit und so weiter -, die ihre Rechte innerhalb der globalen Gesellschaft verteidigt. Wenn sie beispielsweise das nationale Selbstbestimmungsrecht behaupten, was machen sie dann anderes, als ein universelles Prinzip auszudrücken? Gerade der Rechtsdiskurs, auf dem die Verteidigung von Partikularität basiert, setzt eine Art universeller Differenz voraus. Wenn du jetzt das Recht von nationalen Minderheiten auf Selbstbestimmung behauptest, dann präsentierst du ein Prinzip, in dem die Logik der Äquivalenz am Werk ist, weil du einerseits die Partikularität von all diesen Forderungen hast und andererseits ein Recht, das in universellen Begriffen formuliert sein muß. Wie diese Universalität nun begriffen werden kann, die nicht mehr wie in der klassischen Philosophie die Universalität einer Instanz, einer zugrundeliegenden Basis ist, stellt eines der Hauptprobleme der zeitgenössischen politischen Theorie dar.

**Angus:** Chantal, Ernesto hat angedeutet, daß du den Partikularismus, der traditionell in der Öffentlichkeit außen vor gelassen worden ist, potentiell für geeignet ansiehst, die zeitgenössische Öffentlichkeit zu beeinflussen oder eine Art von neuer Beziehung zwischen dem öffentlichen Recht und einer partikularen Position ins Spiel zu bringen. Inwiefern hast du jüngst an diesem Problem gearbeitet?

**Mouffe:** Nun, ich würde die Frage auf eine etwas andere Weise formulieren. Es ist wahr, daß ich an dem interessiert gewesen bin, was ich diese neue Artikulation zwischen dem Universellen und dem Partikularen nenne, aber es ist im Kontext meiner Überlegungen über die Staatsbürgerschaft geschehen: meiner Überlegungen darüber, wie wir eine Form von Gemeinschaftlichkeit denken können, die nicht alle Differenzen auslöscht. Aber heute spüre ich, daß wir einem falschen Dilemma gegenüberstehen. Auf der einen Seite sind da diejenigen, die - weil sie erkannt haben, daß etwas an der liberalen Vorstellung grundsätzlich falsch ist und etwas in ihr fehlt, nämlich die

Vorstellung eines gemeinsamen Bandes; und das ist natürlich eine Überlegung der Kommunitaristen - diese Gemeinschaftlichkeit wieder einführen wollen, aber sie führen sie in einer Weise ein, die dahin tendiert, keinen Raum für die Differenz von Partikularitäten zu lassen. Auf der anderen Seite sind da diejenigen, die glauben, daß sie, weil sie Platz für die Differenz von Partikularitäten schaffen möchten, keine Form von Gemeinschaftlichkeit akzeptieren können, weil jede Form von Gemeinschaftlichkeit in Wahrheit eine andere Form von Gewalt darstelle. Was wir wirklich zu finden versuchen sollten, ist meiner Meinung nach, eine Weise von Gemeinschaftlichkeit zu begreifen, die Raum für Differenzen und für Partikularitäten läßt. Weil das die Art und Weise ist, auf die wir heutzutage etwas in Betracht ziehen und reformulieren können - in einer Weise, die mit dem radikaldemokratischen Projekt kompatibel ist -, was ich als den wichtigsten Beitrag des Liberalismus zur modernen Demokratie ansehe, nämlich die Idee des Pluralismus. Natürlich besteht das Problem darin, daß die Liberalen auf dem Pluralismus beharren, aber daß sie sehr schlecht darin sind, über Gemeinschaft nachzudenken. Die Kommunitaristen sind ausgezeichnet im Nachdenken über Gemeinschaft, aber sie sind schlecht im Nachdenken über Pluralismus. In einem gewissen Sinne ist es meine Position, zu versuchen, das Beste von den Kommunitaristen und von den Liberalen zu nehmen und mir eine Weise des Zusammenlebens vorzustellen, in der wir eine Form von Gemeinschaftlichkeit haben, die Differenzen nicht auslöscht. Das ist in vielerlei Hinsicht das, von dem die Idee einer radikalen und pluralen Staatsbürgerschaft handelt, da natürlich die Vorstellung von Staatsbürgerschaft grundsätzlich Gemeinschaftlichkeit impliziert - wir sind in ihr zusammen als Mitglieder einer politischen Gemeinschaft. Und dennoch: obwohl wir in ihr sind, sind wir verschieden. Und diese Zusammengehörigkeit kann nicht einfach auf das begrenzt werden, was wir gemeinsam haben. Es muß hier einen Weg geben, auf dem auch unsere Partikularitäten in diesem gemeinsamen Band berücksichtigt werden müssen. Aber das ist sicherlich keine einfache Vorstellung, denke ich. Ich bin gewiß nicht in der Lage, dir bereits die Lösung zu geben, aber das ist die Richtung, in der wir über diese Fragen nachdenken müssen. Und ich glaube, daß dies tatsächlich sehr wichtig für die Probleme ist, die heutzutage in den gegenwärtigen Gesellschaften aufgeworfen werden - die ganze Frage des Multikulturalismus oder der politischen Identität und all das; das ist die Frage, die sie wirklich stellen.

**Laclau:** Wenn ich dazu etwas hinzufügen darf: Wir müssen auch sehr sensibel für die Art und Weise sein, auf der die Betonung auf Universalität und auf Partikularität in verschiedenen politischen Kulturen liegt. In den Vereinigten Staaten haben heutzutage zum Beispiel viele demokratische Kämpfe die Form eines Kampfes gegen den Kanon angenommen, eines multikulturalistischen Kampfes, in dem die Betonung des Partikularismus sehr stark im Vordergrund steht. Wenn wir auf ein Land wie Südafrika blicken, das ich kürzlich besucht habe, findest du dort einen völlig anderen Typ von Diskurs, weil der Diskurs der Ethnizität unmittelbar verdächtig ist - wie es beispielsweise die KwaZulu-Diskurse, der Buthelezi-Diskurs usw. sind. Und die offizielle Ideologie der Apartheid war die Vorstellung einer getrennten Entwicklung von und des Respekts vor kulturellen Identitäten, während die Forderung der Widerstandsbewegung eine Forderung nach Gleichstellung (*equalization*) der Bedingungen war, und die Idee des Nicht-Rassismus nahm eine universalistische Dimension an, die viel präsenter war. Folglich würde ich Universalismus und Partikularismus als die zwei Seiten eines Spannungsverhältnisses begreifen, das vielen verschiedenen politischen Projekten erlaubt, sich in ihm einzuschreiben.

