

Wenn der Spaten sich zurückbiegt: Mouffes Wittgensteinianische Analyse radikalen Dissenses und darüber hinaus

Ebeling, Martin

Veröffentlichungsversion / Published Version
Zeitschriftenartikel / journal article

Zur Verfügung gestellt in Kooperation mit / provided in cooperation with:
Verlag Barbara Budrich

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Ebeling, M. (2014). Wenn der Spaten sich zurückbiegt: Mouffes Wittgensteinianische Analyse radikalen Dissenses und darüber hinaus. *ZPTh - Zeitschrift für Politische Theorie*, 5(2), 234-251. <https://doi.org/10.3224/zpth.v5i2.17124>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-SA Lizenz (Namensnennung-Weitergabe unter gleichen Bedingungen) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier: <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY-SA Licence (Attribution-ShareAlike). For more Information see: <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0>

Wenn der Spaten sich zurückbiegt: Mouffes Wittgensteinianische Analyse radikalen Dissenses und darüber hinaus

*Martin Ebeling**

Schlüsselwörter: radikale Demokratie, Konsens, radikaler Dissens, Chantal Mouffe, John Rawls, Ludwig Wittgenstein, Erkenntnistheorie, Kontextualismus, Relativismus

Abstract: In diesem Aufsatz diskutiere ich die erkenntnistheoretischen Aspekte ‚radikalen Dissenses‘ anhand der Demokratietheorie Chantal Mouffes und der Spätphilosophie Ludwig Wittgensteins, auf die sich Mouffe stützt, um ihre Kritik an ‚rationalistischer‘ politischer Philosophie den nötigen epistemologischen Unterbau zu geben und sie auf dieser Ebene fortzuführen. Ich argumentiere, dass sie dabei den Clou an Wittgensteins ‚tiefen Kontextualismus‘ verkennt, der fest in der Perspektive einer Lebensform verankert ist. Will man Wittgenstein an dieser Stelle treu bleiben, erzwingt die Existenz einer Pluralität von Lebensformen keine automatische Abkehr vom Paradigma der Rechtfertigung, wie es ‚rationalistische‘ Strömungen innerhalb der politischen Philosophie beinhalten. Vielmehr zeige ich am Beispiel John Rawls’s politischem Liberalismus, dass sich dieser mit Mouffes Projekt einer ‚radikalen‘ Demokratietheorie versöhnen lässt, wenn wir ihre Differenzen als Ausdruck einer Arbeitsteilung in der Analyse verschiedener Typen politischen Dissenses deuten. Diese so noch nicht beschriebene Möglichkeit einer Versöhnung dieser wichtigen Strömungen der zeitgenössischen politischen Philosophie wirft allerdings die Frage nach den Grenzen demokratischer Lebensformen auf, die ich dann am Ende des Aufsatzes diskutiere.

Abstract: In this article, I discuss the epistemological aspects of ‘radical disagreement’ with reference to Chantal Mouffe’s theory of democracy and Ludwig Wittgenstein’s late philosophy. Mouffe builds on the latter to provide the necessary epistemological foundation to her critique of ‘rationalistic’ political philosophy and to continue this critique on the epistemological register. I argue, however, that her reading of Wittgenstein misses aspects vital to his ‘deep contextualism’. If we remain faithful to his project, the existence of a plurality of forms of life does not necessitate a rejection of the paradigm of justification as it is embedded in ‘rationalistic’ currents of contemporary political philosophy. Using the example of John Rawls’s brand of political liberalism, I show furthermore that we can reconcile it with Mouffe’s project of radical democracy if we interpret their differences as the expression of a division of labor in the analysis of different types of political disagreement. This newly won possibility of reconciling these important currents of contemporary philosophy, however, raises the question, which I will discuss towards the end of the article, how to determine the boundaries of democratic forms of life.

Chantal Mouffes politische Philosophie ist vor allem unter den Schlagworten ‚radikale Demokratie‘ und ‚agonistischer Pluralismus‘ populär geworden. Weniger bekannt, und

* Dr. des. Martin Ebeling
Kontakt: martinebeling@gmail.com

von ihr weitaus weniger oft thematisiert, ist die erkenntnistheoretische Fundierung dieser Konzepte. Wie Mouffe (2005b) in *Wittgenstein, Political Theory and Democracy* erläutert, greift sie hierfür in erheblichem Maße auf Wittgensteins Spätphilosophie zurück.¹ Ich nehme ihre Ausführungen hier zum Anlass, dem spannenden Projekt einer neuerlichen Nutzbarmachung von Wittgensteins Einsichten für die Politische Theorie nachzugehen.

Ich werde zunächst die Grundlinien Mouffes politischer Philosophie knapp skizzieren (1). Eines ihrer Hauptanliegen besteht darin, eine Alternative zu ‚rationalistischer‘ politischer Philosophie zu entwickeln, die sich jenseits universeller Geltungsansprüche bewegt und den Moment des Politischen in der zeitgenössischen politischen Theorie neue Geltung verschafft. Die Unverfügbarkeit politisch-moralischen Konsenses ist für sie eine notwendige Folge der Kontextabhängigkeit alles politischen Urteilens. Damit ist politischer Dissens als unausweichliches Faktum gegeben, an dem sich die Angemessenheit demokratietheoretischer Überlegungen erweisen muss. Es bedarf dafür nun einer Analyse politischen Dissenses, die die Kontextabhängigkeit des eigenen Geltungsanspruchs mitdenkt.

