

Die Einbeziehung der Anderen? Habermas und die feministische Kritik

Fabian Anicker

Beitrag zur Ad-hoc-Gruppe »Ein- und Ausschlüsse – Zur Relevanz der feministischen Debatte über Privatheit und Öffentlichkeit in ausgewählten Gesellschaftstheorien«

In diesem Beitrag werden Überlegungen zum wechselseitigen Lernpotential von feministischer Kritik und Habermascher Gesellschafts- und Demokratietheorie präsentiert. Der Dialog der beiden Parteien scheint gerade deshalb fruchtbar, weil der kritisch-normative Anspruch beider Denkrichtungen verwandte Erkenntnisinteressen und damit wechselseitiges Irritationspotenzial nahelegt. Ich beginne mit einer kurzen Sichtung grundlegender *Gemeinsamkeiten* und diskutiere auf dieser Grundlage zwei prominente feministische Kritiken an Habermas von Chantal Mouffe und Nancy Fraser. Dabei lässt sich zeigen, dass beide Kritiken an entscheidenden Stellen auf Prämissen eben jener Habermaschen Öffentlichkeitstheorie zurückgreifen, die sie eigentlich kritisieren wollen. Andererseits gelingt es der Kritik aber auch, Schwächen der Habermaschen Gesellschaftstheorie in der Konzeption von Ungleichheit im Diskurs aufzudecken. Die Untersuchung der *komplementären* Schwächen der Habermaschen Theorie und ihrer feministischen Kritik dient nicht dazu das eine gegen das andere ‚Lager‘ zu verteidigen oder auszuspielen. Es geht vielmehr darum, auf theoretische Probleme und Forschungsfragen hinzuweisen, die sich nur in Kombination der Perspektiven adäquat bearbeiten lassen.

Gemeinsame Erkenntnisinteressen

Es besteht eine besondere Affinität zwischen feministischen Ansätzen und Gesellschaftstheorien mit kritischem Anspruch. Die Habermasche Theorie misst sich selbst an ihrer Anschlussfähigkeit an die „Teilnehmerperspektive“, also nicht zuletzt an ihrer Fähigkeit, für das Selbstverständnis von Teilnehmenden an sozialen Prozessen Orientierungsleistungen zu erbringen. Das bedeutet auch, dass die Theorie Mittel in Form semantischer Ressourcen bereitstellen muss, um Anliegen der Emanzipation von gesellschaftlichen Herrschaftsverhältnissen zu begreifen und zu artikulieren. Daher ist die Frage, inwiefern der feministische Kampf gegen Unterdrückung in der Habermaschen Theorie Rückhalt findet, ein wichtiger *Testfall*, an dem sich die Adäquatheit der Theorie des kommunikativen Handelns und der Demokratietheorie erweist.

Demokratiethoretisch von besonderer Relevanz ist für beide Seiten dabei das Konzept der Öffentlichkeit. In Habermas' demokratiethoretischen Schriften wird die Öffentlichkeit als die *zentrale Sphäre der demokratischen Selbstbestimmung* bestimmt. Feministische Theoretikerinnen sehen die Öffentlichkeit häufig als *Sphäre vermachteter Kommunikation* mit ungleichen Artikulations- und Durchsetzungschancen für politische Anliegen. In diesem Umstand wird häufig ein Gegensatz vermutet. Doch diese

Sichtweisen schließen sich nicht aus – sie stehen vielmehr in einem Verhältnis der *Wahlverwandtschaft* zueinander, was man leicht daran sehen kann, dass sie typischerweise beide zugleich gehalten werden. Auch der Feminismus betrachtet die Öffentlichkeit typischerweise als zentrale Arena, in der der symbolische Kampf um Emanzipation und Selbstbestimmung ausgetragen wird. Auch Habermas hält empirische Öffentlichkeiten für vermaßtet und die Meinungsbildung für verzerrt. Die demokratietheoretische Betonung der Rolle von Öffentlichkeit für Selbstbestimmung markiert gerade die Relevanz von Machtungleichheiten in der Öffentlichkeit. Nur weil man emanzipatorische Hoffnungen mit der Öffentlichkeit verknüpft, wird man ausgerechnet die *politische* Machtungleichheit für besonders ausschlaggebend halten.

Die Habermassche Theorie in Dialog mit dem Feminismus zu setzen ist auch deshalb interessant, weil diese Theorie trotz der angesprochenen Gemeinsamkeiten vonseiten des wissenschaftlichen Feminismus teils ignoriert, teils scharf kritisiert worden ist. Mit Blick auf bisherige Bezugnahmen drängt sich der Eindruck des forcierten Aneinander-Vorbeiredens auf. Während Habermas sich mit feministischen Ansätzen so gut wie gar nicht auseinandersetzt, findet man in der feministischen Theorie häufig ein Zerrbild der Habermasschen Theorie, in dem man das Original kaum wiedererkennt. Ich werde mit Chantal Mouffe und Nancy Fraser zwei Varianten dieser Kritik nachgehen und dabei die Frage im Auge behalten, was die Habermassche Gesellschaftstheorie von feministischen Positionen lernen kann. Die kritische Prüfung der Angemessenheit der Kritik wird jedoch auch Bereiche aufzeigen, in denen feministische Theorien von Konzepten der Habermasschen Diskurs-, Gesellschafts- und Demokratietheorie profitieren könnten.

