

# **Liberalismus – Fundamentalismus – Populismus**

**von  
Sebastian Reinfeldt**

## **Vorspann**

Meine Überlegungen zur Konfrontation Liberalismus vs. Fundamentalismus lassen sich in drei Teile gliedern. Zuerst einmal werde ich eine semiotische Analyse der Gegenüberstellung Liberalismus vs. Fundamentalismus vorstellen.

Darauf folgt im zweiten Teil ein Abriß der neuen politischen Kräfteverhältnisse seit 1989, dem Zeitpunkt also, den wir als Markstein angeben, um den Beginn der Neuordnung der Welt anzuzeigen. Materiell gehört das Phänomen des Fundamentalismus zu eben jener neuen Weltordnung.

Anschließend möchte ich einige Fragestellungen diskutieren, die meiner Ansicht nach für das Begreifen dessen, was momentan politisch vor sich geht, zentral sind, etwa: Säkularisierung und Nationen-Werdung, Souveränität und Repräsentation.

Dies mag wie ein klassischer Dreischritt aussehen; eine philosophische Analyse arbeitet sich hoch von der Ideologie über die materiellen Kämpfe und Kräfteverhältnisse bis hin zu der in Gedanken gefaßten Welt. Doch ist dies nicht meine Absicht. Vielmehr vertrete ich die These, daß in dem Konfliktfall, den wir momentan erleben, alle drei Ebenen miteinander verwoben sind. Mit dem Entwirren der einzelnen Fäden möchte ich dazu beitragen, die Konfliktlinien besser zu verstehen. Das scheint mir die beste Voraussetzung dafür zu sein, auf den Konflikt angemessen antworten und ihn hegen zu können.

### **1. Liberalismus vs. Fundamentalismus: Eine konträre Opposition**

Die Gegenüberstellung Liberalismus vs. Fundamentalismus ist eine verwirrende Sache. Wenn wir versuchen, sie mit den Mitteln der Semiotik in den Griff zu bekommen, stellen wir nämlich fest, daß der Bezugsrahmen eigentlich unklar ist. Lassen Sie uns annäherungsweise unter Liberalismus eine politische Ideologie verstehen, der es um die Freiheit des Individuums zu tun

ist, die sich um die Grenzen des Regierens sorgt, die den Marktgesetzen vertraut und für die die Trennung von Kirche und Staat im Zentrum steht.

Dann sehen Sie, daß Fundamentalismus mindestens ein weiteres Attribut braucht, um damit wirklich vergleichbar zu sein. Denn vom Wort her bedeutet Fundamentalismus erst einmal, „sich auf Fundamente zu beziehen“; diese Fundamente sind zumeist allgemeine Quellen des Glaubens (der Koran, die Bibel, andere heilige Bücher); ein Fundamentalist ist dann jemand, der „ad fontes“ geht. Das hat mit Liberalismus wenig zu tun.

Erst durch *eine Attribuierung* – beispielsweise als „islamischer Fundamentalismus“ – und durch *das in einen Gegensatz-Rücken* zum Liberalismus entsteht ein konkreterer politischer Bedeutungshorizont, dem zufolge das Individuum immer als Teil einer religiösen Gemeinschaft gedacht und angerufen wird; zu regieren heißt dann, bei der staatlichen Organisation die grundlegenden Gesetze zu beachten, die im heiligen Koran niedergelegt worden sind; schließlich ist der Markt in höhere moralische Prinzipien eingefaßt. Auch werden die religiösen und öffentlichen Institutionen – zumindest von der Tendenz her – aufeinander bezogen.

Man muß den gemeinsamen Bezugsrahmen in einem Interpretationsakt also erst herstellen, und man könnte darin einen willkürlichen (politischen) Eingriff in die *Semiosis* sehen. Durch die Attribuierung und Entgegensetzung wird das Gleiten der Bedeutungen in einer konträren Opposition stillgestellt. Wiederaufnahmen in Richtung „protestantischer Fundamentalismus“ oder Wucherungen in Richtung „liberaler Fundamentalismus“ werden, semiotisch betrachtet, erschwert, da hierfür die initiale konträre Gegenüberstellung aufgeweicht werden muß. Ein aufweichender Diskurs wiederum muß sein Heil im „*einerseits – andererseits*“ suchen und er wird zumeist in einer vermittelnden Haltung enden – in Zeiten des Krieges etwa keine besonders komfortable Position.

Diese erste Beobachtung ergibt eine grundlegende Schwierigkeit beim Lesen der Gegenüberstellung. Wo ist die Leserin bzw. der Leser der Opposition verortet, und welcher Code kann benutzt werden?

Vom Liberalismus aus gesehen ist der fundamentalistische Diskurs ver-rückt; es sieht so aus, als ob Fundamentalismus eine Art Retro-Bewegung wäre, die in die Vergangenheit der westlichen Vor-Moderne verweist, in eine Zeit, die wir schon überwunden haben. Damit wäre das

semiotische Spiel klarer und wir müßten uns auf die europäische Aufklärung beziehen, die uns von den Trugbildern der Vergangenheit befreit hat, und damit auch aus der Umklammerung einer religiösen Herrschaft. Auf der anderen Seite, der des Fundamentalismus, fänden wir dann – wie die Chimären aus dem Mittelalter – fanatische Massen und ihre charismatischen Führer am Werke, die an einer resakralisierenden Revolution arbeiten.