Wie ich im Anschluss zeige, entlehnt Mouffe, um dies zu leisten, Wittgensteins Spätwerk zentrale Begriffe, wobei der Begriff der Lebensform hier der zentralste ist (2). Mouffe versucht nun mit seiner Hilfe und weiterer Anleihen, die Überlegenheit einer kontextualistischen Position aufzuzeigen. Gleichmaßen ist sie allerdings darum bemüht, diese von relativistischen Entgleisungen abzugrenzen, die darin bestünden, Lebensformen (oder Überzeugungssystemen) einen symmetrischen Geltungsanspruch zuzuerkennen. Hier eröffnet sich allerdings ein Spannungsfeld zwischen der Feststellung, dass Kategorien wie ‚rational‘, ‚vernünftig‘, ‚neutral‘ nur in Abhängigkeit eines epistemischen Kontexts Bedeutung gewinnen und der eigenen Inanspruchnahme moralischer Kategorien für die Verteidigung demokratischer Lebensformen.

Ich argumentiere nun, dass sich Mouffe nur deshalb in dieser Situation wiederfindet, weil sie die entscheidende Pointe von Wittgensteins Spätphilosophie verkennt (3). Diese liegt nämlich nicht lediglich in der Verteidigung einer kontextualistischen Philosophie, sondern vielmehr darin, einen *tiefen* Kontextualismus zu formulieren, der sich *jenseits* der Gegenüberstellung Kontextualismus-Universalismus bewegt. Um Wittgensteins Ansatz zu erläutern, führe ich zunächst in seine sprachphilosophischen Thesen ein, um dann die Rolle von Aussagen in Überzeugungssystemen (oder Lebensformen) zu veranschaulichen, denen ‚objektive Gewissheit‘ zukommt. Wittgensteins tiefer Kontextualismus ist dadurch gekennzeichnet, dass er einerseits anerkennt, dass Urteile immer nur in Abhängigkeit eines lokalen Kontexts getroffen werden können. Dieser Kontext ist für ihn Bedingung der Möglichkeit aller Bedeutung sprachlicher Aussagen und zugleich allen Meinens überhaupt. Andererseits ist er für Wittgenstein als solcher aber auch der unhintergehbare Bewertungskontext, vor dem sich alles Urteilen abspielt. Insofern ist für Wittgenstein weder ein Universalismus attraktiv, der sich auf die kontextunabhängige Objektivität von Aussagen beruft, noch ein *flacher* Kontextualismus, der denselben ‚externen‘ Standpunkt einnimmt, den er dem Universalismus verwehrt, um dann von dort die Symmetrie aller Überzeugungssysteme zu postulieren. Für Wittgenstein ist damit ebenso wahr, dass wir klare Bewertungskriterien haben, um Streitfragen zu entscheiden, die sich auf die letztlich *grund-lose* objektive Gewissheit bestimmter Aussagen berufen, als auch, dass diese Bewertungskriterien nicht als *Gründe* für Personen dienen können, die außerhalb

1 Ich zitiere Wittgenstein (1984b) als (PU, I: §) und Wittgenstein (1997) als (ÜG: §).

unserer Lebensform stehen. Dass hier kein Widerspruch besteht, ist die Einsicht, die Wittgensteins Spätphilosophie so neuartig macht und die von Mouffe nicht zur Gänze gewürdigt wird.

Ich stelle deshalb fest, dass die Analyse politischen Dissenses deshalb feingliedriger erfolgen muss, um dessen epistemischer Bedeutung gerecht zu werden (4). Im Anschluss werde ich ein Modell vorstellen, das zwischen ‚radikalem‘ und ‚demokratischem‘ Dissens unterscheidet. Die These, an der ich mich am Ende des Aufsatzes versuche, lautet, dass eine Unterscheidung zwischen radikalem und demokratischem Dissens und eine Wittgensteinianische Analyse der epistemischen Bedeutung dieser Typen die Möglichkeit eröffnet, Rawls’ *politischen* und Mouffes *agonistischen* Pluralismus als demokratiethoretische Arbeitsteilung zu verstehen. Zu dieser These gelange ich einerseits durch die Feststellung, dass Mouffe politischen Dissens vor allem als radikalen Dissens beschreibt und analysiert, während Rawls sich in erster Linie mit demokratischem Dissens beschäftigt. Zum anderen fließt in die These eine Interpretation von Rawls’ Spätwerk ein, die es in das Fahrwasser von Wittgenstein setzt.

Dieses Bild einer arbeitsteiligen Analyse des Spektrums politischen Dissenses eröffnet die Möglichkeit einer Versöhnung dieser Strömungen der Politischen Theorie, die sich ansonsten oft als konträr zueinander begreifen. Schon dieses Ziel rechtfertigt die Berücksichtigung der erkenntnistheoretischen Fundamente politischen Dissenses und eine stärkere Beschäftigung mit der Philosophie Ludwig Wittgensteins, wie sie dieser Aufsatz unternimmt.