Mouffe – Unterbrochene Ketten der Äquivalenz

Für die Rekapitulation der Kritik von Chantal Mouffe an Habermas wird ein kurzer Rückblick auf ihr mit Ernesto Laclau verfasstes Hauptwerk *Hegemony and Socialist Strategy* hilfreich sein (Laclau, Mouffe 2001). Die Autor/-innen wenden sich in diesem Buch von einer orthodoxen Marxistischen Klassentheorie ab, versuchen aber dennoch einen theoretisch zentralen Platz für politische Kämpfe zu reservieren. Es handelt sich um einen Versuch, Klassenkampf ohne Klasse zu denken (Laclau, Mouffe 2001: 85-88). Insbesondere die Idee einer festen ‚Basis‘, die hinter dem ‚Überbau‘ politischer Selbstdeutungen und Konfliktinteressen steht, wird zugunsten einer Konzeption aufgegeben, die eine ontologische Fundierung von Interessen und Konfliktlinien aufgibt; die *Identität* kämpfender Klassen ist nicht schlicht gegeben, sondern muss über „Äquivalenzketten“ (die Unterschiedliches gleichsetzen und so die Fiktion kollektiver Identität schaffen) erst hergestellt werden. Nicht überall wo Unterordnung instituiert ist, gibt es notwendig auch Unrechtsbewusstsein oder gar Kampf gegen Unterdrückung. Die Marxistische Unterscheidung von Klasse an sich und Klasse für sich wird dabei übersetzt in den Gegensatz von (vielfältig bestehender) Subordination und (politisch bewusster) Unterdrückung (Laclau, Mouffe 2001: 154).

Diesen anti-essentialistischen Impuls teilen Laclau und Mouffe mit Habermas, der ebenfalls die Idee verabschiedet, Theoretiker/-innen könnten ex cathedra ‚reale‘ Interessen vom ‚falschen Bewusstsein‘ unterscheiden und für den die Idee einer (politischen) Identität unabhängig von Praktiken der Artikulation sinnlos ist. Die ‚Aufdeckung‘ von Ungerechtigkeit, Unterdrückung und Unterwerfung und der politische Kampf gegen sie kann unter diesen Bedingungen nur in *Prozessen der Artikulation und*

Kontestation von Interpretationen geleistet werden, in der Konstruktion sozialer Identitäten aus symbolischen Differenzen (vgl. Laclau, Mouffe 2001: 174).¹ Diese Konstruktion findet im Raum der symbolischen Deutungsmuster statt, auf den alle Artikulationen zurückgreifen müssen (Habermas könnte hier vom ‚Raum der Gründe‘ sprechen). Laclau und Mouffe betonen vor allem die Konflikthaftigkeit der Prozesse, in denen sich bestimmte Deutungen durchsetzen und zur sozialen Vorherrschaft (Hegemonie) gelangen. Aber die Erfolgsbedingungen dieser Kämpfe verweisen auch auf die *Verallgemeinerbarkeit* ihrer Anliegen. Denn der Widerstand gegen Unterdrückung, so ihre Annahme, kann nur wirksam sein, wenn der Kampf im Namen von Idealen geführt wird, die nicht nur die Unterdrückten sondern auch die Unterdrückenden bindet.

Bei Mouffe und Laclau sind es insbesondere die Ideale der Französischen Revolution, die die Identifikation und Politisierung von Unterdrückung und Herrschaft ermöglichen. ‚Freiheit‘ („liberty“) und ‚Gleichheit‘ werden von ihnen nicht bloß als Werbebegriffe für Kapitalismus und bürgerliche Sozialordnung verstanden. Die Begriffe bergen einen subversiven und überschießenden Gehalt, der über bestehende hegemoniale Konstellationen hinausweist und Gegenartikulationen in immer neuen Kontexten ermöglicht (vgl. Laclau, Mouffe 2001: 155ff.). Freiheitliche Ideologien transzendieren sich demnach immer selbst: „To take the case of feminism once again, it is because women as women are denied a right which the democratic ideology recognizes in principle for all citizens that there appears a fissure in the construction of the subordinated feminine subject from which an antagonism may arise.“ (vgl. Laclau, Mouffe 2001: 159).

Erst vor dem Hintergrund von gesellschaftlich verbreiteten und in der aktuellen hegemonialen Konstellation *enthaltenen* Idealen kann die scheinbar ‚selbstverständliche‘ Subordination als *Unterdrückung* identifiziert werden. So kann die hegemoniale Ordnung gleichsam von innen her verschoben und transformiert werden; neue Oppositionen können gebildet werden, indem sich Protest etwa unter dem Banner eines *anderen* Freiheitsverständnisses gegen die dominante Ideologie stellt.

Dieses Vorgehen ist offensichtlich nicht weit entfernt von der Habermasschen Suche nach möglichst allgemeinen Ideen wie ‚Öffentlichkeit‘, ‚Demokratie‘ oder ‚Volkssouveränität‘, die einerseits im Kern bestehender demokratischer Praktiken liegen, aber andererseits einen überschießenden emanzipatorischen Gehalt bewahren, der immer wieder die Kritik des Bestehenden ermöglicht.² Wie Ha-

¹ “However, once we have abandoned the base/superstructure distinction, and rejected the view that there are privileged points from which an emancipatory political practice can be launched, it is clear that the constitution of a hegemonic left alternative can only come from a complex process of convergence and political construction, to which none of the hegemonic articulations constructed in any area of social reality can be of indifference. The form in which liberty, equality, democracy and justice are defined at the level of political philosophy may have important consequences at a variety of other levels of discourse, and contribute decisively to shaping the common sense of the masses. Naturally, these irradiation effects cannot be considered as the simple adoption of a philosophical point of view at the level of ‘ideas’, but should rather be seen as a more complex set of discursive hegemonic operations embracing a variety of aspects, both institutional and ideological, through which certain ‘themes’ are transformed into nodal points of a discursive formation (i.e. of a historic bloc).” (Laclau, Mouffe 2001: 174-5).