Dieses diskursive Spiel läßt sich weiter spinnen, denn ein Fundamentalist bzw. eine Fundamentalistin würde – dieselbe Opposition, aber von der anderen Seite her benutzend – nun die westlich-liberale, selbstvergessene Zivilisation in Frage stellen. Er oder sie sucht größtmögliche Distanz zu diesem Weltentwurf zu erreichen, und aktualisiert dabei weniger Altes, sondern bekundet den Willen, etwas Neues, bisher nicht Dagewesenes zu schaffen. Einen besonderen Gottesstaat etwa, eine Gemeinschaft der Auserwählten, eine Zelle des guten Lebens, die sich deutlich von ihrer maroden Umgebung abheben. Und er oder sie würde Argumente finden, um zu zeigen, wie notwendig die Befreiung aus der Umklammerung der liberalen, westlichen Lebensweise ist, die keine wirklichen Prinzipien mehr kennt, und wo alle alles dürfen.

Dabei möchte ich hier nicht für die Austauschbarkeit von Argumenten plädieren, oder gar meinen, daß das alles nur ein Spiel mit Worten sei. Ganz im Gegenteil: Die beschriebene Situation ist in Wahrheit ein typischer Fall politischer Hegemonie. Politische Führung erlangen diejenigen, die einen ganzen Bedeutungsraum festschreiben können, der den Lesenden erzwungene Wahlfreiheiten läßt, was das Überschreiten der gesamten Opposition undenkbar macht. Wie es Ernesto Laclau einprägsam formuliert hat: Hegemonie funktioniert hier nicht so sehr als Verankerung der „eigenen“ Ideologie im Volk, sondern als „Konstruktion des Undenkbaren“, das heißt als systematische Schließung möglicher politischer Alternativen.<sup>1</sup>

Das liberale Staatsmodell, das liberale Menschenbild und die entsprechende Lebensweise herrscht in den meisten Zeitungstexten, Politikerreden und internationalen Deklarationen vor, und es wird militärisch propagiert. Dabei ist der letzte Halbsatz für eine weitere Analyse der aktuellen hegemonialen Beziehungen von zentraler Bedeutung. In den 90er Jahren – dem Zeitpunkt also, als „die Freiheit gesiegt hatte“, wie so viele meinten – sind wir Zeugen einer faktischen und symbolischen Rückkehr des Krieges als politisches Mittel auch nach Europa geworden. Er ist als Ordnungsinstrument eingesetzt worden, auch um regionale Hegemonien zu zerschlagen. Diese Kriege gaben sich weder als klassische Angriffskriege, noch als klassische Verteidigungskriege,

sondern sie wurden von westlicher Seite als humanitäre Feldzüge und unter dem Signum geführt, es gehe um die Befreiung unterdrückter Völker.

Diese Vorgehensweise der „Demokratisierung“ und „Humanisierung“ wirft den Fundamentalismus als sein Anderes aus. Dementsprechend figuriert der vom Islam inspirierte Märtyrer als der „Partisan“ des 21. Jahrhunderts. Sein bzw. ihr angebliches „Heldentum“, die Bereitschaft, das Äußerste aufs Spiel zu setzen, ist ein extremes Massenphänomen – extrem und sehr irritierend, denn es spiegelt eine gemittete westlich-liberale Subjektivität, die sich nicht auf diese Weise riskieren würde, sondern stattdessen einen vernünftigen Eigennutz als individuelles und gesellschaftliches Prinzip behauptet. In den modernen, liberalen Gesellschaften ist das absolute Opfer, nämlich das Opfer des eigenen Lebens, eher die Ausnahme.

## 2. Politische Kräfteverhältnisse

Verglichen mit der Situation Ende der 80er Jahre haben sich in den vergangenen 15 Jahren die politischen Kräfteverhältnisse grundlegend verändert. Der post-moderne Kapitalismus und die post-moderne Demokratie haben eine Ära politisch-ideologischer Herrschaft eingeleitet, die die sozialen Kräfteverhältnisse nicht einfach nur abbildet.

- Das sind zuerst einmal neuartige geo-politische Konstellationen zu nennen, die nach dem Zusammenbruch des real-existierenden Sozialismus in Osteuropa entstanden sind. Regionale Hegemonien ordnen sich neu, die direkten und indirekten Einflußsphären der USA haben sich bemerkenswert deutlich ausgeweitet; Ländergrenzen in den Peripherien werden meist in Folge von Kriegen bzw. Bürgerkriegen neu gezogen (Balkan, Afrika, Orient, Ränder der ehemaligen Sowjetunion). Diese Kriege werden und wurden von westlicher Seite teils nur beobachtet, teils noch befeuert, teils mit geführt. Die Welt bekommt eine neue Landkarte. Auf ihr sind unter anderem islamische – oder mehrheitlich islamische – Staaten entstanden, die es auf diese Weise zuvor nicht gegeben hat, wobei einflußreiche islamische Gruppen von westlicher Seite in ihrem Kampf gegen die Sowjetunion unterstützt, ja teilweise mitgegründet worden sind (z. B. in Algerien). Und es sind über-nationale politische Einheiten (wie die EU der 25) im Entstehen, deren politischer Status, deren Verfassung und deren Identität momentan ziemlich unklar ist.