Ich schließe mit einigen Kommentaren, die diesem Idyll skeptisch begegnen. So finden wir etwa in Mouffe zur Genüge Zitate, mit denen sie sich in aller Klarheit von Rawls distanziert, ja geradezu ihre Feindschaft erklärt, und die uns so nur wenig Grund zu einer Hoffnung auf baldige Versöhnung geben. Ob sich VertreterInnen ‚rationalistischer‘ und ‚radikaler‘ Demokratiethorie als, um mit Mouffe zu sprechen, *enemies* oder *adversaries* gegenüber treten, entscheidet sich dann an Fragen, die dieser Aufsatz am Ende nur noch aufzeigen kann. Es sind die Fragen nach der Weite des Flussbetts, in dem die verschiedenen Strömungen der zeitgenössischen Philosophie fließen, und damit nach den Grenzen demokratischer Lebensformen. Besteht noch die Möglichkeit, sich gegenseitig durch das Geben und Nehmen von Gründen zu *überzeugen*, oder können wir die Anderen nur noch zu unserem Bild der philosophischen Welt *bekehren*?

1. Mouffes ‚radikale‘ Demokratie als Reaktion auf politischen Dissens und Gegenmodell zu ‚rationalistischer‘ politischer Philosophie

Chantal Mouffe setzt in den im Band *The Democratic Paradox* versammelten Aufsätzen ihre Bemühungen fort, eine Demokratiekonzeption zu entwickeln und zu vertiefen, die das Moment des Politischen in das demokratiethoretische Denken unserer Zeit wieder einführt (vgl. auch Mouffe 1993). Ihrer Konzeptionalisierung einer ‚radikalen‘ Demokratie liegt die Idee des ‚agonistischen Pluralismus‘ zu Grunde, der ihr zufolge moderne Demokratien kennzeichnet oder zumindest kennzeichnen sollte. Diese Idee eines modernen Pluralismus grenzt sich einerseits von der Idee eines antagonistischen Pluralismus ab, der auf eine destruktive Konkurrenz zwischen Feinden (*enemies*) besteht und andererseits von

einem ‚vernünftigen‘ Pluralismus, der auf einem moralischen Konsens fußt und dem Paradigma der öffentlichen Rechtfertigung und des öffentlichen Vernunftgebrauchs folgt. Mouffes agonistischer Pluralismus wird stattdessen von BürgerInnen gelebt, die sich gegenseitig als GegnerInnen (*adversaries*) begegnen, die ihre Konflikte demokratisch ausfechten, ohne allerdings dem Telos gegenseitigen Überzeugens durch rechtfertigende Gründe zu folgen. Er beschreibt damit die soziale Konstellation der liberalen Moderne als die eines dauerhaften, jedoch eingehegten politischen Dissenses.

Mouffes Modell einer ‚radikalen‘ Demokratie ist durch eine politische Theorie informiert, die sich auch darüber hinaus in Abgrenzung zu den, wie sie sagt, ‚rationalistischen‘ Theorieentwürfen etwa eines John Rawls’ und Jürgen Habermas’ definiert.² Diesen, so schreibt sie, ist vor allem gemein, dass sie erstens ein liberaldemokratisches Gesellschaftsmodell als einzig rationale oder moralisch-vernünftige Antwort auf die sozialen Konflikte der Moderne propagieren und zweitens die Legitimität politischer Entscheidungen entsprechend dem Leitbild eines rationalen Konsenses aller Beteiligten als auf der Rationalität kollektiver Willensbildung beruhend konzipieren.

Beide Momente rationalistischer Theorien verschleiern laut Mouffe die politische Natur einer jeden gesellschaftlichen Ordnung, denn: „any social objectivity is constituted through acts of power“ (Mouffe 2005a: 21).³ Wird diese Einsicht durch ‚rationalistische‘ Vorstellungen unterdrückt, läuft die Politische Theorie Gefahr, Antagonismus, Gewalt, Macht und Unterdrückung aus dem analytischen Blick zu verlieren (vgl. ebd.: 31). Hier sieht Mouffe eine veritable Bedrohung der politischen Praxis und betont: „To negate the ineradicable character of antagonism and to aim at a universal rational consensus – this is the real threat to democracy.“ (Ebd.: 22) Philosophisch verortet sie den Fehler eines solchen ‚Rationalismus‘ allerdings tiefer, da er epistemische Bruchlinien innerhalb moderner Gesellschaften und die historische, kulturelle und politische Kontingenz der von ihm verteidigten ‚öffentlichen Vernunft‘ und ‚rechtfertigender Gründe‘ auf fatale Weise übersieht. Eine angemessene theoretische Reflektion demokratischer Praktiken innerhalb liberaldemokratischer Ordnungen und deren ‚sozialer Objektivität‘ müsste ihren Ausgangspunkt, so Mouffe, stattdessen in der Unausweichlichkeit politischen Dissenses nehmen. ‚Radikale‘ Demokratietheorie im Sinne Mouffes ersetzt also das Leitbild des politisch-moralischen Konsenses mit der Analyse des Gegebenen: andauernder politischer Dissens.⁴

Bei dieser ‚Radikalität‘ ihrer politischen Theorie ist allerdings anzumerken, dass Mouffe in keiner Weise einem Relativismus das Wort reden will. Die historische, kulturelle und politische Kontingenz der Objektivität der liberaldemokratischen Ordnung übersetzt sich ihr zufolge mitnichten in ein *anything goes* innerhalb der politischen Vorstellungswelt. Vielmehr unterstützt sie die Einschränkung des Bereichs politischer Legitimität auf solche Positionen, die sich als Interpretationen der Ideale der Gleichheit und Freiheit aller verstehen lassen.⁵ Mouffe (2005c: 93) resümiert deshalb:

2 Ich setze ‚radikal‘ und ‚rationalistisch‘ in Anführungszeichen, um kenntlich zu machen, dass meine Verwendung dieser Begriffe auf Mouffes Bestimmung derselben zurückgeht.