² Zu trennen mit Bezug auf Habermas sind hier Ideengeschichte und formalpragmatische Rationalitätstheorie. Rationalitätstheoretisch legt Habermas über die Universalpragmatik die Idee kommunikativer Vernunft denkbar tief. Sie wird nicht aus ideengeschichtlichen und genuin politischen Zusammenhängen rekonstruiert, sondern soll als Ermöglichungsbedingung das Korrelat aller Kommunikation (gleich ob emanzipatorischen oder restaurativen Inhalts) bilden. Es besteht also eine größere Verwandtschaft

bermas sehen Laclau und Mouffe den Weg emanzipatorischer Kritik nicht in einer Ablehnung bürgerlicher Freiheit, sondern in einer Vervollkommnung des ‚unfertigen Projekts‘ (Habermas) der Aufklärung und einer *Vertiefung* der Demokratie. „The task of the Left therefore cannot be to renounce liberal-democratic ideology, but on the contrary, to deepen and expand it in the direction of a radical and plural democracy.“ (Laclau, Mouffe 2001: 176).

Während das Hegemonie-Buch also in ein Plädoyer für eine „radikale und plurale Demokratie“ mündet, wird schon im neuen Vorwort zur zweiten Auflage die Idee einer pluralistischen Demokratie als „selbstwidersprüchlich“ abgewiesen.³ Die Gründe für diese explizit gegen Habermas gerichtete Abgrenzung werden am ausführlichsten in Mouffes Streitschrift ‚Über das Politische‘ ausgeführt (Mouffe 2007).

Die Differenz zum Habermasschen Konzept deliberativer Demokratie wird in diesem Neuansatz auf denkbar fundamentaler Ebene angesiedelt. Das Ziel der Kritik ist es, die ‚ontologische‘ Unmöglichkeit der Realisation deliberativer Demokratie zu erweisen. Dafür greift Mouffe auf Carl Schmitts Begriff des „Politischen“ (1963) zurück, womit der Möglichkeitsraum der Politik *per definitionem* als „Ort von Macht, Konflikt und Antagonismus“ festgelegt wird (Mouffe 2007: 16). Ihre konflikttheoretische und „dissoziative“ Bestimmung des Politischen distanziert sich von der „assoziativen“ Traditionslinie, in der man die deliberative Demokratie verorten könnte (Marchart 2010). An die Stelle der formalen Einheit der ‚Polis‘ rücken konfligierende kollektive Identitäten, welche wechselnde „Wir-Sie-“ bzw. „Freund-Feind-Schemata“ produzieren (Mouffe 2007: 18). Das *Politische* drückt sich in politischen Kämpfen eines jeweils nach partikularen Interessen konstituierten „Wir“ gegen ein „Sie“ von Feind/-innen oder Gegner/-innen aus. Eine Wir-Identität ist nie universell, sondern konstituiert sich immer durch Exklusion. Mit dieser ontologischen Festlegung verschwindet auch die Zurückhaltung gegenüber metaphysischen Standpunkten, die noch die Marx-Kritik dominierte. Aus der Absage an ein essentialistisches Verständnis des Sozialen (Laclau, Mouffe 2001: 96) wird auf den fundamental *politischen*, das heißt aushandlungsbedürftigen und kommunikationsabhängigen Charakter sozialer Identitäten geschlossen (so weit, so Habermas), um dann aber die Dimension des Politischen wiederum *essentialistisch* auf Konflikt festzulegen. Mit diesem Schritt kann Mouffe von der privilegierten Position ihrer ontologischen Warte aus ‚erkennen‘, dass Konsens nur durch Akte der Ausschließung möglich sein kann und daher ein allgemeiner Konsens schlicht „unmöglich“ ist (Mouffe 2007: 19).⁴ In Politik kann es also aufgrund des *Wesens* der Politik höchstens um eine deeskalierende Einhegung der Konfliktsituation, nicht aber um ‚Versöhnung‘ gehen. Diese Konzeption des Politischen ist ihre Ausgangsbasis für eine Kritik insbesondere der Habermasschen Demokratietheorie. In Bezug auf *Faktizität und Geltung* kritisiert sie Habermas für den Universalismus, den er sowohl für kommunikative Vernunft als auch den normativen Gehalt der Menschenrechte annimmt. Statt wie in ‚Hegemony and Socialist Strategy‘ die weitergehende Verwirklichung von Menschenrechten als wichtiges Ziel radikaler Demokratie zu sehen, – also

der Hegemonietheorie zu Habermas‘ ideengeschichtlichen Rekonstruktionen als zu den rationalitätstheoretischen Grundlagen.

³ „Indeed, we maintain that without conflict and division, a pluralist democratic politics would be impossible. To believe that a final resolution of conflicts is eventually possible – even if it is seen as an asymptotic approach to the regulative idea of a rational consensus – far from providing the necessary horizon for the democratic project, is to put it at risk. Conceived in such a way, pluralist democracy becomes a 'self-refuting ideal', because the very moment of its realization would coincide with its disintegration.“ (Laclau, Mouffe 2001: xvii-xviii).