**Angus:** Das ist ein sehr guter Punkt. Eines der Dinge, die ich bemerkt habe, ist, daß bei vielen ausländischen Besuchern, die nach Kanada kommen und über Multikulturalismus sprechen, eine Tendenz existiert, zu unterstellen, daß jede Rede über Ethnizität notwendigerweise in die Richtung eines ethnischen Partikularismus oder einer ethnischen Säuberung, etwas in dieser Art, führt. Natürlich hängt es sehr stark von der Art und Weise ab, wie diese Dinge in einer bestimmten Geschichte zusammengekommen sind. Diese Neubearbeitung der Beziehung zwischen dem Partikularen und dem Universellen kann viele verschiedene Formen annehmen. Chantal, du hast erwähnt, daß du in deiner Bearbeitung dieser Probleme, mit Rücksicht auf eine kritische Aneignung der liberalen Tradition, versucht hast, den liberalen Individualismus auf der einen Seite und den liberalen Kommunitarismus auf der anderen Seite zu vermeiden, und daß du dabei bist, ein eigenes Projekt zu entwickeln, das du als radikale Demokratie bezeichnest. Was bedeutet der Begriff „radikal“, wenn er auf diese Weise auf die Demokratie angewendet wird? Was hat es im besonderen mit dieser Theorie auf sich, das sie vom Liberalismus der normalen Spielart unterscheidet?



**Mouffe:** Vermutlich muß man eine Unterscheidung zwischen radikaler Demokratie und dem treffen, was ich agonistischen Pluralismus nenne, weil das Projekt der radikalen Demokratie in Wahrheit ein politisches Projekt darstellt. In diesem Sinne bedeutet der Begriff „radikal“ die Radikalisierung der demokratischen Revolution durch ihre Ausdehnung auf immer mehr Bereiche des sozialen Lebens. Weil ich auf dem Standpunkt stehe, daß, wenn wir die ethisch-politischen Prinzipien der modernen Demokratie, die für mich die pluralistische, die liberale Demokratie ist, nehmen, und diese Prinzipien die Behauptung von Freiheit und Gleichheit für alle sind, ich nicht denke, daß an diesen Prinzipien irgendetwas faul ist. Ich kann mir nicht vorstellen, wie wir radikalere Prinzipien als diese finden könnten. Ich glaube, daß das Problematische an diesen Prinzipien nicht in ihrer Natur liegt, sondern in der Tatsache, daß sie in Gesellschaften, die beanspruchen, diese Ideen zu praktizieren, nicht oder nur zu einem kleinen Teil realisiert werden. Demzufolge besteht das Projekt der radikalen Demokratie tatsächlich darin, diese Ideale zu nehmen und sie zu radikalieren, indem eine radikalere Interpretation von Freiheit, Demokratie, Gleichheit und von all dem gegeben wird. Weil ich denke, daß viel von dem Kampf, der in der Politik, in der liberal-demokratischen Gesellschaft stattfindet, dasjenige betrifft, was ich die Interpretation dieser Prinzipien nenne. Weil Freiheit, Gleichheit und all das natürlich auf viele verschiedene Arten interpretiert werden können. Und nebenbei gesagt, denke ich, daß der Kampf, den ich um viele verschiedene Formen der Staatsbürgerschaft - ich erwähnte vorhin eine neoliberale, eine neokonservative und eine sozialdemokratische -, sich um verschiedene Interpretationen dieser Prinzipien dreht. Und ich bin davon überzeugt, daß eine wirklich lebhaft demokratische Gesellschaft diese Debatte und diese Konfrontation über diese Interpretationen führen muß. Und hier gelangt die Vorstellung des agonistischen Pluralismus zu ihrer vollen Entfaltung, weil es das Modell des agonistischen Pluralismus ist, das ich der liberalen Vorstellung entgegenzusetzen versuche. Es geht nicht darum, dem Liberalismus die radikale Demokratie entgegenzusetzen, weil wir die radikale Demokratie eigentlich auch als „radikale liberale Demokratie“ bezeichnen könnten. In der Tat folgt aus der Idee der radikalen und pluralen Demokratie nicht, die konstitutionellen Prinzipien der liberalen Demokratie in Frage zu stellen, sondern sie zu radikalieren, indem sie wirklich und auf immer mehr Bereiche angewendet werden. Aber es gibt auch ein eher theoretisches Problem und hier ist es, denke ich, wo die liberale Vorstellung von Politik auch sehr unzureichend gewesen ist, weil die Liberalen die Politik hauptsächlich entweder unter

dem Modell der Ökonomie oder unter dem Modell der Ethik begreifen. Das heißt, wenn ich in Begriffen der Ökonomie spreche - und das ist zum Beispiel das herrschende Modell des Interessengruppen-Pluralismus -, dann begreifen sie das politische Terrain so, als ob es ein Markt, ein politischer Markt wäre, auf dem sich Menschen mit ihren unterschiedlichen Interessen befinden, die konkurrieren, und wo wir Kompromisse schließen müssen. Aber im Grunde wird in Begriffen der Ökonomie gedacht. Unlängst hat es eine Reihe von Liberalen wie John Rawls und all die sogenannten ontologischen Liberalen gegeben, die mit diesem Modell sehr unzufrieden waren, das zweifellos eine äußerst instrumentalistische Sicht auf Politik darstellt. Und sie haben vorgeschlagen, etwas zu entwickeln, was heutzutage als das Modell der deliberativen Demokratie bezeichnet wird, das im Grunde versucht, die Moral wieder einzuführen. Es handelt sich also nicht nur um eine Frage des Interesses, sondern es gibt wichtigere Dinge.

**Angus:** Chantal, du hast deine Kritik des Liberalismus als etwas beschrieben, das zu einer Theorie des agonistischen Pluralismus führt. Könntest du das näher erklären?

**Mouffe:** Ich stelle mir hier eine Kritik der Art und Weise vor, in der im Liberalismus Politik begriffen wird, nämlich entweder, wie ich bereits sagte, in Begriffen der Ökonomie oder in denen der Ethik. Aber in beiden Fällen wird die Dimension, die ich „das Politische“ nenne, das heißt die Dimension des Antagonismus, im Liberalismus getilgt. Ich würde tatsächlich behaupten, daß es keine Theorie der Politik im Liberalismus gibt und daß an dem zeitgenössischen, sogenannten politischen, Liberalismus nichts politisch ist, weil er einen Versuch darstellt, die Moral auf die Sphäre des Öffentlichen anzuwenden und einzuführen, was zur Folge hat, daß die Dimension des Konflikts und des Antagonismus in Wahrheit getilgt wird. Dagegen schlage ich vor, den Kampf, der innerhalb einer moralischen demokratischen Gesellschaft vor sich gehen sollte, in Begriffen dessen anzusehen, was ich als agonistischen Pluralismus bezeichne. Ein Pluralismus, der nicht wie im Fall von Rawls oder Habermas in die Privatsphäre abgeschoben wird, damit ein rationaler politischer Konsens in der Sphäre der Öffentlichkeit möglich wird, sondern der anerkennt, daß es für die Menschen sehr wichtig ist, eine Möglichkeit zu besitzen, sich in der öffentlichen Sphäre mit tatsächlich unterschiedlichen Positionen zu identifizieren. Eines der Probleme, die vor kurzem in Europa, aber, wie ich glaube, in gewissem Maße auch hier in Nordamerika aufgetreten sind, besteht darin, daß es durch das Verwischen der