3 Vergleiche auch Laclau/Mouffe (1985), wo diese Position als Hegemoniekonzeption entwickelt wird.

4 Mouffe schreibt sogar von der begrifflichen Unmöglichkeit eines politisch-moralischen Konsenses (vgl. Mouffe 2005a: 33).

5 Mouffe (2005: 9) spricht von einer „agonistic confrontation“ between conflicting interpretations of the constitutive liberal-democratic values“.

„Democratic theory should renounce these forms of escapism [„rationalistisches“ Denken] and face the challenge that the recognition of the pluralism of values entails. This does not mean accepting a total pluralism, and some limits need to be put to the kind of confrontation which is going to be seen as legitimate in the public sphere. But the political nature of the limits should be acknowledged instead of being presented as requirements of morality or rationality.“

Dass diese Grenzmarkierungen politischer Legitimität politisch und nicht als Vorgaben einer universellen Rationalität oder Moral zu verstehen sind, versucht sie in *Wittgenstein, Political Theory and Democracy* unter Rückgriff auf den Namensgeber des Aufsatzes zu zeigen. Im Zentrum steht dabei nicht die moralische, sondern vielmehr die *epistemische* Bedeutung politischen Dissenses.

2. Mouffes kontextualistische Philosophie auf Wittgensteins Schultern?

Chantal Mouffe sieht nun in Wittgensteins später Philosophie eine Ressource, die sich ausbeuten lässt, um die erkenntnistheoretischen Fundamente ihres Ansatzes aufzuzeigen. Wittgensteins „practice-based account of rationality“, schreibt sie, „opens a much more promising way of thinking about political questions and for envisaging the task of democratic politics than the rationalist-universalist framework“ (Mouffe 2005b: 69).

Mouffe greift zunächst auf Wittgenstein zurück, um eine kontextualistische Philosophie gegenüber Positionen zu verteidigen, die unter Berufung auf objektive Erkenntnis universelle Geltungsansprüche erheben. Das Ziel ihrer Angriffe sind dabei Rawls und Habermas und deren Gefolgschaft, die Rechtfertigungen als neutral auszuzeichnen suchen oder die Rationalität politischer Willensbildung zur Bedingung der Legitimität politischer Machtausübung machen. Wittgensteins Einsichten können ihrer Meinung nach dazu beitragen, die Stellung eines Argumentationsrahmens als neutral oder rational zu hinterfragen. Die zentrale These Wittgensteins, die hier relevant wird, ist, dass diese Kategorien nur innerhalb von Sprachspielen⁶ Bedeutung gewinnen, die ihrerseits in Lebensformen eingebettet sind beziehungsweise diese mitbestimmen. Der Begriff ‚Lebensform‘ beschreibt hierbei „de[n] zugrundeliegende[n] Konsens in sprachlichem und nichtsprachlichem Verhalten, in Annahmen, Praktiken, Traditionen und natürlichen Neigungen, die Menschen als soziale Wesen miteinander teilen“ (Grayling 1999: 109). Wittgenstein selbst schreibt:

„Richtig und falsch [und wir können ergänzen: neutral und parteiisch, rational und irrational] ist, was Menschen *sagen*; und in der *Sprache* stimmen die Menschen überein. Dies ist keine Übereinstimmung der Meinungen, sondern der Lebensform.“ (PU, I: § 241, Hervorhebung im Original)

Die geteilte Lebensform ist somit der geteilte Kontext, der diesen epistemischen Kategorien vorangestellt ist. In ihrer Interpretation Wittgensteins gibt es somit keinen kontextunabhängigen Standpunkt, von dem aus sich ein kontextübergreifendes, objektives Kriterium der Rationalität einer Aussage formulieren ließe (vgl. Mouffe 2005b: 63). Wo Lebensformen nicht geteilt werden, versagen rationalem Begründen und Überzeugen die Mittel. Wittgenstein spricht stattdessen von ‚Überredung‘ und ‚Bekehrung‘:

6 Ich erläutere den Begriff ‚Sprachspiel‘ unter Kapitel 3.

„Wo sich wirklich zwei Prinzipien treffen, die sich nicht miteinander aussöhnen können, da erklärt jeder den Andern für einen Narren und Ketzer.“ (ÜG: § 611)

„Ich sagte, ich würde den Andern ‚bekämpfen‘, – aber würde ich ihm denn nicht *Gründe* geben? Doch; aber wie weit reichen die? Am Ende der Gründe steht die *Überredung*. (Denke daran, was geschieht, wenn Missionare die Eingeborenen bekehren.)“ (ebd.: § 612, Hervorhebung im Original).