⁴ Habermas beschreibt einen allgemeinen Konsens und auch die ideale Sprechsituation, anders als Mouffe annimmt, an keiner Stelle als faktisch anzustrebenden Zustand in empirischen Öffentlichkeiten.

die konzeptuelle Indeterminiertheit der Menschenrechte und damit ihren überschießenden emanzipatorischen Gehalt als Motor partikularer Kämpfe gegen Unterdrückung zu verstehen – wird Demokratie nun gegen Universalismus ausgespielt. Da sich Kollektive laut Mouffe durch *Abgrenzung* zu anderen Kollektiven konstituieren und dies auch für ihre normativen Ideale gilt, verfehlen ‚universelle‘ Menschenrechte gewissermaßen das ‚Wesen‘ des Politischen. Der universalistische Menschenrechtsdiskurs als Versuch, ein ‚Wir‘ ohne ‚Außen‘ zu denken scheint Mouffe dann ein Ausdruck von Kulturimperialismus; als Versuch anderen Kulturkreisen unser „westliches Modell“ (gemeint sind die Menschenrechte) aufzuzwingen (Mouffe 2007: 113). Nur aufgrund dieser *Vorrangstellung* des Partikularen gegenüber dem Allgemeinen kann Mouffe ihr Konzept der *agonalen Demokratie* gegen die Figur der ‚Gleichsprünglichkeit‘ von Demokratie und Menschenrechten bei Habermas in Stellung bringen.

Da Mouffe allerdings nicht die totalitären Konklusionen der Schmittianischen Prämissen tragen will, entsteht eine eigentümliche Spannung zwischen der begrifflichen Festlegung der Politik auf Kampf und Widerstreit und der normativen Gebrauchsanweisung für politische Systeme, die aus der agonalen Demokratietheorie folgen soll. In einer Zusammenfassung ihres und Laclaus Politikverständnisses konstatiert sie etwa:

Zwar stehen wir auf Distanz zur leninistischen Tradition des totalen revolutionären Bruchs und betonen, daß unser Verständnis von radikaler Demokratie an den Institutionen der sogenannten ‚formalen Demokratie‘ festhält. Gleichwohl haben wir einen anderen Weg eingeschlagen als der liberale Ansatz, der von der Neutralität des Staates ausging. (Mouffe 2007: 71).

Durch die Trennung von formalem und inhaltlichem Bereich bleiben die agonalen Demokrat/-innen also relativ handzahme Verfassungspatriot/-innen. Dies ist allerdings mit Blick auf den Begriff des ‚Politischen‘ nicht mehr zu rechtfertigen. Es ist schwierig zu sehen, wie der Staat gleichzeitig als Teil eines hegemonialen Projektes und als Lieferant von „formalen“, Rahmenbedingungen vorstellbar sein soll. Wenn der Staat ein Produkt hegemonialer Bestrebungen ist, warum muss man dann mit dem Kämpfen an den Grenzen der formalen Demokratie aufhören? Was soll „formal“ hier überhaupt heißen?

Die Notwendigkeit, ein mögliches *Funktionieren* der agonalen Demokratie jenseits eines Bürgerkriegs identitärer Kleingruppen zu beschreiben, nötigt Mouffe immer wieder zu Relativierungen. Angesichts der Radikalität der Grundlagen kommt sie zu einer überraschend konventionellen Vorstellung von geteilten (!) Spielregeln guter Politik:

Eine demokratische Gesellschaft braucht eine Diskussion über mögliche Alternativen und muß politische Formen kollektiver Identifikation mit klar unterschiedenen demokratischen Positionen bieten. Konsens ist zweifellos notwendig, er muß aber von Dissens begleitet werden. Notwendig ist ein Konsens über die für die Demokratie konstitutiven Institutionen und über die ‚ethisch-politischen‘ Werte, die das politische Gemeinwesen konstituieren – Freiheit und Gleichheit für alle –, doch wird es immer Meinungsverschiedenheiten über deren Bedeutung und die Art und Weise ihrer Verwirklichung geben. In einer pluralistischen Demokratie sind solche Meinungsverschiedenheiten nicht nur legitim, sondern notwendig. (Mouffe 2007: 43).

Die ontologische Fundamentalkritik führt – auf welchen Bahnen auch immer – zu einem Politikverständnis, das ohne Probleme von liberalen Theoretiker/-innen mitgetragen werden könnte. Das Ausmaß von Konsens über ethische und politische Werte, das Mouffe verlangt, ist vielleicht sogar größer als bei Habermas, der sich ja mit Einigkeit über die formalen Randbedingungen der Willensbildung zufriedengibt und selbst die Verfassung nicht als unpolitischen ‚Rahmen‘, sondern als kontinuierliches Diskussionsobjekt, verstehen möchte (Habermas 1998: 464; Müller 2010). Letztlich weist der normati-

ve Impetus von Mouffes agonaler Demokratietheorie eine frappante Ähnlichkeit zu jenem klassischen liberalen Demokratieverständnis auf, das eigentlich Ziel ihrer Kritik war.

Fazit zu Mouffe

Mouffe hat die agonale Demokratie in einem Vortrag als Versuch definiert, mit den Prämissen von Carl Schmitt zu den Konklusionen von Jürgen Habermas zu gelangen (Mouffe 2015). Ob man diesen Versuch für gelungen hält, hängt zweifellos davon ab, wie wichtig man eine kohärente Argumentation in dem Bereich zwischen Prämissen und Konklusionen findet. Fest steht: Mouffe unterbricht naheliegende „Ketten der Äquivalenz“ zum Habermasschen Ansatz und zieht es vor, das ‚Wir‘ der agonalen Demokratietheorie scharf vom ‚Sie‘ der Deliberationstheorie und ihren jeweiligen Vertreter/-innen abzugrenzen. Das ist insbesondere deshalb bedauerlich, weil die ursprüngliche Hegemonietheorie durchaus Einsichten transportiert, die die – gegenüber faktischen Dynamiken der Polarisierung in politischen Diskussionen eigentümlich schweigsame – Habermassche Theorie produktiv ergänzen könnten. Das Potential für einen echten Dialog wird bisher offensichtlich nicht ausgeschöpft.