Unterscheidung zwischen links und rechts eine Art von Konsens-Modell gibt, in dem wirklich kein großer Unterschied zwischen den demokratischen Parteien der Rechten und den sozialistischen Parteien besteht. Es gibt also keinen wirklichen Agonismus und keine Möglichkeit für die Menschen, sich mit anderen Positionen zu identifizieren - es gibt keine reale Alternative, die ihnen angeboten wird. Und ich denke, daß das zu einer Art von Politikverdrossenheit oder zu einer Passivität geführt hat, die für eine lebendige Demokratie nicht gut ist. Und ich denke, daß es wichtig ist, zu erkennen, daß wir nicht durch den Vorschlag eines Modells von deliberativer Demokratie zu einem wirklich partizipatorischen Niveau in der Politik zurückkehren werden; und auch nicht dadurch, daß man sagt, daß die Leute zusammensitzen, diskutieren und versuchen sollten, ein Argument zu verstehen. Ich denke, daß wir einen wirklichen Kampf um verschiedene Positionen benötigen, um ein pulsierendes demokratisches Leben zu führen. Und das nenne ich agonistischen Pluralismus. Und selbstverständlich wird die radikale Demokratie eine der Formen darstellen, in denen der Kampf stattfinden könnte, weil ich diesen agonistischen Pluralismus als etwas ansehe, das sich zwischen verschiedenen Vorstellungen von Staatsbürgerschaft ereignet. Das radikaldemokratische Projekt ist nur eine Richtung, die bestrebt ist, in diesem agonistischen Pluralismus hegemonial zu werden. Aber auf dieser Ebene besteht der Unterschied nicht so sehr hinsichtlich der verschiedenen politischen Projekte, wie weit wir also das Prinzip von Freiheit und Gleichheit ausbreiten werden, sondern in der Art und Weise, in der Politik in einer liberal-demokratischen Gesellschaft begriffen wird, und in der Stellung, den der Antagonismus in diesem theoretischen Projekt einnimmt.

#### **IV. Das Konzept des Antagonismus**

**Angus:** Dieses Konzept des Antagonismus, das ihr hier im Kontext der radikalen Demokratie eingeführt habt, ist sowohl in der Arbeit, die ihr zusammen geschrieben habt, als auch in den jüngsten Arbeiten von euch beiden ein Schlüsselbegriff. Wie würdet ihr das Konzept des Antagonismus erklären?

**Laclau:** Nun, ich würde sagen, daß der Antagonismus von der klassischen soziologischen Theorie als etwas angesehen worden ist, das nur innerhalb des Sozialen, innerhalb der Gesellschaft erklärt werden kann. Die Weise, in der wir den

Antagonismus begreifen, ist, daß er die Grenze der sozialen Objektivität darstellt. Was ich damit meine, ist, wenn es zum Beispiel einen Antagonismus zwischen zwei Kräften gibt, wir dann sehen können, daß keine dieser beiden Kräfte einen Diskurs führt, der mit dem anderen vereinbar ist. Jetzt gibt es zwei Möglichkeiten, wie man sich gegenüber diesem Antagonismus verhält. Entweder zu behaupten, daß der Antagonismus eine bloße Erscheinung irgendeines objektiven zugrundeliegenden Prozesses sei, der in seinen eigenen Begriffen erklärt werden kann. Oder wir können behaupten, daß der Antagonismus die Grundlage bildet: jede Art von sozialer Objektivität wird einfach dadurch erreicht, daß wir den Antagonismus begrenzen. Wir haben nun in unserer Arbeit dem Antagonismus diese grundlegende konstitutive Rolle bei der Errichtung der Grenzen des Sozialen zugesprochen, während die meisten soziologischen Theorien den Antagonismus im Gegenteil als etwas darstellen, das in Begriffen von etwas anderem erklärt werden muß. Um dir ein Beispiel zu geben: der klassische Marxismus behauptete, daß die Geschichte eine Geschichte des Kampfes sei. In antagonistischen Gesellschaften, wo es Leiden gibt, werden die sozialen Akteure die sozialen Prozesse daher als irrational begreifen. Aber wenn wir Geschichte vom privilegierten Standpunkt des Endes der Geschichte aus ansehen, dann wird sich die Rationalität von all diesen Prozessen zeigen. Wir sehen dann zum Beispiel, daß der Gang durch die Hölle aller antagonistischen Gesellschaften notwendig war, um eine höhere Form zu erreichen, die der Kommunismus ist. In diesem Fall wird der Moment des Elends, der Opposition usw. zu einem bloßen Überbauphänomen reduziert, zu einer Art und Weise, wie die Menschen diese Dinge erleben. Zum Beispiel behauptete Hegel üblicherweise: „Die Geschichte ist nicht der Boden für das Glück.“<sup>5</sup> Im Gegensatz dazu kannst du nun behaupten, daß der Antagonismus wirklich konstitutiv ist: es gibt keine zugrundeliegende Geschichtslogik, die durch sich selbst ausgedrückt wird, er geht bis auf den Grund zurück. Diese zweite Auffassung, von der ich denke, daß sie in vielen Fällen zu demokratischeren Ergebnissen führen kann, weil sie stärker die wirklichen Gefühle und Wahrnehmungen der historischen Akteure in Betracht zieht, ist näher an unserer Auffassung.

**Mouffe:** Genau. Ich möchte hier etwas hinzufügen, weil ich denke, daß es einen politischeren Aspekt des Antagonismus und seiner Verbindung mit dem Problem des Liberalismus, aber auch mit dem des Marxismus gibt. Ich denke, daß es da etwas gibt, selbst wenn - wie es Ernesto theoretisch ausgedrückt hat - der Marxismus von den

Marxisten nicht wirklich ausreichend verstanden wurde, so erkannten sie doch zumindest den Raum des Antagonismus in der Gesellschaft, aber sie verorteten ihn ausschließlich auf der Ebene der Klassen. Während es für den Liberalismus natürlich keinen Antagonismus in der Gesellschaft gibt. Unter diesem Aspekt stellte folglich der Marxismus hinsichtlich des Liberalismus einen Fortschritt dar. Sie erkannten die Stellung des Antagonismus, aber sie schränkten ihn auf die Klassenfrage ein. Demzufolge glaubten sie, daß der Antagonismus möglicherweise abgeschafft werden könnte, sobald der Klassenkampf beendet sein wird. In einem Sinne radikalisierten wir sozusagen den Marxismus, indem wir die Frage des Antagonismus erstens nicht ausschließlich auf der Klassenebene verorten - es gibt viel mehr Antagonismen. Und natürlich wird hier die Frage der sozialen Bewegungen wichtig, weil sie ein Ausdruck des Antagonismus sind. Zudem behaupten wir, daß diese Antagonismen bzw. bestimmte Antagonismen abgeschafft werden können, aber daß der Antagonismus als solcher niemals aus der Gesellschaft entfernt werden kann. Während der Marxismus und der Liberalismus an die Möglichkeit einer Gesellschaft ohne Antagonismus - es handelt sich natürlich um verschiedene Arten von Gesellschaften, aber es gibt da diese Möglichkeit -, behaupten wir, daß es keine Möglichkeit einer Gesellschaft ohne Antagonismus gibt.