- Damit verbunden sind die Effekte der momentanen Phase der Globalisierung. Dabei geht es nicht nur um die erzwungene Mobilität und Flexibilität der Arbeitskräfte oder um den ungehinderten Geld- und Warenverkehr innerhalb des weltumspannenden Kapitalismus, sondern auch um den Status und die Bestimmung der genauen Rolle der Nationalstaaten, die nicht nur bestimmte politische Agenden an übergeordnete Institutionen abgeben, sondern die durchaus die Globalisierung intern (und extern) steuern. In welcher Form werden etwa die Nationalstaaten in Europa in 20 Jahren existieren? Wer regiert uns eigentlich, und wer wird die Welt – wie – regieren?
- Fragen nach der guten Regierung stellen sich sowohl innerhalb der post-modernen Demokratien als auch in denjenigen Ländern, in denen dieses Gesellschaftsmodell adaptiert wird. Liberale Demokratie scheint sich nicht von selbst zu verstehen, und sie entspricht auch nicht automatisch dem Willen der Völker. Augenscheinlich hat sie weitergehende kulturelle Voraussetzungen und ist in ihrer bestehenden Verfaßtheit nicht so elastisch, verschiedene kulturelle Muster zu integrieren. Dies wird besonders hinsichtlich der Schwierigkeiten beim Umgang mit Migranten in allen westeuropäischen Ländern deutlich, wobei die Kopftuchdebatte in Frankreich und Deutschland nur eine sichtbare Facette des Problems darstellt.

Hinzu kommt, daß die demokratische Kultur des Westens von ihrer Genese her und in ihrer konkreten Gestalt eng mit den sozialen und ökonomischen Formen des Kapitalismus verbunden ist, der die Menschen und den Planeten intensiver als je zuvor ausgebeutet und vernutzt hat.<sup>2</sup> Daher kann liberale Demokratie heute auch als politische Form ökonomischer Ausbeutung erscheinen; sie erlaubt dann eben kein „Empowerment“, sondern verlangt das Gegenteil: soziale Unterwerfung und moralischen Konformismus.

- Schließlich sind irritierende ideologische Phänomene zu beobachten, die die genannten Problemstellungen begleiten und die auf einen grundlegenden inneren Wandel der „real existierenden liberalen Demokratien westlichen Typs“ verweisen. Populismus, verstanden als politische Technologie der Kommunikation Regierung-Bürger, ist die dominierende politische Artikulation. Sie bevölkert den gesamten politischen Raum. Wer sich äußern will, muß dies in Form griffiger Slogans tun, die Freund und Feind benennen und die „etwas“ in der Gesellschaft skandalisieren.

Damit geht ein grundlegender institutioneller Wandel einher, etwa an den Universitäten, in der Verwaltungsstruktur post-moderner Demokratien, in den Systemen sozialer Sicherungen etc... Populismus spielt zu all dem nicht nur eine ideologische Begleitmusik,

sondern er konstruiert auf kurze Zeit wirksame politische Wir-Identitäten, die die Menschen mobilisieren, damit diese Änderungen akzeptabel erscheinen, schließlich müsse man ja die früheren Zeiten hinter sich lassen und zu (den bereits vorgegebenen) neuen Ufern aufbrechen. Und Populismus gebiert eine wachsende Zahl von ressentimentgeladenen Passivbürgern, die alles über sich ergehen lassen, was „von oben“ kommt, da man ja „eh nichts ändern“ könne.

### 3. Wunder und Ausnahmezustand

In der Zeit, die wir – von heute aus gesehen – als Zwischenkriegszeit bezeichnen, verfaßte der deutsche Jurist und Staatstheoretiker Carl Schmitt einen Text mit dem Titel: *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*. Die Welt der Monarchie war im Ersten Weltkrieg und in der Oktoberrevolution nach 1917 untergegangen. Um die Konturen der neuen Welt tobten in ganz Europa heftige gesellschaftliche Kämpfe – vielleicht ist dieser Zeitraum deshalb in einigen Punkten mit unserer heutigen Lage vergleichbar.

Von konservativ-katholischer Seite aus, und gleichzeitig von der Erkenntnis der Unwiederbringlichkeit der alten Zeiten getrieben, formulierte der Jurist Schmitt im Jahre 1922: „Alle prägnanten Begriffe der modernen Staatslehre sind säkularisierte theologische Begriffe.“<sup>3</sup> Diese These ist keineswegs restaurativ angelegt. Sie meint nicht, daß eine Politische Theologie in die moderne Staatslehre Einzug halten solle, die dann das Chaos der Zeit begrifflich wieder ins rechte Lot rücken würde, vielmehr beschreibt Schmitt damit den Status der Legitimation liberaler Demokratien: Sie ergebe sich zuerst aus der Vertreibung theologischer Begrifflichkeiten und deren nachträglicher Ersetzung, wobei dieser Prozeß Spuren hinterlasse.