Nancy Fraser – Emanzipation in vermachteten Öffentlichkeiten?

Die Kritik von Nancy Fraser an der deliberativen Funktion von Öffentlichkeit setzt stärker im Rahmen der Habermasschen Prämissen an. Sie konzentriert ihre Einwände vor allem auf die Realisierbarkeit normativer Ideale, statt die Habermassche Demokratie- und Legitimitätstheorie selbst zu verwerfen. Die Heterogenität der Gesellschaft und der politischen Identitäten sind aus ihrer Sicht kein ‚ontologisches‘ Hindernis der Deliberation, sondern ein permanentes praktisches Problem, dessen situative Lösbarkeit eine empirische Frage ist (Fraser 1990: 69). Frasers Kritik setzt daher auch nicht direkt am Begriff kultureller oder politischer Differenz an, sondern an der Frage, ob demokratische Öffentlichkeiten tatsächlich geeignet sind, die ihnen zugeordnete emanzipatorische Rolle zu spielen. Dabei geht Fraser davon aus, dass die stratifizierte Öffentlichkeit durch Beziehungen von Dominanz und Unterordnung so strukturiert ist, dass Deliberation zugunsten der dominanten Gruppen verzerrt ist (Fraser 1990: 72–73).

Die Öffentlichkeit ist für sie also kein kulturell neutraler Ort, sondern ein Ensemble kulturspezifischer Institutionen, in denen sich soziale Ungleichheitsverhältnisse reproduzieren können (Fraser 1990: 69). Die von gesellschaftlichen Herrschaftsverhältnissen durchzogene Öffentlichkeit übersetzt kulturelle Heterogenität in Diskriminierung. Diese frühe und einflussreiche Kritik bezog sich noch auf den *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, wobei Habermas eine Überzeichnung der historischen Emanzipationskraft der bürgerlichen Öffentlichkeit mittlerweile eingeräumt hat (vgl. das neue Vorwort in Habermas 1990). Daher ist es eine interessante Frage, inwiefern sich diese Kritik auch auf die prominente Rolle der Öffentlichkeit in Habermas’ neuem Modell deliberativer Demokratie beziehen lässt.

Fraser zumindest sieht deutlichen Revisionsbedarf mit Bezug auf die Öffentlichkeitstheorie: Sie weist die normative Vorstellung zurück, dass es *eine* politische Öffentlichkeit geben müsse, in welcher Ungleichheiten im Gespräch ‚ausgeklammert‘ werden könnten, und in denen ‚private‘ Interessen ausgeschlossen seien (Fraser 1990: 63ff.). Die gesellschaftliche Definition des Privaten (als ‚andere Seite‘ der Öffentlichkeit) ist für Fraser eine hochgradig *politische* Angelegenheit. Als Herrschaftsmechanismus kann die Auffassung, welche Themen als privat und welche als von öffentlichem Belang gelten, Anliegen marginalisierter Gruppen ausschließen und so bestehende Unterdrückung reproduzieren. Als Beispiel führt sie die eheliche Gewalt gegen Frauen an, die als häusliches Problem devianter Einzeltä-

ter thematisiert worden sei, bis feministische Diskurse die Deutung eines systemischen Zusammenhangs zwischen patriarchalischen Strukturen und Gewalt gegenüber Frauen etablieren konnten (Fraser 1990: 73). Diese Kritik kann sie neben der politischen Theorie auch auf die Habermassche Gesellschaftstheorie übertragen, insofern die System-Lebenswelt-Unterscheidung die Spannungen *innerhalb* der Lebenswelt zu verdecken droht (Fraser 1985).

Fraser setzt der Idee einer singulären politischen Öffentlichkeit daher ein Modell „subalternen Gegenöffentlichkeiten“ entgegen, die als Foren der Artikulation partikularer Identitätswürfe und der Entwicklung von Gegendiskursen dienen. Subalterne Gegenöffentlichkeiten sollen gegenüber der dominanten politischen Kultur eine ‚kontestative Funktion‘ ausüben, wodurch sie vom Standard der Verallgemeinerbarkeit entbunden sind (Fraser 1990: 67). Die Orientierung am politischen Allgemeinen verliert ihre Verbindlichkeit; die Thematisierungsschranke für private Belange wird geöffnet um Verzerrungen im Themenhaushalt der allgemeinen Öffentlichkeit aufdecken und ausgleichen zu können.

Diese, durchaus einleuchtende Skizze der Probleme, die durch die Gleichzeitigkeit formaler Gleichheit und substantieller Ungleichheit in liberalen Öffentlichkeiten entstehen, steht in einem nicht ganz klaren Verhältnis zu dem Objekt ihrer Kritik. Handelt es sich um einer Kritik an der Habermasschen Öffentlichkeitstheorie oder um eine Kritik an faktischen Demokratien? Um das Ausmaß der Divergenz zur Habermasschen Vorlage zu prüfen, muss die Funktion der subalternen Gegenöffentlichkeiten genauer untersucht werden. Unsere Vermutung lautet: Es handelt sich hier eher um Ergänzung als um Opposition. Schon der Begriff der *Gegen*-Öffentlichkeiten legt den Verdacht nahe, dass Fraser unter der Hand eben doch von *einer* öffentlichen Sphäre ausgeht, innerhalb derer sich Öffentlichkeiten und Gegenöffentlichkeiten zwar abgrenzen, aber in der sie auch aufeinander bezogen bleiben.