**Angus:** Aber gibt es hier nicht ein Problem? Das Projekt des Sozialismus besteht darin, das systembedingte Leiden der Arbeiterklasse abzubauen und Hunger und Armut abzuschaffen. Wenn ihr behauptet, daß der Antagonismus systemisch und konstitutiv für die menschliche Gesellschaft ist und daß er nicht abgeschafft werden kann, ist dies nicht gleichbedeutend mit der Behauptung, daß wir uns nicht in die Kämpfe gegen Armut, Leiden, unmenschliche Arbeitsbedingungen und Dinge dieser Art einbringen können?

**Laclau:** Ich denke nicht, daß man den Antagonismus einfach auf ökonomische Ausbeutung reduzieren darf. Ich glaube, daß man die ökonomische Ausbeutung auf vielerlei Arten ablösen kann. Das bedeutet nicht, daß der Antagonismus als eine grundlegende ontologische Bedingung von Gesellschaft endgültig beseitigt werden wird. Und ich denke, daß es gut ist, daß er nicht endgültig beseitigt wird, weil wir eine vollständig versöhnte Gesellschaft erlangen würden, wenn der Antagonismus beseitigt, wenn das Prinzip der sozialen Teilung nicht mehr da wäre. Und in dieser vollständig

versöhnten Gesellschaft würde es überhaupt keine Freiheit geben, weil jeder genau dieselben Sachen denken würde. Gerade die Vorstellung einer Vielzahl von Standpunkten verlangt die Präsenz des Antagonismus. Das bedeutet nun nicht, daß ökonomische Ausbeutung immer vorhanden sein wird. Der Antagonismus kann viele Formen annehmen. Aber der Hauptpunkt ist, daß die Ablösung einer partikularen antagonistischen Form nicht, wie Chantal bereits sagte, die Ablösung des Antagonismus als solchen zur Folge hat. Und ich würde sagen, daß in diesem Zusammenhang der Marxismus zwei völlig widersprüchliche Theorien vertritt. Entsprechend der ersten stellt Geschichte den Prozeß der Entfaltung des Widerspruchs zwischen den Produktivkräften und den Produktionsverhältnissen, also einen objektiven Prozeß dar, der den Antagonismus auf den Überbau reduziert. Entsprechend der anderen Theorie ist der Klassenkampf der Motor der Geschichte. Diese beiden Theorien sind nun unvereinbar, weil, wenn der Klassenkampf der wirkliche Motor des geschichtlichen Wandels ist, es in diesem Fall keine rationale positive Logik geben kann, wie es die erste Theorie vertrat. Hier hat Chantal, wie ich meine, unser intellektuelles Projekt sehr zutreffend als die Radikalisierung dieser antagonistischen Momente charakterisiert, die, so denke ich, die besten Dimensionen innerhalb des Marxismus rettet.

**Angus:** Gibt es eine neue Vorstellung von Politik in dem, was ihr hier mit Hilfe des Begriffs des Antagonismus vorschlagt? Es scheint hier eine Bedeutung zu geben, in der der politische Kampf noch eine Rolle spielt und einen Zweck hat, aber dennoch scheint der Begriff eines Ziels, des endgültigen Ziels der politischen Aktivität, neugefaßt zu werden. Ist es das, was ihr meint?

**Mouffe:** Nun, ich würde wahrscheinlich sagen, daß es genau die Idee eines endgültigen Ziels, das jemals realisiert werden könnte, ist, die wir aufgeben. Weil die Idee einer radikalen und pluralen Demokratie impliziert, daß jene völlig versöhnte Gesellschaft, die das Ziel des Marxismus und vieler sozialistischer Kämpfe war, niemals erreicht werden kann. Und, wie ich gesagt habe, ist dies wirklich nicht etwas, was wir als negativ ansehen sollten, und es gibt keinen Grund, darüber betrübt zu sein. In Wahrheit ist es etwas, das begrüßt werden sollte, weil dies die Garantie dafür ist, daß der demokratische pluralistische Prozeß am Leben gehalten werden wird. Wenn wir nämlich von der Vorstellung ausgehen, daß es eine Möglichkeit gibt, eine harmonische Gesellschaft - eine vollständig harmonische Gesellschaft - zu realisieren, auch wenn das

als eine regulative Idee betrachtet wird, steckt darin eine gewisse Gefahr. Weil das in Wahrheit bedeutet, daß das Ideal einer demokratischen Gesellschaft eine Gesellschaft darstellen wird, in der es keinen Pluralismus mehr geben wird, weil Pluralismus die Möglichkeit impliziert, daß das existierende Arrangement in Frage gestellt und daß das Machtverhältnis unaufhörlich umkämpft wird. Aber wenn du voraussetzt, daß es eine Möglichkeit eines Endpunktes, eines Ziels, gibt, in der es keine Form von Macht oder Herrschaft mehr geben wird, dann denke ich, daß in diesem Augenblick die Menschen die existierenden Institutionen natürlich nicht in Frage stellen können, weil diese Institutionen die Verkörperungen von Gerechtigkeit oder von Demokratie darstellen werden. Ich denke, daß es genau das ist, was ich zum Beispiel an Liberalen wie John Rawls oder im Werk von Habermas kritisiere, indem ich zeige, daß sie entgegen ihrer Absicht, die eigentlich darin besteht, die Bedingungen des Pluralismus zu denken, in Wahrheit ein selbstzerstörerisches Argument präsentieren, weil sie gerade durch die Behauptung der Möglichkeit eines rationalen Konsenses die Vorstellung eines demokratischen, pluralistischen Prozesses untergraben. Und natürlich stellen sie sich auch - und das ist der Punkt, der theoretisch wichtig ist - eine Gesellschaft vor, aus der das Machtverhältnis verschwunden sein wird, was in der Tat unmöglich ist, weil, wenn wir, wie wir argumentiert haben, akzeptieren müssen, daß Machtverhältnisse für das Soziale konstitutiv sind, kannst du dir keine Gesellschaft vorstellen, in der es kein Machtverhältnis geben wird. Und dies stellt tatsächlich einen sehr entscheidenden Aspekt unseres Arguments zu Antagonismus und Politik dar – diese Anerkennung, daß Macht für das Soziale konstitutiv ist.