Schmitt arbeitet eine funktionale Äquivalenz zwischen theologischen und *modernen* staatstheoretischen Begriffen heraus, die das historische Gleiten der Begrifflichkeiten von der Theologie zur Staatslehre noch überbietet. Schmitt erläutert also den ersten Satz, wonach alle staatsrechtlichen Begriffe säkularisierte theologische Begriffe sind: „Nicht nur ihrer historischen Entwicklung nach, weil sie aus der Theologie auf die Staatslehre übertragen wurden, indem zum Beispiel der allmächtige Gott zum omnipotenten Gesetzgeber wurde, sondern auch in ihrer systematischen Struktur, deren Erkenntnis notwendig ist für eine soziologische Betrachtung dieser Begriffe.“<sup>4</sup>

Es handelt sich logisch gesehen um eine historische Analogie und eine funktionale Äquivalenz. Der omnipotente Gesetzgeber in einem modernen Staatsgefüge „ist“ nicht ein allmächtiger Gott,

sondern die mit den Begriffen verbundenen Attribute wurden von Gott auf die Erde und dort auf den Gesetzgeber übertragen. Im argumentativen Kontext Schmitts funktioniert der souveräne Gesetzgeber auf dieselbe Weise wie Gott gegenüber dem Volk Gottes.<sup>5</sup>

Diese Auffassung des Werdens der politischen Moderne hat natürlich Widerspruch ausgelöst. Dabei möchte ich mich besonders auf Hans Blumenberg und seine Schrift *Die Legitimität der Neuzeit* beziehen. Gegen die These Schmitts wendet er ein, daß die Aufklärung als politische Bewegung und Theorie einen Bruch mit jeglicher theologischen Tradition vollzogen habe. Nach der Aufklärung sei der Gottesbezug unseres politischen Lebens gänzlich gefallen, moderne demokratische Staaten erzeugten sich also selber und sie täten dies nicht in den Begriffen des Überwundenen.

Moderne Staatslehre könne daher weder als verweltlichte Theologie begriffen werden, noch könne die Theologie als Motivspender gelten. Schmitt *dekretiere* einen nicht existenten Zusammenhang. Blumenberg: „Es ist nicht eine verweltlichte Theologie, sondern die Selektion des weltlich Erträglichen aus der Theologie, das dann seinerseits als Norm des Dekretierten ausgegeben werden kann.“<sup>6</sup>

Nun geht die Replik Blumenbergs auf einen – wie ich finde – entscheidenden Satz nicht ein, dessen Strahlkraft und Tragweite eigentlich unüberhörbar ist. Der Satz, der unmittelbar auf die oben zitierte Passage folgt und die den Eingangssatz eigentlich begründet, lautet: „Der Ausnahmezustand hat für die Jurisprudenz eine analoge Bedeutung wie das Wunder für die Theologie.“ An diesem Punkt der Argumentation passiert doch etwas Einzigartiges, eine plötzliche Öffnung des Politischen, die nicht sogleich verschlossen wird. Wenn ein Wunder geschieht, dann ist dies überraschend, unerklärlich; die Naturgesetze werden ‚auf einen Schlag‘ durchbrochen. Wunder sind hier nicht nur Zeichen Gottes wie bei Augustinus, sie demonstrieren wie bei Thomas von Aquin, dem Carl Schmitt deutlich näher steht, als plötzliche und unerwartete Tat die Allmacht Gottes.

Schmitt: „Denn die Idee des modernen Rechtsstaates setzt sich mit dem Deismus durch, mit einer Theologie und Metaphysik, die das Wunder aus der Welt verweist und die im Begriff des Wunders enthaltene, durch einen unmittelbaren Eingriff eine Ausnahme statuierende Durchbrechung der Naturgesetze ebenso ablehnt wie den unmittelbaren Eingriff des Souveräns in die geltende Rechtsordnung. Der Rationalismus der Aufklärung verwarf den Ausnahmefall in jeder Form.“<sup>7</sup>

Das ebenfalls oft zitierte Diktum von Carl Schmitt: „Souverän ist, wer über den Ausnahmezustand entscheidet“ bedeutet also, daß durch den Ausnahmezustand das moderne politische Denken an die Grenzen seiner Vernunft getrieben wird, so weit, bis durch den Ausnahmezustand eine plötzliche Öffnung passiert, eine Öffnung, nach der die Welt nicht mehr die gleiche ist. Doch ist dies dann eine andere Art von Wunder, ein Wunder, das nicht mehr die göttliche Allmacht darstellt, sondern: „In der Ausnahme durchbricht die Kraft des wirklichen Lebens die Kruste einer in Wiederholung erstarrten Mechanik. (...) Die Ausnahme (...) denkt das Allgemeine mit energischer Leidenschaft.“<sup>8</sup>

Der Ausnahmefall beschreibt bei Schmitt eine politische Grenzerfahrung, die sich einem vorausschauenden, steuernden Zugriff entzieht. *Derjenige* (für Schmitt immer eine Person), der diesen Fall entscheidet (= fest-stellt), erlangt Souveränität, durch diese Welt – und in dieser Welt. Der Bezug zum Theologischen ist hier eben nicht dekretiert, wie Blumenberg meint, sondern *metonymisch* hergestellt worden.