Die latente Affirmation der Legitimitätstheoretischen Vorstellung *einer* geteilten Öffentlichkeit hat normative Gründe. Fraser betont zwar das Recht auf Partikularität der Teilöffentlichkeiten, möchte aber die Artikulation und Durchsetzung von Partikularinteressen nicht als normatives Ziel der Politik auszeichnen: „I do not mean to suggest that subaltern counterpublics are always necessarily virtuous; some of them, alas, are explicitly anti-democratic and anti-egalitarian; and even those with democratic and egalitarian intentions are not always above practicing their own modes of informal exclusion and marginalization.“ (Fraser 1990: 67).

Fraser möchte eben *nicht* die partikularen Perspektiven aus gruppenbezogenen Sonderdiskursen zum normativen Standard erklären. Stattdessen setzt sie die Gegenöffentlichkeiten in Bezug zum politischen Gesamtprozess. „The point is that, in stratified societies, subaltern counterpublics have a dual character. On the one hand, they function as spaces of withdrawal and regroupment; on the other hand, they also function as bases and training grounds for agitational activities directed toward wider publics.“ (Fraser 1990: 68).

Diese „wider publics“ werden als Arenen gedacht, in denen Deutungen und politische Forderungen aus partikularen Foren aufgegriffen und weiterverarbeitet werden. Fraser geht also von sukzessiver Verallgemeinerung aus, statt Universalität als normative *Voraussetzung* zu postulieren. Die Idee einer stufenweisen Verschiebung von Themen und Semantik der öffentlichen Debatte mittels Gegenöffentlichkeiten bleibt der Idee einer singulären Sphäre der Meinungsbildung verhaftet, in der die Öffentlichkeiten in Austausch stehen (Habermas charakterisiert Öffentlichkeit bekanntlich als ‚Netzwerk‘; vgl. 1998: 435ff.). Fraser entwickelt also kein Gegenmodell, sondern vielmehr eine nähere Charakterisierung einer Möglichkeit, deliberative Kompetenzen bei marginalisierten Gruppen aufzubauen, – nämlich deren Austausch in partikularen und sogar partikularistischen Teilöffentlichkeiten (Habermas würde hier von „Selbstverständigungsdiskursen“ sprechen). Man kann Frasers Kritik als Hinweis auf Mechanismen lesen, die in empirischen Öffentlichkeiten Machtstrukturen reproduzieren und deshalb

besonders zu berücksichtigen sind. Die Betonung der Rolle von Gegenöffentlichkeiten läuft auf einen praktischen Vorschlag zur stufenweisen Formierung *wirklich* verallgemeinerbarer Interessen hinaus, nicht auf einen fundamentalen Einwand gegen moralischen Universalismus. Frasers Kritik führt also nicht *weg* von der Habermasschen Idee einer freien und gleichen öffentlichen Sphäre, sondern gerade *hin* zu einer konsequenteren Verwirklichung konstitutiver Bedingungen der Deliberation (vgl. auch die gerechtigkeits-theoretischen Überlegungen in Fraser 2008).

Diskursive Ungleichheit statt „Verzerrung“ der Kommunikation

Während Frasers Öffentlichkeits- und Legitimitätstheorie also durchaus mit dem normativen Kern des Habermasschen Ansatz kompatibel sind, geht sie sozialtheoretisch von einer anderen, insbesondere von Foucault inspirierten Beziehung von Diskursen und Persönlichkeitsstrukturen aus. Ihre Überlegungen kulminieren in einem Begriff diskursiver Ungleichheit, der insbesondere in *Widerspenstige Praktiken* ausgearbeitet wird und eine wichtige Ergänzung der Habermasschen Perspektive bieten könnte. Hier wird die Ungleichheit der Ausdruckschancen auf asymmetrisch verteilte „soziokulturelle Mittel der Interpretation und Kommunikation“ zurückführt, worunter sie „das historisch und kulturell spezifische Ensemble diskursiver Ressourcen, die den Mitgliedern eines gegebenen sozialen Kollektivs verfügbar sind, um den Forderungen gegeneinander Nachdruck zu verleihen“ versteht (Fraser 1994: 254).⁵ Gesellschaftlichen Gruppen stehen ungleich verteilte semantische Ressourcen für die öffentliche Plausibilisierung ihrer Vorstellungen und Forderungen zur Verfügung. Was jeweils überzeugt, hängt demzufolge nicht allein vom kontextfrei ‚besseren Argument‘ ab, sondern ist immer auch eine Funktion gegebener Herrschaftsverhältnisse, die Vorstellungen über das legitimerweise Sagbare und Akzeptable prägen. Die Stabilisierung dieser Herrschaft stellt sie sich (und hier sehen wir Parallelen zu Laclau/Mouffe) als „Verkettungen verschiedener Öffentlichkeiten“ vor, die „zusammen den gerade üblichen ‚Common sense‘ konstruieren.“ (Fraser 1994: 258). Fraser verbindet damit die Andeutung eines Begriffs diskursiver Stratifikation (Ungleichverteilung von Ausdruckschancen) mit dem methodologischen Programm, Diskurse auf die unterschiedlichen Artikulationschancen zu untersuchen, die sie bestimmten Gruppen im Kontext bestimmter politischer Kämpfe bieten (vgl. Fraser 1994: 271 ff.). Diese Konzeption bietet Andeutungen zu einer *positiven* Bestimmung der systematischen Verzerrungen, denen öffentliche Meinungsbildung in stratifizierten Gesellschaften unterliegt. Damit verfügt sie gegenüber Habermas über einen viel klareren Zugriff auf Ungleichheit im Diskurs. Der Habermassche Ansatz thematisiert Macht-ungleichheiten vor allem indirekt über „Verzerrungen“ der Kommunikationsverhältnisse (vgl. Habermas 1987b: 569), bleibt aber gegenüber Ursachen für Verzerrungen, die sich nicht auf systemische Kolonisierung zurückführen lassen, ignorant. Statt Verzerrungen der Meinungsbildung nur als Abweichung von Normen idealer Meinungsbildungsprozesse zu verstehen, finden sich bei Fraser Ansätze, um die Stratifikation der Artikulationschancen in empirischen Öffentlichkeiten systematisch zu berücksichtigen.