**Angus:** Folglich ist eure Theorie des Antagonismus eine Radikalisierung der Fokussierung auf den Konflikt innerhalb des Marxismus, und sie schlägt vor, daß es keinen endgültigen Moment gibt, an dem der Konflikt beseitigt werden wird. Die Frage, die ich euch stellen möchte, lautet: Wie denkt ihr den Antagonismus mit Hilfe der Vorstellung von der Grenze des Sozialen? Könnt ihr mir ein Beispiel geben, wie die Grenze des Sozialen innerhalb der Erfahrung von jemandem zu einem tatsächlich vorhandenen Phänomen werden kann?

**Laclau:** Okay. Laß mich das Problem folgendermaßen darstellen. Es gibt viele soziale Situationen, in denen irgendeine Art von Entscheidung über das kollektive Leben der Gemeinschaft getroffen werden muß. Nun würde ich behaupten, daß diese

Entscheidungen niemals Entscheidungen sind, die vollkommen rational sind, denn, wenn sie Entscheidungen wären, die vollkommen rational sind, würden sie völlig offensichtlich sein und es würde keine Entscheidung wirklich benötigt werden. Wenn eine Entscheidung benötigt wird, bedeutet dies, daß der Gang der Ereignisse durch andere als durch völlig rationale Motive bestimmt wird. In diesem Fall würden viele Leute Entscheidungen getroffen haben, die unterschiedlich sind. In diesem Fall wird, wenn eine Entscheidung getroffen wird, diese Entscheidung notwendigerweise mit der Entscheidung von anderen Gruppen in Konflikt geraten. Deshalb kannst du nicht behaupten, daß die Gesellschaft als Ganzes, der soziale Prozeß als Ganzer, sich in eine Richtung bewegt, die durch ihre zugrundeliegenden Strukturen festgelegt wird. Was du hast, ist die Tatsache, daß hier eine äußere Intervention notwendig wird. Hier findet die soziale Objektivität also ihre Grenzen. Und ich würde behaupten, daß das Politische die Grenzen des Sozialen bildet. Wir hatten eine verdrehte Vorstellung von Gesellschaft, die das Ergebnis von fast einem Jahrhundert soziologischer Theorien über das Soziale darstellt. Seit dem Niedergang der politischen Philosophie am Ende des 18. Jahrhunderts haben wir eine Tendenz, das Politische als ein Moment innerhalb des Sozialen zu erklären - das Politische wäre, abhängig vom theoretischen Standpunkt, entweder ein Überbauphänomen, oder ein Subsystem, usw., aber die Gesellschaft wird aufgrund ihrer eigenen Gesetzmäßigkeiten als eine Art von universal begründendem Prinzip angesehen. Wenn wir von der Grenze des Sozialen als etwas sprechen, das der Gesellschaft innerlich ist, dann bereiten wir die Basis für eine Wiederkehr des Politischen als dem gründenden Moment des Sozialen vor. Und dies verlangt, wie ich vorhin sagte, daß das antagonistische Moment hier gegenwärtig ist - der soziale Konflikt ist da, nämlich als ein ursächliches Moment, er stellt nicht das Ergebnis von etwas anderem dar.

**Mouffe:** Genau, und es ist in der Tat in diesem Kontext, daß ich vorgeschlagen habe, zwischen „dem Politischen“ und der Politik zu unterscheiden. Und ich denke, daß das zu dem führt, wonach du vorhin gefragt hattest, nämlich, ob es eine neue Theorie der Politik in unserem Werk gibt. Tatsächlich würde ich behaupten, daß es in vielen Kontexten der liberalen Theorie zum ersten Mal eine Theorie der Politik gibt – ich würde nicht behaupten, daß es eine neue ist, weil es keine alte gab, und das hat das Problem mit dem Liberalismus dargestellt. Diese Unterscheidung besteht einmal darin, Platz für die Anerkennung dieser antagonistischen Dimension zu schaffen, von der wir



vorhin gesprochen hatten. Mit dem Begriff des Politischen schlage ich vor, daß wir diese Dimension des Antagonismus verstehen, die eine ständig gegenwärtige Möglichkeit innerhalb der sozialen Verhältnisse darstellt. Ich behaupte nicht, daß alle sozialen Verhältnisse immer antagonistisch konstruiert werden. Das ist gewiß nicht der Fall, aber es ist immer eine ständig gegenwärtige Möglichkeit. Und es ist diese Dimension, die „das Politische“ genannt wird. Im Gegensatz dazu besteht „Politik“ in dem Versuch, eine Ordnung herzustellen und das menschliche Zusammenleben zu organisieren - unter Bedingungen, die potentiell immer konfliktgeladen sind, weil es diese Dimension des Antagonismus gibt. Sobald man das Problem auf diese Weise zu stellen beginnt, denke ich, daß es erforderlich ist, den demokratischen Kampf auf eine andere Weise zu verstehen, weil der demokratische Kampf, wie ich es gelegentlich formuliere, versuchen wird herauszufinden, wie man einen Antagonismus in einen Agonismus umwandeln kann. Hiermit meine ich in der Tat, wie wir einen Antagonismus hegen, wie wir ihn mit einem demokratischen Kampf vereinbar machen können. Oder, um es in einer anderen Art und Weise auszudrücken, wie wir ein Freund-Feind-Verhältnis in ein Gegnerschaftsverhältnis umwandeln können, weil der Gegner jemanden darstellt, der in einer gewissen Hinsicht als gleichberechtigt angesehen wird, und zwar in dem Sinne, daß wir nicht sein oder ihr Recht in Frage stellen werden, seine bzw. ihre Position zu verteidigen. Sie sind ein Teil der demokratischen Gemeinschaft und sie sind ein Teil der Konfrontation, während ein Feind natürlich jemand ist, dem du das Recht, seine Differenzen auszudrücken, verwehrst. Dies ist selbstverständlich mit der Idee des agonistischen Pluralismus verbunden: der agonistische Pluralismus findet zwischen Gegnern statt.

## V. Die extreme Rechte

**Angus:** Euer eigenes Werk wurde teils als eine Kritik des Marxismus und teils als eine Aneignung und Radikalisierung des Marxismus durch die Vorstellung des Antagonismus entwickelt, und nun sind in den letzten Jahren die großen politischen Erfolgsgeschichten keine Erfolgsgeschichten der Linken, sondern der Rechten. Haben die jüngsten Erfolge der Rechten sowohl in Europa als auch in Amerika euch veranlaßt, euer Denken zu revidieren? Wie interpretiert ihr den Aufstieg der Rechten? Seht ihr sie als eine soziale Bewegung an?