Die Text-Diskussion zwischen Blumenberg und Schmitt wurde in einem zweiten Text Carl Schmitts (*Politische Theologie II*) aus dem Jahre 1969 fortgeführt. Dort wirft er – in der argumentativen Linie des 1922 Gesagten – Blumenberg folgendes vor: „Wenn es streng gesetzmäßig zugeht, Ausnahmen perhorresziert, Mutationen verdächtig, Wunder geradezu Sabotageakte sind, dann liegt die Frage nahe, woher denn bei solcher Gesetzmäßigkeit das ununterbrochene Neue kommen soll. Doch würde diese Frage den Sinn der Ablehnung von Wunder, Ausnahme, Voluntarismus und Dezisionismus nicht treffen. Im Grunde geht es Blumenberg um die Selbstermächtigung des Menschen und um die Wißbegierde des Menschen. Von dieser sagt er ausdrücklich, daß sie ‚im Grunde rechtfertigungsunbedürftig‘ ist.“<sup>9</sup>

Schmitt – bei aller Vorsicht, die er bei seinem Argument walten läßt – sieht durch die Rechtfertigungsunbedürftigkeit die Gefahr „schärfster Aggressivität“ des „entfesselten Neuen“, das keinerlei Hegung zulasse, ja, das sämtliche Eingriffe durch bloßen Verweis auf seine pure Selbsterzeugung zurückstoßen werde. Die Stoßrichtung dieses Verweises scheint mir klar zu sein. Er zielt auf totalitäre Bewegungen, die immer antreten, das Alte „an der Wurzel“ auszureißen und die darin eine innere moralische Berechtigung zum Massenmord gesehen haben.



Daher geht Blumenberg in einer weiteren Replik auf diese Kritik Schmitts auch ein und sagt, daß es ihm nicht um *Selbstermächtigung* gehe, sondern um die „nachmittelalterliche *Selbstbehauptung*“ sowie darum, „die Folgen dieses Alarms der *Selbstkonsolidierung* zu tragen.“<sup>10</sup>

In der Diskussion der beiden Männer wird nun, und das finde ich bemerkenswert, ein Terminus übersehen, oder, in den Begriffen einer symptomatischen Lektüre ausgedrückt, „vergessen“: *Selbstbemächtigung*. Damit hätte deren Diskussion einen demokratischen Ausgang nehmen können.

*Selbstbemächtigung* beginnt mit dem je verschiedenen Verlassen des Gehäuses der Abhängigkeit und Bevormundung, ein Verlassen aus eigener Kraft. Subjekte erkämpfen neue Ressourcen zur Gestaltung des eigenen Lebens und bemächtigen sich ihrer Stärken. Dieser Prozeß ist nicht-teleologisch und daher unabschließbar.

Doch anders als in der psychosozialen Praxis, wo *Selbstbemächtigung* als „Empowerment“ für das Klientel psychosozialer Arbeit verstanden wird, das professionelle Begleitung erfordere, hat dieser Begriff in der Demokratietheorie eine politische Konnotation. Er müßte sich hier nicht nur auf persönliche Konstitutionen und Lernprozesse beziehen, sondern auch auf das Institutionengefüge, das ja die faktischen Möglichkeiten zur Artikulation und Durchsetzung bereitstellt.

*Selbstbemächtigung* zielt also auf andere Formen von Demokratie, die nicht nur das Bestehende ergänzen, sondern es durch andere demokratische Praktiken in Frage stellen.

Somit stellt sich im Rahmen dieser Überlegungen die Frage nach der dominanten Form der liberalen Demokratie: dem Nationalstaat.

#### **4. Aleatorischer Charakter der Nation**

Souveränität hat in Europa historisch die Form der Nation angenommen. Diese Form ist jedoch weit davon entfernt, natürlich zu sein – und sie war auch jeweils nur eine unter anderen Möglichkeiten.

In einem kleinen Text über Niccolò Machiavelli, der auf einem Vortrag bei der Französischen Vereinigung der Politischen Wissenschaft basiert, betont Louis Althusser die Intensität von

Gewalt, die in Europa bei der Gründung von Nationalstaaten aufgewendet worden ist. „Wir, die wir heute Machiavelli lesen – wie gut wir auch inzwischen über die Gewalttätigkeiten der Geschichte informiert sein mögen – werden von etwas in ihm ergriffen: Hier stehen wir vor einem Mann, der (...) die Fähigkeit besitzt, diese Gewalt im Geburtsakt des Staates *zu denken* und nicht bloß zu erleben oder zu ertragen. Machiavelli taucht damit die Anfänge unserer eigenen Zeit, der Zeit der bürgerlichen Gesellschaftsformationen, in ein grausam grelles Licht.“<sup>11</sup>

„The birth of a nation“ ist historisch das Ergebnis von kriegerischen Auseinandersetzungen, Revolutionen und Konterrevolutionen. Am Fundament der modernen Nation liegen Leichenberge. Die Geschichtsbücher sind voll von entsprechenden Beispielen, man muß sie nur genau rezipieren. Im kollektiven Gedächtnis jedoch geht die Erinnerung an diese Ereignisse langsam verloren – oder wird in öffentlich organisierten, heroisch-pathetischen Erinnerungsakten ritualisiert und verdeckt.