Allerdings bleibt Fraser Antworten darüber schuldig, wie die Differenzen zwischen Foucaults und Habermas' Diskursbegriff innerhalb ein und derselben Theorie gedacht werden können. Eine *reine*

⁵ Unter diesen Begriff fallen die „Idiome“, in denen Forderungen vorgebracht werden können (die Sprache der Bedürfnisse, der Rechte oder der Interessen), Argumentationsformen innerhalb dieser Formen, Entscheidungsregeln innerhalb der Argumentationen, die narrativen Konventionen der kollektiven Identitätsbildung sowie „Subjektivierungsweisen“, als „die Formen, in denen die verschiedenen Diskurse die Menschen einordnen und in denen die Menschen als bestimmte Subjektsorten, die mit spezifischen Arten von Handlungsfähigkeiten ausgestattet sind, angesprochen werden. ...“ (Fraser 1994: 254).

Fokussierung auf die Vermachtung und Ungleichheit der öffentlichen Kommunikation birgt die Gefahr, eine Reduktion von Geltung auf Deutungsmacht zu befördern, deren relativistische Konsequenzen Frasers emanzipatorischen Idealen entgegenstehen müssen. Einerseits werden Akteure in Diskursen im Foucaultschen Sinne „subjektiviert“, andererseits ist der öffentliche Diskurs auch Medium der Emanzipation. Faktisch reproduzieren Diskurse Verhältnisse sozialer Ungleichheit, moralisch und politisch soll man aber auf die Emanzipation durch öffentliche Kommunikation hoffen. Angesichts dieser widersprüchlichen Bestimmung bleibt rätselhaft, welche Wirkung man sich von emanzipatorischen – z.B. feministischen – Kritiken in empirisch vermachteten Öffentlichkeiten erhoffen dürfen soll. Sicherlich wird man nicht erwarten können, dass die Subjekte plötzlich aus dem Schlummer ihrer Subjektivierung erwachen und sich über die Richtigkeit emanzipatorischer Politik ‚aufklären‘.

Diese Ambivalenz der öffentlichen Kommunikation wird in ihrem sozialtheoretischen Entwurf nicht geklärt. Der Diskurs soll einerseits sozialstrukturelle Ungleichheiten der Artikulationschancen (*re-)produzieren*, andererseits aber – eben weil sich Fraser eine *legitime* Entscheidung über Legitimität/Illegitimität letzten Endes nur als Ergebnis von fairen Diskursen vorstellen kann (vgl. Fraser 2008) – emanzipatorische Funktionen erfüllen. Weil Fraser das Problem zwar sieht, es aber im Rahmen ihrer theoretischen Prämissen nicht zu beantworten ist, sucht sie Zuflucht bei einer *moralphilosophischen* Lösung für dieses letztlich sozialtheoretische Problem, indem sie den emanzipatorischen Teil ihrer kritischen Theorie als normativen Zusatz von der Beschreibungsebene isoliert. Fraser stellt eine „Theorie der Rechtfertigung von Interpretationen“ in Aussicht, mit der man (und die Frage muss natürlich lauten: Wer? Welche Öffentlichkeit?) adäquate von inadäquaten Bedürfnisinterpretationen unterscheiden können soll (Fraser 1994: 281). So wird die Rechtfertigung der Interpretationen – bzw. das Urteil über angemessene und unangemessene Ansprüche – aus der sozialen Welt herausdefiniert und in eine philosophische Theorie der Rechtfertigung verlagert. Die Ebenenunterscheidung verdeckt zwar den Widerspruch, das Problem, wie und unter welchen Bedingungen öffentliche Kommunikation zu Emanzipation oder Subjektivierung führt – und wann erstere wegen letzterer hoffnungslos bleiben muss – bleibt jedoch offen.

Fazit zu Fraser

Fraser macht auf das wichtige Problem aufmerksam, dass sich strukturelle Benachteiligung in geringe politische Artikulationschancen übersetzen kann und dadurch im Diskurs wirksam wird (vgl. dazu auch Bourdieu 1992, 2010). Dabei wählt sie einen anderen Zugang als Mouffe: Ihre Konzeption von Ungleichheit im Diskurs geht von stratifikationsbedingten empirischen Verzerrungen des Diskurses durch ungleiche Ausdrucks- und Anerkennungschancen aus, ohne kategorisch die Möglichkeit von Verständigung zu leugnen.

Sowohl auf sozialtheoretischer als auch auf öffentlichkeitstheoretischer Ebene behält der politische Diskurs jedoch eine doppelte Rolle: Auch wenn Fraser öffentlichkeitstheoretisch die Last der ‚richtigen‘ Bedürfnisinterpretation auf mehrere Teilöffentlichkeiten verteilt, wird der Vernetzung dieser Öffentlichkeiten offensichtlich ein epistemisches Potential zugeschrieben, das zu der ebenfalls behaupteten Chancenungleichheit nicht in klare Beziehung gesetzt wird. Wie soll sich der Diskurs am eigenen Schopfe aus dem Sumpf der diskursiven Ungleichheit herausziehen? Als dringlich scheint daher die sozialtheoretische Frage, wie beides gleichzeitig möglich ist – (Ent-)Unterwerfung *und* Emanzipation durch Diskurse, und die methodische Frage, was (abgesehen von der Sympathie mit gewissen Anliegen) emanzipatorische von nicht-emanzipatorischen Diskursen unterscheidet.