**Mouffe:** Ich möchte hier eigentlich diese Kategorie der Rechten sozusagen dekonstruieren, weil ich nicht sicher bin, ob wir dasselbe meinen. Heutzutage befasse ich mich nicht mit der Rechten, sondern mit der extremen Rechten. Ich denke, daß dies heutzutage in Europa wirklich die Gefahr darstellt. Und ich würde die neueste Situation in Europa nicht als einen Sieg der Rechten ansehen. Es ist wahr, daß die Rechte in vielen Ländern an der Macht ist - die Rechte ist in Frankreich nur nach einer langen Phase des Sozialismus an die Macht gekommen, sie ist in vielen anderen Ländern an der Macht, vermutlich wird sie in Spanien an die Macht kommen, sie ist in Italien an der Macht und dürfte glücklicherweise in Großbritannien die Macht verlieren. Aber egal, für mich scheint das Problem darin zu liegen, daß dasjenige, was ich die demokratische Rechte nenne, wie ich denke, in keiner besseren Verfassung als die Linke ist. Weil ich der Meinung bin, daß das Modell von Thatcher, daß diese triumphierenden Jahre der Rechten zu Ende sind. Weil die Rechte, die demokratische Rechte, tatsächlich mit einem Problem konfrontiert ist, für das sie keine Lösung hat. Ihr neoliberales Modell funktioniert nicht. Von diesem Standpunkt aus ist der Fall von Großbritannien sehr interessant, weil das Thatcher-Experiment fehlgeschlagen ist. Dies wird völlig anerkannt. Dafür gibt es keine Alternative auf der Rechten. In vielen europäischen Ländern stehen die rechten Parteien der gleichen Situation gegenüber. Ich denke, daß sowohl die Linke als auch die Rechte wirklich nicht wissen, wie die gegenwärtige Situation anzugehen ist. Und das ist der Grund, warum die extreme Rechte diejenige ist, die heutzutage das Terrain besetzt. Wenn du dir die Bewegung anschaust, die sich ausbreitet, dann ist es die extreme Rechte: in Frankreich, Italien, Österreich, Belgien, Dänemark; dies ist der Trend, der sich in Szene setzt. Und das ist natürlich äußerst gefährlich, weil dies etwas darstellt, was genau die Grundlage des liberal-demokratischen Modells, wie wir es bisher kennengelernt haben, in Frage stellt. In einem gewissen Sinne finde ich die Situation wirklich beunruhigender als diejenige, die ein einfacher Sieg der Rechten über die Linke zur Folge haben würde.

**Angus:** In Begriffen eurer politischen Theorie ausgedrückt, würde die Rechte das Gegnerschaftsverhältnis zwischen, sagen wir, der konservativen Partei und Labour in Großbritannien besetzen und es in eine Freund-Feind-Beziehung verwandeln, die die Fundamente der liberalen politischen Ordnung bedrohen würde. Ihr würdet das also als die größte Gefahr ansehen?

**Mouffe:** Genau, weil ich nicht denke, daß es eine Möglichkeit eines Gegnerschaftsverhältnisses zu der extremen Rechten gibt. Dies sind die Feinde, während das Gegnerschaftsverhältnis nur zwischen der Linken und der demokratischen Rechten stattfinden kann. Ich glaube, daß ich dies zu erklären versucht habe, weil es für mich ein Phänomen darstellt, das äußerst wichtig ist. Es gibt heutzutage eine reale Dringlichkeit, die Ansprüche der Rechten zu verstehen zu versuchen, um in der Lage zu sein, eine Alternative anzubieten. Ich denke, daß einer der Gründe, warum es solch eine Volksmobilisierung um die extremen rechten Parteien herum gibt, ist, daß die demokratische Linke und Rechte nicht in der Lage sind, das in Szene zu setzen, was ich agonistischen Pluralismus nenne. In Wahrheit sind sie von irgendeiner Art von Konsens-Modell und von der Idee, daß Politik im Zentrum stattfinden sollte, angezogen worden. Dies war besonders deutlich in Frankreich, als die Sozialisten an die Macht kamen, da sie aktiv auf ihren jakobinischen Typ von Politik verzichtet haben, der hinsichtlich des Freund-Feind-Verhältnisses sehr ausgeprägt war. Und das war etwas Positives. Aber sie waren nicht in der Lage, in Begriffen von Gegnerschaft zu denken. Sie fielen vollkommen in das traditionelle liberale Modell des Wettbewerbs zurück. So war es eine Frage von „ihr wißt doch, wir haben unsere Interessen, unser bürokratisches System und unsere Eliten, die wir an die Macht bringen wollen“, aber es gab überhaupt keinen Versuch, die Hegemonie umzuformen, die Machtverhältnisse umzudrehen. So ist es vor allem eine Art von Kampf gewesen, der im politischen Zentrum zwischen den verschiedenen Parteien verortet war, die keine Art von Alternative anboten. Es gab keine Konfrontation. Und ich denke, daß dies in hohem Maße auf der einen Seite die Unzufriedenheit von vielen Menschen mit diesen Parteien in Frankreich und das Wachstum der fundamentalistischen Bewegungen erklärt, Bewegungen, in denen das, was ich Leidenschaften nenne, nicht in Richtung auf das demokratische Design hin mobilisiert wird; und auch die Tatsache, daß die extreme Rechte diejenige ist, die Leidenschaft mobilisiert, weil sie eine Alternative anbietet. Und ich denke, daß es deshalb so wichtig ist, anzuerkennen, daß, wenn wir demokratische Kanäle, demokratische Wege für die Leidenschaft, sich selbst auszudrücken, anbieten wollen, man auf dieses konsenszentrierte Modell von Politik verzichten und die agonistische Gegnerschaft wiederbeleben muß. Ich denke, daß diese Verwischung der Unterscheidung zwischen links und rechts, von der wir in Europa Zeugen wurden und die von vielen Menschen gefeiert wurde, indem sie erklärten, wie sehr wir nun zur Reife gelangen würden und wie sehr dies einen Fortschritt für die Demokratie darstelle - daß

dies für die Demokratie katastrophal ist, weil dies das Terrain hervorbringt, auf dem die extreme Rechte beginnt, Fuß zu fassen.