Aus diesen Feststellungen zieht Mouffe nun eine Reihe von Schlussfolgerungen. Zunächst stellt sie fest: „recent moral and political theorists [gemeint sind politische TheoretikerInnen von ‚rationalistischer‘ *Couleur*⁷] have been asking the wrong question“ (Mouffe 2005b: 66). Anstatt die Legitimität politischer Institutionen durch *öffentliche Rechtfertigung* zu erweisen, die durch das Geben von neutralen Gründen, die von allen vernünftigen BürgerInnen akzeptiert werden könnten, bestimmt ist (vgl. Rawls 1997: 771), sollten diese als konstitutiv für unsere Lebensform begriffen und verteidigt werden, „and we should not try to ground our commitment to them on something supposedly safer“ (Mouffe 2005b: 66). Gleichzeitig stellt sie fest, dass aus dem Gewährwerden der *Grundlosigkeit* unserer politischen Überzeugungen kein erkenntnistheoretischer Relativismus folgt, der jedes politische System als gerechtfertigt (oder als gleichermaßen unbegründet) erscheinen lässt. Nach Mouffe folgt lediglich, dass wir eine Pluralität legitimer Antworten auf die Frage, was das gerechte politische System ist, denken müssen (ebd.: 62, vgl. 93).

Nun lässt sich der Relativismusverdacht hier natürlich nicht mit einer solchen Leichtigkeit von der Hand weisen, wie sie hier an den Tag gelegt wird. Vielmehr erhärtet sich der Verdacht durch weitere Aussagen Mouffes, die die Grenze zwischen kontextualistischer und relativistischer Beschreibung der epistemischen Tugenden von Überzeugungssystemen verwischen. So zitiert sie zustimmend die von Wittgenstein inspirierte Aussage Richard Rortys, die Benennung einer GesprächspartnerIn als irrational „is not to say that she is not making proper use of her mental faculties. It is only to say that she does not seem to share enough beliefs and desires with one to make conversation with her on the disputed point fruitful.“ (Rorty 1997: 19, zitiert nach Mouffe 2005b: 65) Sie will allerdings noch einen Schritt über Rorty hinaus und wirft ihm vor, den Glauben an die Überlegenheit des liberalen Lebensstils selbst nie in Frage zu stellen, was wiederum eine Untreue gegenüber Wittgenstein darstelle (vgl. Mouffe 2005b: 67).

Spätestens hier stellt sich eine Reihe von Fragen, die Debatten um Kontextualismus und Universalismus fast zwangsläufig mit sich bringen. Es ist nun genau in Bezug auf diese Fragen, dass Wittgenstein Antworten bietet, die außerhalb des traditionellen Spektrums der Erkenntnistheorie liegen. Wie noch zu zeigen sein wird, dringt Mouffe allerdings nicht tief genug in Wittgensteins Gedankenwelt vor, um diese im vollen Umfang in die Debatte um die epistemische Bedeutung politischen Dissenses einfließen zu lassen.

Eine der dringlichsten Fragen, die aufgeworfen wird, ist die Konsequenz von Mouffes Ausführungen zur Kontextabhängigkeit epistemischer Kategorien für die Bewertung moralischer Kategorien. Wenn Bewertungskriterien für Urteile *allgemein* auf geteilte Lebensformen zurückgeführt werden müssen, gilt dies selbstverständlich auch für die Bewertungskriterien innerhalb moralischer Sprachspiele. Moralische Kategorien wie ‚gerecht-ungerecht‘ müssen dann ebenso in Frage gestellt werden wie die epistemischen Kategorien ‚rational-irrational‘ oder solche, die an der Schnittstelle zwischen beiden liegen

7 Hier sind vor allem Rawls und Habermas und AnhängerInnen deliberativer Demokratietheorien wie Seyla Benhabib und Joshua Cohen gemeint.

wie die Unterscheidungen ‚neutral-parteiisch‘.⁸ Dies ist natürlich einerseits genau der Punkt, auf den Mouffe hinaus will, wenn sie die Universalismen ‚rationalistischer‘ Theorien vor diesem Hintergrund zurückweist und ihr Ziel beschreibt als „envisaging a *plurality* of legitimate answers to the question of what is the just political system“ (Mouffe 2005b: 62, Hervorhebung im Original; 2005c: 93). Andererseits beharrt sie in dieser Zielformulierung aber gerade auf der moralischen Kategorie der Gerechtigkeit, in dem sie eben nicht von einem durch andere Vorzüge – welche dies auch sein mögen – ausgewiesenen politischen System spricht, sondern von einem *gerechten* politischen System: „we have to acknowledge that there might be other *just* political forms of society, products of other contexts“ (Mouffe 2005b: 62, Hervorhebung d. A.).

Mouffe verteidigt gleichzeitig die Ermöglichungsbedingungen einer demokratischen Lebensform vehement. So stellt sie klar, dass was ihrer Meinung nach wirklich auf dem Spiel steht, ein Ensemble von Praktiken ist, das die Bedingung für die Entstehung demokratischer Staatsbürgerschaftlichkeit ausmacht. Hierbei ginge es nicht um rationale Rechtfertigung, sondern um die Verfügbarkeit demokratischer Formen von Individualität und Subjektivität (vgl. Mouffe 2005c: 95). Wenn wir aber sowohl die moralische Überlegenheit der demokratischen Lebensform und ihrer politischen Institutionen und ihre spezifischen Formen der Subjektivität negieren, so bleibt unklar, warum wir ihnen gegenüber die für ihren Erhalt notwendige Verbundenheit aufweisen sollten. Mouffe scheint sich hier auf eine positive affektive Einstellung gegenüber *unserer* demokratischen Lebensform zu berufen, für die demokratische Praktiken konstitutiv sind. Es lässt sich aber an dieser Stelle natürlich immer noch eine höherstufige Frage nach der moralischen Signifikanz dieser affektiven Einstellung formulieren. Insofern Mouffe eine Antwort auf diese Frage schuldig bleiben muss, droht sie sich selbst letzten Endes in den Fallstricken ihrer eigenen kontextualistischen Kritik zu verlieren.