Wirkt sich die initiale Gewalt aber im weiteren Verlauf der Nation-Werdung und des Nation-Seins aus? Auf der Oberfläche des politischen Lebens ist sie gebannt. Aber wenn wir an Sigmund Freuds Figur der „Wiederkehr des Verdrängten“ denken, so läßt sich vermuten, daß diese Gewalt in verwandelter Form wiederauftaucht.

Eine dieser Formen hat Michel Foucault in einer der Vorlesungsreihen, die der Politik gewidmet waren, ausführlich dargestellt. Es ist der Diskurs des Rassenkrieges, der von den unterlegenen Gruppen – wie den französischen Aristokraten oder den preußischen Junkern – im 18. und 19. Jahrhundert ausgespielt worden ist. Darin wird die grundlegende Gewalt als Sieg und Niederlage erwähnt, es wird das in den Gesetz- und Geschichtsbüchern eingetrocknete Blut hervorgehoben und darauf bestanden, daß „die“ Nation auf einer grundlegenden Spaltung beruht: Wir und Die-da.

Die initiale Gewalt zeigt sich nicht in einem großartigen Revancheakt, wo die Unterlegenen blutig zurückschlagen, sondern in Form untergründiger Diskurse und leidenschaftlicher gesellschaftlicher Kämpfe, die dadurch indirekt das Werden der modernen Mächte bestimmen. Aus der Rekonstruktion des Diskurses des Rassenkampfes innerhalb eines Nationen-Staates leitet Foucault nämlich die Entstehung des modernen Staatsrassismus ab, der als Antwort eine Verstaatlichung und Zentrierung des Rassenkampfes leistet.<sup>12</sup>

Doch ist die Erkenntnis des gewalttätigen Charakters der Entstehung der europäischen Nationalstaaten nur ein Teil der Althusserschen These: „Zugleich wirft er [= Machiavelli] – gerade durch seinen Utopismus, seine ebenso notwendige wie undenkbbare Vorannahme, der neue Staat könne an jedem beliebigen Ort seinen Anfang nehmen – ein grelles Licht *auf den aleatorischen Charakter der Bildung von Nationalstaaten*. Denn für uns sind sie wie auf ewig fixiert auf der Landkarte eingezeichnet, als Ergebnis einer schicksalhaften Vorbestimmung. Für ihn sind sie dagegen größtenteils zufällig: Ihre Grenzen sind nicht festgelegt, Eroberungen sind erforderlich – aber bis wohin sollen sie gehen? Bis zu den Sprachgrenzen oder darüber hinaus – oder vielleicht einfach bis zu den Grenzen der eigenen Kraft?“<sup>13</sup>

Das Attribut „aleatorisch“ bedeutet hier mehr als nur den Verweis auf die bloße Unvorhersehbarkeit des Entstehens einer Nation. Es ist ein theoretischer Begriff, den Althusser in Texten aus den 1980er Jahren wiederaufgenommen und bis auf die antike griechische Philosophie zurückgehend weiter ausgeführt hat. Aleatorischer Materialismus unterscheidet sich vom späteren dialektischen Materialismus dadurch, daß eine völlig offene Struktur angesetzt wird, durch ein Analyseverfahren, in dem Begriffe wie Notwendigkeit, Zielgerichtetheit und reine Funktionalität aufgegeben werden zugunsten des Ereignisses, das unerwartet eintreten kann, und das als solches strukturbestimmend ist – „alles ist im aleatorischen Materialismus festgelegt, aber nachträglich (*après coup*) festgelegt.“<sup>14</sup>

Die inneren und äußeren Grenzen einer Nation lassen sich dabei durchaus als Grenzen der eigenen Kraft im Verhältnis zu den anderen, entgegenwirkenden Kräften verstehen. Dabei existiert keinerlei Regel, die im vornhinein greifen würde.

Wir finden hier – doch das ist vorerst eine Hypothese – eine materialistische Entsprechung zum Wunder bei Carl Schmitt. Dieser hat in seinen späteren Schriften mit der Freund-Feind-Stellung als zentralem Merkmal des Politischen die durch das Wunder und den Ausnahmefall bewirkte Öffnung streng reguliert; ebenso zeigt sich im dialektischen Materialismus und am Beispiel der real-sozialistischen Staaten und ihrer Praktiken eine vergleichbare Zentrierung und Totalisierung. Der dialektische Prozeß wird zielgerichtet gemacht, so daß er historisch an einen Endpunkt gelangen kann.

Etienne Balibar hat in den 90er Jahren den Althusserschen Faden des aleatorischen Charakters der Nationalstaaten wiederaufgenommen und weiter ausgeführt. Das Werden der Nationen wird hier ebenfalls als aleatorisches Ereignis beschrieben, doch in der Folge wird die Gleichsetzung von nationaler Form und politischer Souveränität als Element einer imperialistischen Struktur analysiert.<sup>15</sup>

Daß wir uns als Nationalstaaten konstituieren, ist also materiell kein Produkt eines freien Vertrages, eines Übereinkommens oder einer offenen Diskussion. Es ist das zufällige Ergebnis des Einsatzes von intensiver Gewalt, das eine Struktur mit Ablaufdatum begründet hat. Kennzeichen dieser Struktur ist die Gleichsetzung von Nation und Volk, die in eine Begründung imaginärer Gemeinschaftlichkeit mündet.