**Laclau:** Genau, weil, sobald du unerfüllte Forderungen von Menschen und die Notwendigkeit eines oppositionellen Diskurses hast und dieser Diskurs nicht verfügbar ist - also durch die Politik der Befriedung, des Konsenses usw. ersetzt wird -, es dann geschieht, daß die Notwendigkeit einer radikalen Konfrontation mit dem System wichtiger wird als die Begriffe, mit denen diese Konfrontation ausgetragen wird. Beispielsweise wurden viele soziale Kräfte, die die klassische Wählerschaft der Kommunistischen Partei in Frankreich bildeten, einfach deshalb zu Unterstützern von Le Pen, weil der alte Radikalismus des linken Adels, wie sie ihn nennen, durch nichts ersetzt wurde. Was wir demzufolge, wie ich denke, in Nordeuropa haben, ist heutzutage ein weltweites Phänomen. Es ist eine Art von Erschöpfung der Ideologien, die während einiger Perioden die linksgerichteten oder progressiven Strömungen dargestellt haben. Sie sind zerfallen, weil es die historischen Voraussetzungen nicht mehr gibt, und ein neuer fundamentalistischer Typ von Diskurs hat diesen Platz eingenommen. Im Fall des Mittleren Ostens ist dies vollkommen offensichtlich. In den Jahren nach dem Zweiten Weltkrieg war die herrschende progressive Ideologie der arabische Nationalismus. So wurde der arabische Nationalismus um den Nationalstaat herum errichtet, um die neuen Nationalstaaten, die im Mittleren Osten auftauchten. Als zum Beispiel Pakistan als eine islamische Nation in Erscheinung trat, wurde es von allen kritisiert, weil alle behaupteten, daß ein islamischer Nationalstaat ein Widerspruch in sich sei. Heute, mit der Pattsituation im Mittleren Osten, bricht der arabische Nationalismus als herrschende Ideologie überall zusammen, und dieser Raum wird durch den islamischen Fundamentalismus einfach deshalb eingenommen, weil es viele unerfüllte Forderungen gab, die eine Art von radikaler Antwort verlangen.

**Angus:** Also, die Opposition zum System als Ganzem hat in den letzten Jahren dazu tendiert, eher von der Rechten als von der Linken her zu erfolgen. Wie passen die korporatistische Tagesordnung oder die neoliberale Tagesordnung der Verantwortlichkeit für die Finanzen mit diesem Bild der zeitgenössischen Politik zusammen?

**Laclau:** Ich würde behaupten, daß sowohl das korporatistische als auch das neoliberale Modell als Versuche, das politische System zu überformen, in hohem Maße gescheitert sind. Die 80er Jahre waren die Jahre eines Rechtsrucks der etablierten Parteien. Es waren die Jahre des Reaganismus, die Jahre des Thatcherismus und so weiter und so fort. In gewissem Sinne waren dies die letzten utopischen Jahre, weil die Idee einer utopischen Politik nicht nur zu der Linken, sondern auch zu der Rechten gehört. Wir hatten, hervorgebracht durch den Neoliberalismus, eine Art Blaupause der Gesellschaft, die angewandt werden sollte. Heutzutage sind die Menschen damit übersättigt. Die Idee einer Blaupause der Gesellschaft und eine utopische Politik entlang dieser Linien, entweder von Seiten der Rechten oder der Linken, werden sehr stark in Frage gestellt. Und in gewisser Hinsicht werden sie alle infolge des Erscheinens des neuen Fundamentalismus, auf den wir hingewiesen haben - durch eine Art von *Issue*-Politik, Mikro-Politik, ersetzt. Aber die großen Entwürfe wie die *Great Society*, der *New Deal* oder das neoliberale Modell sind nicht mehr anwesend.

**Mouffe:** Wenn wir gerade vom Korporatismus sprechen, der vielleicht das beste Modell dieser Art von Konsens-Ansatz darstellt, so denke ich, daß er offensichtlich etwas ist, das ebenfalls an vielen Orten das Terrain für die extreme Rechte hervorgebracht hat. Ich denke zum Beispiel an Österreich, das das korporatistische Modell *par excellence* darstellte, wo wir seit vielen Jahren einen Zusammenschluß zwischen den Konservativen und den Sozialdemokraten hatten und wo natürlich die Partei von Jörg Haider heutzutage äußerst wichtig ist, gerade weil sie die einzige ist, die eine radikale Alternative anbietet. Mit den letzten Wahlen, die an die Sozialdemokraten ging, wird sie natürlich noch stärker werden. Diese Situation mag schlecht gewesen sein, aber die Partei, die heute in Österreich offensichtlich auf dem Vormarsch ist, ist die der Freiheitlichen von Haider, und sie artikuliert sehr gut die Unzufriedenheit mit dem korporatistischen Modell, die in Österreich vorhanden ist.

## VI. Ein hegemoniales Modell der Politik

**Angus:** Eurer Analyse der zeitgenössischen politischen Ereignisse liegt die Theorie der Hegemonie zugrunde, die ihr seit einigen Jahren entwickelt habt. Könnt ihr mir nun in allgemeineren Begriffen den Beitrag erklären, den eurer Meinung nach die politische

Philosophie und die Philosophie im allgemeinen zu den politischen Problemen oder den politischen Bewegungen leisten kann?

**Laclau:** Nun, ein hegemoniales Modell von Politik, wobei ich annehme, daß letzten Endes alle Politik in gewissem Maße hegemonial ist, besteht aus einem Prozeß, der auf pragmatische Weise Sachen oder Vorkommnisse zusammensetzt, die in dieser Weise nicht notwendigerweise zusammenfallen müssen. Er enthält eine kontingente Intervention. Um dir ein Beispiel zu geben: am Ende des Zweiten Weltkrieges gab es innerhalb der Kommunistischen Partei Italiens eine Diskussion darüber, wie die Partei in der Nachkriegsepoche aufgebaut sein sollte. Und es gab zwei Strömungen: eine, die sagte, daß die Partei die Partei der Arbeiterklasse sei. Also werde sie die Partei sein, die eine Enklave im industrialisierten Norden repräsentiere, und sie werde vollkommen außerhalb der Welt des Mezzogiorno und allem, was mit ihr verbunden sei, leben. Die andere Position, die mehr Gramscianisch war und die schließlich durch die Führung von Palmiro Togliatti übernommen wurde, verneinte dies und sagte, daß man die Partei im Süden aufbauen sollte, wie schwach die Arbeiterklasse dort auch immer sei. Sie behaupteten, daß es die Voraussetzung der Partei und der Gewerkschaft sein werde, das Zentrum einer Vielfalt von sozialen Initiativen darzustellen: der Kampf gegen die Mafia, der Kampf für schulische Einrichtungen usw. Der Kommunismus wurde so am Ende das vereinigende Symbol einer Vielfalt von Kämpfen, die in sich selbst keine Notwendigkeit aufwiesen, auf diese Weise zusammenzufallen – es gab kein strukturelles Gesetz, das sie in diese Richtung drängte. Der Beweis dafür besteht darin, daß es in einigen anderen Bereichen die Advokaten der Christdemokraten waren, die diese Artikulationsrolle produzierten. Aber sobald diese Artikulationsrolle erfolgreich war, schaffte sie es, für eine ganze historische Epoche eine gewisse Konfiguration von verbündeten Kräften hervorzubringen usw. Dies ist ein Beispiel dafür, um was es bei der hegemonialen Politik geht. Wie du siehst, richtet sich dieses Konzept sehr stark gegen die Vorstellung eines strikten Interesses, das festlegt, welche Form von Politik zum Vorschein kommen wird. Es enthält eine strategische Bewegung, die immer flüchtig, instabil und ausgehandelt ist.