3. Wittgensteins tiefer Kontextualismus

Hier kommt nun das Innovative an Wittgensteins Spätphilosophie zum Tragen. Sein Ausweg aus dieser verzwickten Lage besteht darin, die Sinnhaftigkeit der Frage nach der Überlegenheit von Lebensformen oder Überzeugungssystemen in Zweifel zu ziehen. Die Frage, an der sich Mouffe hier abarbeitet, ist für ihn Ausdruck einer kontextualistischen Philosophie, die die Überlegenheit eines Bewertungskontexts selbst noch aus *externer* Perspektive entscheiden will. Wenn wir aber aus dem Konflikt zwischen Kontextualismus versus Universalismus die richtigen Schlussfolgerungen ziehen – so lässt sich Wittgenstein zusammenfassen –, müssen wir uns für einen *tiefen* Kontextualismus entscheiden, der den eigenen Kontext als *notwendigerweise autoritativen* Bewertungsmaßstab versteht, der sich gegenüber der Möglichkeit eines radikalen Zweifels, wie ihn der Relativismus übt, verwehrt. Wenn Mouffe (2005b: 62) also fordert, „to acknowledge that there might be other just political forms of society, products of other contexts“, müssen wir uns fragen, aus welcher Perspektive das Urteil über die Gerechtigkeit anderer politischer Ordnungen getroffen wird. Wittgenstein will uns zeigen, dass Parteien, die an einem Dissens teilhaben, sich einerseits der Kontextabhängigkeit ihrer jeweiligen Urteile bewusst sein können, andererseits aber in der substanziellen Beurteilung der Streitpunkte auf eine Wei-

8 Vergleiche dazu unter anderem Rawls' burdens-of-judgment-Argument in Rawls (1996: 54–58).

se auf ihn zurückgeworfen sind, die einem relativistischen Zweifel die *objektive Gewissheit* der Grundlagen des eigenen Handlungssystems entgegensetzt.

Man könnte anders formulieren, dass einerseits Mouffe Wittgenstein durchaus richtig versteht, wenn sie hervorhebt, dass wir gegenüber radikal anderen Überzeugungssystemen keine *Begründung* der eigenen Position liefern können, sondern nur auf eine *Überredung* hoffen können, die die Andere zu unserem Überzeugungssystem *konvertiert* (vgl. bereits zitierte ÜG: §§ 611–612). Andererseits ist auch richtig, dass für Wittgenstein die Andere *nach* der Annahme eines neuen Überzeugungssystems, die *Gründe* einsehen kann – und sie als solche versteht – die zur Ablehnung anderer Weltbilder führen. Die *Grundlosigkeit*, die wir am Boden unseres Überzeugungssystems entdecken, führt also nicht zwangsläufig zu einem Ende aller *Begründung* oder *Rechtfertigung*. Die Konvertierte versteht vielmehr, dass bestimmte Überlegungen *Gründe* darstellen, die die Zurückweisung eines anderen Überzeugungssystems *rational* machen. Die Zurückweisung erfolgt also keineswegs auf einer lediglich affektiven Bindung an die eigene Lebensform. Insofern liefert Wittgenstein eine vielschichtigere Analyse der epistemischen Bedeutung von Meinungsverschiedenheiten, als Mouffe zulässt. Ich werde sie in Kapitel 4 erläutern.

Diese Interpretation des späten Wittgensteins ist freilich keineswegs unumstritten. Ich verwende deshalb nun einige Mühe darauf, ihre Hintergründe erstens verständlich und zweitens plausibel zu machen. Um dies zu erreichen, müssen wir zunächst einen Schritt zurückgehen und Wittgensteins erkenntnistheoretische Thesen vor dem Hintergrund seiner Sprachphilosophie in Szene setzen.

In dieser spielen die Begriffe ‚Sprachspiel‘ und ‚Regelfolgen‘ eine entscheidende Rolle. Der Begriff des Sprachspiels beschreibt die Vielfältigkeit der Weisen, in der Sprache im Alltagsgebrauch in verschiedensten Handlungskontexten eingesetzt wird:

„Wieviele Arten der Sätze gibt es aber? Etwa Frage und Befehl? – Es gibt *unzählige* solcher Arten [...] Und diese Mannigfaltigkeit ist nichts Festes, ein für allemal Gegebenes [...] Das Wort ‚Sprachspiel‘ soll hier hervorheben, daß das Sprechen der Sprache ein Teil ist einer Tätigkeit, oder einer Lebensform.“ (PU, I: § 23, Hervorhebung im Original)

Wittgenstein wendet sich damit gegen eine Beschreibung der Bedeutung sprachlicher Ausdrücke als durch logische Regeln festgelegt, die unabhängig von Handlungskontexten Geltung haben.⁹ Sprache erscheint ihm nun nicht mehr als einheitliches Gebilde, das durch sprachphilosophische Analyse abgebildet werden kann (vgl. etwa PU, I: §§ 23, 90–92). Dies bedeutet allerdings keineswegs, dass Sprache ohne jede Ordnung funktioniert, denn Sprachverwendung ist zweifelsohne eine *normative* Tätigkeit. Diese Regelgeleitetheit der Mannigfaltigkeit unserer Sprachhandlungen, das heißt unserer Sprachspiele, beschreibt Wittgenstein unter dem Begriff des Regelfolgens.