Das führt uns zu der nächsten Frage, inwieweit das Ablaufdatum dieser politischen Verfaßtheit erreicht ist – und welche Alternativen sich aus heutiger Sicht ergeben. Damit fragen wir nach den theoretischen Ursachen der momentanen Krise der Souveränität, die auch eine Krise der demokratischen Repräsentation ist.

### **5. Krise der Souveränität – Krise der Repräsentation**

Die Art und Weise der demokratischen Repräsentation in den liberalen Nationalstaaten ist direkt mit der Einsetzung der Volkssouveränität verbunden. Die Nation schafft sich im Zuge ihrer Existenz „ihr“ Volk; diesen Umwandlungsprozeß beschreiben Antonio Negri und Michael Hardt in *Empire* anhand ihres Gegenbegriffs, dem der Menge.

„Die Menge [*Multitude*] ist eine Vielfalt, ein Feld von Singularitäten, ein offenes Beziehungsgeflecht, das nicht homogen oder mit sich selbst identisch ist, sondern ein indistinktes, einschließendes Verhältnis zu denen, die außerhalb stehen, besitzt. Im Gegensatz dazu neigt das Volk zu Identität und Homogenität nach innen, indem es den Unterschied zu und den Ausschluß der Außenstehenden betont. Während die Menge eine unabgeschlossene konstituierende Beziehung ist, bildet das Volk eine festgefügte Synthese, die zur Souveränität bereit ist. Das Volk verfügt über *einen* Willen und *eine* Handlung, die unabhängig sind von den vielfältigen Willensäußerungen und Handlungen der Menge und häufig sogar mit diesen in Konflikt geraten. Jede Nation muß deshalb die Menge zu einem Volk machen.“<sup>16</sup>

Das Ein-Volk-Machen, das Negri und Hardt im Rückgriff auf Hobbes als Zentrierung der Menge beschreiben, funktioniert tatsächlich als ein Prozeß der Zurichtung und Disziplinierung – nicht nur beim Militär, sondern auch in den Bildungs- und Kulturinstitutionen –, es versinnbildlicht sich in Form von Mythen und den großen und kleinen Erzählungen der blühenden nationalen Literatur, und es geht mit einer markanten sprachlichen Zentrierung einher („Bildung der Nationalsprachen“) sowie mit einer nationalen Religion und einem entsprechenden Denkstil.

Politisch steht im Zentrum einer liberalen Staatsorganisation der Gedanke der Repräsentation. Dem Gedanken nach fungiert das Volk einer Nation zugleich als Gesetzgeber und als sein eigener Untertan, ein permanenter prozessierender Widerspruch, der sich nur in Bezug zu einem ausgeschlossenen Dritten zeitweise stillstellt: in Bezug zum Gesetz.

Demokratische Repräsentation, so wie wir sie in den parlamentarischen Demokratien in Westeuropa bis heute kennen, ist eine Kompromißform zwischen den beiden Polen der permanenten Revolution und einer Form der Diktatur, die sich bloß symbolisch als Volkssouveränität deklariert.

Repräsentation: daß ein ausgewähltes Individuum eine Menge darstellt, in die es zugleich eingeschlossen ist – dieser Mechanismus ist das Herzstück des modernen Liberalismus. Damit das aber im politischen Leben funktionieren konnte, brauchte es stabile und umgreifende Gruppenidentitäten als soziale Voraussetzung. Diese leiteten nicht nur die Entscheidungen der Einzelnen, sondern verliehen den demokratischen Prozeduren von geheimer und freier Wahl, Mandat und Delegation Bedeutung. Der Gewählte blieb in einem groben, aber dennoch gemeinsamen Rahmen mit den ihn Wählenden verbunden und konnte daher relativ glaubhaft behaupten, daß er ihre Interessen auch am zumeist fernen Ort der Macht vertreten würde. Zugleich stand er für die ferne Macht, die die Wählenden an ihn übertragen hatten. Er war also nicht nur an ihrer Statt dort, er repräsentierte diese Macht auch ihnen gegenüber.

Diese Übertragung ist in unseren Demokratien seit einiger Zeit gestört. Der Begriff Populismus bezeichnet dabei die vielen (programmatisch unterschiedlichen) politischen und sozialen Bewegungen und Aktivitäten, die das Porös-Werden dieser liberal-demokratischen Kohärenz mit herbeigeführt haben und die weiterhin am Werke sind. Unentwegt wird – in den interessierten Medien, im Alltagsgespräch und von konkurrierenden Parteien – die Entfremdung der Politiker von den Wählenden zum Thema gemacht und skandalisiert. Diese Tendenz geht weit über rechte

Grüppchen hinaus, die auf diese Weise versuchen, Stimmen zu maximieren. Politiker mit Verfehlungen zu entdecken, das ist zur Zeit eine beliebte Beschäftigung; von Fall zu Fall werden Menschen ausgemacht, auf die das Schlechte der Welt projiziert wird. Man mißgönnt ihnen das, was sie haben und was sie sind, aus dem einzigen Grund, weil man es selber nicht besitzt oder tut. Dieses Ressentiment ist die moralische Triebkraft der populistischen Aktivität inmitten unserer Gesellschaften, die auf die Errichtung einer Neuen Ordnung zielt – deren Umrisse wir jetzt vielleicht schon zu erkennen vermögen. Sie nährt sich von der Mobilisierung und von der auf sie notwendigerweise folgenden Trägheit des Volkes zugleich.