**Mouffe:** Hier ist es wichtig, wie ich denke, auf der Tatsache zu beharren, daß diese hegemoniale Politik natürlich von der Rechten genauso gut wie von der Linken in die Praxis umgesetzt werden kann. So entspricht das Beispiel, das Ernesto in bezug auf

Italien gegeben hat, genau dem, was wir heute bezüglich des Anwachsens der islamischen fundamentalistischen Bewegung wahrnehmen. In vielen Ländern - nehmen wir beispielsweise den Fall der Türkei, wo der Aufstieg der Refâh Partisi sehr einschneidend gewesen ist – wird ein ähnlicher Typ von Hegemonie wie in Italien artikuliert, indem sie Organisationen anbieten und eine Reihe von Verbindungen innerhalb der Zivilgesellschaft herstellen. Gerade weil sie eine Alternative zur Regierung anboten, waren sie in der Lage, wirklich eine sehr solide Grundlage innerhalb der Zivilgesellschaft, die genau diesem Modell folgt, zu errichten. Zu einem gewissen Grad gilt dasselbe für Algerien. Das Anwachsen der FIS in Algerien erfolgte exakt nach demselben Modell. Darum ist es für die Linke wichtig, endgültig zu begreifen, daß das die Art und Weise darstellt, wie sie eine Art von demokratischem Bündnis herstellen kann, weil, wenn sie es nicht tut, es die anderen Parteien sind, die es tun.

**Laclau:** Traditionellerweise waren beispielsweise die Muslimbrüder eine Massenbewegung, und zwar nicht einfach auf der Grundlage der Agitation, sondern auf der Grundlage der Organisation einer Vielfalt von Institutionen, die für die Menschen die Grundlage für soziale Sicherheit, kulturelle Teilhabe, Entspannung usw. bildeten, so daß sie am Ende zu einem Staat im Staate wurden. Später wurden sie durch Nasser zerstört, sobald sich aber in den islamischen Ländern ein Fundamentalismus ausbreitet, tut er dies auf der Grundlage dieses Modells. Und ich habe dieses Modell auch sehr oft in der Vielfalt der populistischen Bewegungen in Lateinamerika am Werk gesehen, wie in Peru, wie der Perónismus in Argentinien in den 40ern usw.

**Angus:** Hegemonie stellt also eine Anzahl von unterschiedlichen politischen Elementen zusammen, die nicht notwendigerweise miteinander verbunden sind, aber durch eine Artikulation zusammengesetzt werden. Auf der Ebene der Philosophie wart ihr jüngst daran interessiert, dies durch das Konzept der Unentscheidbarkeit zu theoretisieren. Was könnt ihr uns in Kürze über dieses Konzept der Unentscheidbarkeit in der Philosophie sagen, und in welchem Verhältnis steht es zu der Theorie der Hegemonie?

**Laclau:** Das Konzept der Unentscheidbarkeit hat sich eigentlich aus einer Vielfalt von Vorkommnissen innerhalb des allgemeinen Spektrums von dem, was als Poststrukturalismus bezeichnet worden ist, entwickelt. Aber laß uns annehmen, daß wir

die dekonstruktivistische Alternative wählen. Der Dekonstruktivismus zeigt, daß viele Strukturen, viele Kategorien, die sich selbst als geschlossene Kategorien darstellen, in Wahrheit von inneren Aporien durchdrungen sind, so daß die gegenwärtige Konfiguration, die sie zeigen, in Wahrheit viele verschiedene Alternativen verbirgt, die unterdrückt werden. Sobald du dies ans Licht bringst, zeigst du auch eine Vielzahl von strategischen Entwicklungen, die denkbar wird. Ich würde also sagen, daß die Dekonstruktion den Bereich der Unentscheidbarkeit innerhalb der sozialen Verhältnisse vergrößert, die einer politischen Intervention bedürfen, aber gleichzeitig bedarf dies einer Theorie der Entscheidung: wie eine Entscheidung innerhalb eines unentscheidbaren Terrains zu treffen ist. Und das ist, was die Theorie der Hegemonie zu tun versucht. Ich denke zum Beispiel, daß Gramsci – wir sprachen vorhin darüber – eine Menge dazu beigetragen hat, was das Aufzeigen der sozialen Elemente als etwas betrifft, das nur eine kontingente Artikulation hat. In diesem Sinne erweiterte er das Feld der Struktur und der Unentscheidbarkeit und begriff Hegemonie als den Moment der Entscheidung. Aber er wurde durch eine Ontologie der Klassen eingeschränkt, mit der diese Dimension von Unentscheidbarkeit nur bis zu diesem Punkt ausgedehnt werden konnte. Aber innerhalb der zeitgenössischen Gesellschaft mit dem Phänomen der Globalisierung, mit dem Phänomen der kombinierten und ungleichen Entwicklung und mit dem Phänomen der sozialen Fragmentierung benötigen wir unbedingt eine radikalere Konzeption der Unentscheidbarkeit als die, die zur Zeit Gramscis vorhanden war. Und ich denke, daß die Dekonstruktion und der Poststrukturalismus in diese Richtung vordringen.

**Angus:** Vielen Dank. Es war eine Freude, mit euch heute nachmittag zu sprechen. Ich könnte mich mit euch beiden noch viel länger unterhalten, aber wir werden es an dieser Stelle beenden müssen. Vielen Dank für die Beantwortung meiner Fragen.



## **Anmerkungen der Übersetzer**

<sup>1</sup> Laclau, Ernesto & Chantal Mouffe (1991): Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus, Wien: Passagen Verlag.

<sup>2</sup> Mouffe, Chantal (Hg.) (1979): Gramsci and Marxist Theory, London: Routledge & Kegan Paul.

<sup>3</sup> Althusser, Louis (1974): Für Marx, Frankfurt/Main: Suhrkamp.

<sup>4</sup> Althusser, Louis & Etienne Balibar (1972): Das Kapital lesen, 2 Bde., Hamburg: Rowohlt.

<sup>5</sup> Hegel, G.W.F. (1930): Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte, Band 1: Die Vernunft in der Geschichte, Ed. Lasson, Leipzig: Felix Meiner, S. 71.

*Aus dem Englischen von Michael Heister & Richard Schwarz*

Der Übersetzung lag ein Fernsehinterview in der Reihe "Conflicting Publics" zugrunde. "Conflicting Publics" ist ein gemeinsames Projekt des Institute for the Humanities der Simon Fraser Universität in Burnaby, Kanada, und des Knowledge Network, Kanada. In derselben Reihe sind weiterhin Interviews mit folgenden Theoretikern erschienen: Jean Elshtain, Arne Naess, George McRobie, John O'Neill und Axel Honneth.

Das gesamte Set an Interviews kann bei folgender Adresse bezogen werden:

Jerry Zaslove

Director, Institute for the Humanities

Academic Quadrangle

8888 University Drive

Simon Fraser University

Burnaby, B.C. V5A 1S6

Canada