Der entscheidende Unterschied zur Auffassung, die Bedeutung von Aussagen sei durch unabhängige Regeln bestimmt, liegt nun darin, dass Wittgenstein sprachliche Regeln als durch den Sprachgebrauch konstituiert versteht. Hierbei ist entscheidend, dass Sprachgebrauch eine Sprachgemeinschaft voraussetzt, die als Korrekturinstanz (PU, I: § 208) den Gebrauch der Sprache als Technik lehrt (ebd.: § 199), uns darauf *abrichtet* – im Gegensatz zum Lehren einer expliziten Regel.¹⁰ Wittgenstein gebraucht das Beispiel eines

9 Wittgenstein (1984a) wendet sich damit vehement gegen die in seinem eigenen Frühwerk, dem *Tractatus logico-philosophicus*, vertretene Ansicht, wo er die logischen Regeln der Sprache unter dem Begriff des ‚Kalküls‘ beschreibt.

10 Vergleiche Wittgenstein (PU, I: § 219, Hervorhebung im Original): „Ich folge der Regel blind.“

Wegweisers, um dies zu verdeutlichen: „Einer [richtet sich] nur insofern nach einem Wegweiser [...], als es einen ständigen Gebrauch, eine Gepflogenheit, gibt“ (ebd.: § 198).

Zu diesem Bild der Sprache als gemeinschaftliches Abrichten auf und Beherrschen einer Technik gehört die Idee, dass wir nicht die Bedeutung einzelner Sätze erlernen, sondern ein ganzes Bedeutungssystem sprachlicher Handlungen: „Einen Satz verstehen, heißt, eine Sprache verstehen. Eine Sprache verstehen, heißt, eine Technik beherrschen.“ (ebd.: § 199).¹¹

Und da in diesem Bild Regeln nicht mehr als dem Sprachgebrauch vorgeordnete Sätze der Logik betrachtet werden können, können wir uns nicht mehr auf solche unabhängigen oder *objektiven* Kriterien berufen, um unsere Praxis des Regelfolgens zu rechtfertigen. Wittgenstein schreibt dazu:

„Habe ich die Begründungen erschöpft, so bin ich nun auf dem harten Felsen angelangt, und mein Spaten biegt sich zurück. Ich bin dann geneigt zu sagen: ‚So handle ich eben.‘“ (Ebd.: § 217)

Hier werden wir an die *Grundlosigkeit* einer Praxis, oder einer Lebensform, erinnert, die wir in Mouffes Berufung auf Wittgenstein bereits kennengelernt haben. Doch worin besteht nun die Verbindung zwischen Wittgensteins Sprachphilosophie und den epistemologischen Thesen, die darauf aufbauen? Der *missing link* wird durch die Bemerkung Wittgensteins gegeben, dass für die Bedeutung sprachlicher Ausdrücke nicht nur eine geteilte Praxis gegeben sein muss, die (flexible) Verwendungsregeln für Begriffe festlegt, sondern auch durch geteilte *Urteile* (ebd.: § 242). Die Übereinstimmung in den Urteilen ist freilich nicht total, sondern bezieht sich auf Urteile von einem besonderen Status. Es handelt sich um solche, die in unserem Überzeugungssystem eine besondere Rolle spielen und gleichzeitig die allgemeine Grundlage für unsere Sprachspiele darstellen.

Wittgenstein (ÜG: § 308) nennt diese Aussagen ‚Gewissheiten‘ und führt die Kategorie der ‚Gewissheit‘ (oder ‚Sicherheit‘) in Abgrenzung von der des ‚Wissens‘ ein. „Wissen, dass p“ beschreibt Aussagen, denen erstens *subjektive* Gewissheit zukommt, das heißt, die ich mit großer Wahrscheinlichkeit für wahr halte, die ich zweitens begründen kann, die ich drittens sinnvoll, das heißt begründet, bezweifeln kann, und die ich viertens sinnvoll, das heißt, ohne die Bedingung der Möglichkeit von Bedeutung von Aussagen *überhaupt* zu verletzen, bezweifeln kann. Wittgenstein unterscheidet nun Aussagen dieser Art von Aussagen, die am Grunde unserer Sprachspiele liegen und von uns in allem Handeln und Meinen stillschweigend vorausgesetzt werden. Ihre zweifellose Gewissheit stellt nach Wittgenstein die Bedingung der Möglichkeit einer sinnvollen Verwendung unserer Begriffe und damit unserer Urteile dar (ebd.: § 308). Auch eine Aussage, die Zweifel ausdrücken soll, setzt immer schon ein Fundament voraus, das ihre Sinnhaftigkeit bedingt:

„Das [Sprach-]Spiel des Zweifelns selbst setzt schon die Gewißheit voraus“ (ebd.: § 115).