### **Bilanz**

Meine Überlegungen zur Gegenüberstellung von Liberalismus und Fundamentalismus haben auf Seiten des Liberalismus drei kritische Erträge ergeben, die einer weiteren Untersuchung bedürfen: Selbstbemächtigung, Aleatorik und Menge.

Vor ihrem Hintergrund jedenfalls erscheint die Gegenüberstellung Liberalismus vs. Fundamentalismus als eine Freund-Feind-Konstellation, die das Politische an beiden Polen gewaltsam schließt und demokratische Ausgänge versperrt.

Natürlich können wir beim gegenwärtigen Stand der Dinge in den fundamentalistischen Bewegungen wenig demokratische Potentiale erkennen. Das gilt aber auch umgekehrt, wenn Demokratie verordnet und mit Panzergewalt durchgesetzt wird. So sind beispielsweise nach herrschender Meinung die angekündigten Wahlen im Irak nur möglich, wenn das Land weitgehend gesäubert und militärisch kontrolliert werde. Die demokratischen Institutionen erscheinen somit als bloße Legitimationsmaschinen ohne demokratischen Inhalt.

Diese ideologische Schließung funktioniert trans-national und absolut, da sie einen weltweiten moralischen Feind konstruiert, der eliminiert werden müsse, um liberale Demokratie in Gang zu halten. Somit wird ein permanenter gesellschaftlicher Ausnahmezustand erklärt, der „Krieg gegen den Terror“, der unser Leben formt und die politischen Alternativen institutionell und diskursiv einschränkt.

Jedenfalls hat sich seit 1989 das Gesicht liberaler Demokratie radikal verändert. Unsere Aufgabe ist es, diese Umbrüche zu benennen und neue demokratische Subjekte und Praktiken zu entdecken. Vielleicht gibt es ja auch in Palästina, in Iran und in Irak eine relevante Menge, die ihr Leben demokratisch organisieren will – und kann.

## Anmerkungen

- <sup>1</sup> Laclau, Ernesto (1988): Die Politik als Konstruktion des Udenkbaren, in: kultuRRRevolution 17/18, Diskurs-Macht-Hegemonie, Essen, S. 57f.: Ein Diskurs "kann nur die Bedingungen der Denkbarkeit bestimmter Objekte konstituieren durch die Konstruktion der Udenkbarkeit anderer Objekte. Wir können so von der diskursiven Intervention sprechen, d. h. der Politik als dem Prozeß der Konstruktion des Udenkbaren."
- <sup>2</sup> Vgl. Claessens, Dieter (1992): Kapitalismus und politische Kultur, Frankfurt/M., S. 190: "Demokratie, die offenbar nur im und durch den Kapitalismus möglich war, überdauerte nur, wenn sie in ihm strukturelle Bedingungen fand, die ihr günstig waren."
- <sup>3</sup> Schmitt, Carl (1922/34): Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität, München, S. 43.
- <sup>4</sup> Ebenda.
- <sup>5</sup> Vgl. Kallscheuer, Otto (1994): Gottes Wort und Volkes Stimme. Glaube. Macht. Politik, Frankfurt/M.
- <sup>6</sup> Blumenberg, Hans (1996): Die Legitimität der Neuzeit. Erneuerte Ausgabe, Frankfurt/M., S. 106.
- <sup>7</sup> Schmitt, Carl (1922/34): A. a. O., S. 43.
- <sup>8</sup> Ebenda, S. 21.
- <sup>9</sup> Schmitt, Carl (1996): Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie, Berlin, S. 88.
- <sup>10</sup> Blumenberg, Hans (1996): A. a. O., S. 108.
- <sup>11</sup> Althusser, Louis (1987): Machiavelli. Montesquieu. Rousseau (= Schriften 2), Hamburg-Berlin, S. 24f.
- <sup>12</sup> Vgl. Foucault, Michel (1999): In Verteidigung der Gesellschaft, Frankfurt/M., S. 276-305.
- <sup>13</sup> Althusser, Louis (1987): A. a. O., S. 25.
- <sup>14</sup> Negri, Antonio: Anmerkungen über die Entwicklung des Denkens beim späten Althusser, in: episteme 1, <http://www.episteme.de/Negri.html>.
- <sup>15</sup> Balibar, Etienne (2003): Sind wir Bürger Europas? Hamburg, S. 231ff.
- <sup>16</sup> Hardt, Michael & Antonio Negri (2002): Empire. Die neue Weltordnung, Frankfurt/M., S. 116f.