Schluss

Die Bilanz dieser kurzen Untersuchung fällt gemischt aus. Einerseits fällt auf, wie viel geteilter Boden zwischen feministischen Ansätzen und der Habermasschen Theorie besteht, andererseits blockieren Abgrenzungsdiskurse den Blick auf Fragen, die für beide Seiten interessant sein könnten. Die vorgestellten Kritiken weisen übereinstimmend auf ein Defizit der Habermasschen Theorie hin. Die Habermassche Öffentlichkeits- und Diskurstheorie will zwar den Maßstab für systematische Verzerrungen in Kommunikationsverhältnissen abgeben, hat aber über die Ursachen und diskursiven Wirkungen dieser Verzerrungen nicht viel zu sagen. Hier bietet insbesondere Frasers Modell der Ungleichverteilung von Artikulationschancen interessante Ansatzpunkte. Ein zentrales Problem, das sich sowohl für Habermas als auch für seine feministischen Kritikerinnen stellt, ist die Frage, warum einerseits öffentlichen Artikulationen eine emanzipatorische Kraft zugetraut wird und andererseits die Ungleichheit (nicht nur der Zugangschancen *zur* Öffentlichkeit, sondern auch der Überzeugungschancen *in der* Öffentlichkeit) in öffentlichen Diskurse (auch) reproduziert wird. Diese beiden Aspekte gehören zusammen und führen in Isolation voneinander zu Einseitigkeiten. Während Habermas sich den Vorwurf des Formalismus gefallen lassen muss, zeigen die Probleme der feministischen Gegenpositionen, dass ihre Präferenz für Demokratie in der Luft hängt, wenn sie sich von der Idee der öffentlichen Vernunft los-sagen.

Man kann deshalb zwei Probleme formulieren, die den Ansatzpunkt für einen stärker konstruktiven Dialog bilden könnten. Das *sozialtheoretische Problem* lautet: Wie können Verständigungsverhältnisse gleichzeitig für die Reproduktion sozialer Ungleichheit verantwortlich gemacht werden und als Potenzial der Emanzipation gedacht werden? Weil alle politischen Argumente in empirischen Öffentlichkeiten geäußert werden, kann das Vertrauen auf kommunikative Vernunft nicht von der erwarteten *Wirkung* von Argumenten entkoppelt werden. Weil das so ist, stellt sich ein zweites, *politisch-strategische* Problem. Es ist dann nämlich nicht mehr selbstverständlich, dass die demokratische Öffentlichkeit der erste Adressat für emanzipatorische Anliegen ist. Man kann fragen: Gibt es einen Grad der sozialen Ungleichheit und der kulturellen Differenz, der es nicht mehr ratsam scheinen lässt, für seine Hoffnungen auf Emanzipation noch auf die politische Öffentlichkeit zu setzen?

Mit Fraser und Mouffe kann man vermuten: es gibt Diskurskonstellationen, in denen es aussichtslos ist, auf den ‚zwanglosen Zwang‘ des besseren Arguments zu setzen: Antagonismen und hegemoniale Konstellationen, die den Raum der Gründe polarisieren und jede Vermittlung zwischen Positionen praktisch unmöglich machen; Situationen in denen die Öffentlichkeit so vermachtet ist, dass nur noch die Wahl zwischen Unterordnung oder anderen, möglicherweise gewaltsamen Formen des Widerstands besteht. Glücklicherweise trifft diese Beschreibung nicht auf die diskursive Konstellation zwischen Feminismus und Habermas zu. Hier, so scheint mir, kann man noch einiges voneinander lernen.

Literatur

- Bourdieu, P. 1992: Die verborgenen Mechanismen der Macht. Schriften zu Politik und Kultur. Hamburg: VSA-Verlag.
- Bourdieu, P. 2010: Politik. Schriften zur Politischen Ökonomie 2. Konstanz: UVK.
- Fraser, N. 1985: What's critical about Critical Theory? The case of Habermas and gender. *New German Critique*, 35. Jg., 97–131.

- Fraser, N. 1990: Rethinking the public sphere: A contribution to the critique of actually existing democracy. *Social Text*, 25/26 Jg., 56–80.
- Fraser, N. 1994: Widerspenstige Praktiken. Macht, Diskurs Geschlecht. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Fraser, N. 2008: Abnormal Justice. *Critical Inquiry*, 34. Jg., Heft 3, 393–422.
- Habermas, J. 1987: Theorie des kommunikativen Handelns. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, J. 1990: Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, J. 1998: Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Laclau, E., Mouffe, C. 2001: Hegemony and socialist strategy. Towards a radical democratic politics. London/New York: Verso.
- Marchart, O. 2010: Die politische Differenz: zum Denken des Politischen bei Nancy, Lefort, Badiou, Laclau und Agamben. Berlin: Suhrkamp.
- Mouffe, C. 1999: Deliberative democracy or agonistic pluralism? *Social Research*, 66. Jg., Heft 3, 745–758.
- Mouffe, C. 2007: Über das Politische. Wider die kosmopolitische Illusion. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Müller, J.-W. 2010: Verfassungspatriotismus. Berlin: Suhrkamp.
- Schmitt, C. 1963: Der Begriff des Politischen. Berlin: Duncker & Humblot.