Diese Art von Gewissheit können wir als *objektive* Gewissheit bezeichnen (vgl. Moyal-Sharrock 2005). Sie unterscheidet sich von der *subjektiven* Gewissheit, mit der wir bestimmte Urteile treffen, von denen wir sagen, wir *wüssten* sie. Wittgenstein zufolge liegen Sätze, denen in unseren Sprachspielen objektive Gewissheit zukommt, außerhalb der Kategorie ‚Wissen‘. Bestimmte Sätze wie „Ich weiß, dass dies meine Hand ist.“ sind deshalb eigentlich Kategorienfehler, die eine implizit vorausgesetzte Regel der Grammatik der

11 Hierdurch erhellt sich auch Wittgensteins berühmte Bemerkung: „Die Bedeutung eines Wortes ist sein Gebrauch in der Sprache.“ (PU, I: § 43).

Sprache als Erfahrungssatz behandelt und ihn so erst der Form „Ich weiß, dass ...“ verfügbar macht (ebd.: § 308). Die in alltäglichen Kontexten objektive Gewissheit der Tatsache, dass das, was ich für meine Hand halte, auch tatsächlich meine Hand ist, drückt sich auch dadurch aus, dass sie eine Regel festlegt, deren Befolgung dem Begriff ‚Hand‘ überhaupt eine Bedeutung verleiht. Für die Interpretation gewisser Sätze von der Form eines Erfahrungssatzes als Regeln spricht auch, dass die objektive Gewissheit in Bezug auf die Sprachgemeinschaft universell ist.

„Die Wahrheiten, von denen Moore¹² sagt, er wisse sie, sind solche, die, beiläufig gesprochen wir Alle wissen, wenn er sie weiß.“ (Ebd.: § 100)

„Hatte Moore, statt ‚Ich weiß ...‘, nicht sagen können ‚Es steht für mich fest, daß ...?‘ Ja auch: ‚Es steht für mich und viele Andere fest ...‘“ (ebd.: § 116).

„Es ist hier etwas Allgemeines; nicht nur etwas Persönliches.“ (Ebd.: § 440)

Aussagen, denen objektive Gewissheit zukommt, fungieren laut Wittgenstein nun sowohl als Regeln der Sprachverwendung als auch als Grundlagen eines Überzeugungssystems. Beides hängt miteinander zusammen. Weil etwa der Satz „Ich weiß, dass das hier meine Hand ist.“ die Bedeutung von ‚Hand‘ und ‚wissen‘ mitbestimmt (als Regel der Sprache fungiert), würde ein Zweifel an dieser Aussage sinnlos sein, da wir uns der Bedeutung unserer Aussagen dann nicht mehr sicher sein könnten. Gleichzeitig würde ein Zweifel an dieser Aussage die Grundlagen unseres Überzeugungssystems derart erschüttern, dass wir, wenn wir dies nicht wissen, uns keiner Überzeugung mehr sicher sein können.

Die Rolle als Regel der Grammatik der Sprache übersetzt sich bei Wittgenstein demnach in einen besonderen epistemischen Status, der diesen Sätzen zukommt. Sie fügen sich zu einem Weltbild zusammen, zu einem System, das im Hintergrund allen Handelns und Meinens steht (ebd.: §§ 162 ff.). Dieses Weltbild ist Bedingung der Möglichkeit der Bedeutung von Aussagen *und* Bedingung der Möglichkeit, allgemein Überzeugungen ausbilden zu können:

„Wir lernen die Praxis des empirischen Urteilens nicht, indem wir Regeln lernen; es werden uns *Urteile* beigebracht und ihr Zusammenhang mit anderen Urteilen. *Ein Ganzes* von Urteilen wird uns plausibel gemacht.“ (Ebd.: § 140, Hervorhebung im Original)

„Wenn wir anfangen, etwas zu *glauben*, so nicht einen einzelnen Satz, sondern ein System von Sätzen. (Das Licht geht nach und nach über das Ganze auf.)“ (Ebd.: § 141, Hervorhebung im Original)

Die objektive Gewissheit, die Sätzen zukommt, die als Regel der Sprachverwendung fungieren, übersetzt sich oder zeigt sich auch in der Sicherheit, mit der ich nach ihnen handle. Für sie können keine ‚tieferen‘ Begründungen gefunden werden (siehe oben „der Spaten biegt sich zurück“), sie sind für Wittgenstein aber auch nicht selbstgerechtfertigte Propositionen:

„Die Begründung aber, die Rechtfertigung der Evidenz kommt zu einem Ende; – das Ende aber ist nicht, daß uns gewisse Sätze unmittelbar als wahr einleuchten, also eine Art *Sehen* unsrerseits, sondern unser *Handeln*, welches am Grunde des Sprachspiels liegt.“ (Ebd.: § 204, Hervorhebung im Original)

12 Wittgenstein wendet sich in weiten Teilen seines *Über Gewissheit* gegen die Position George Edward Moores in *A Defense of Common Sense and Proof of an External World*. Gemeint sind eben Sätze wie „Ich weiß, dass ich zwei Hände habe.“, oder „Ich weiß, dass dies meine Hand ist.“, begleitet von einer demonstrativen Geste des Deutens darauf oder Hebens seiner Hand.

Der weitere Handlungskontext, in dem sich die Gewissheiten in Form ihrer Nichthinterfragtheit äußern, wird von Wittgenstein, wie oben bereits erwähnt, als Lebensform beschrieben. Insofern hat Mouffe also vollkommen recht, wenn sie die Unterscheidungen ‚rational-irrational‘, ‚vernünftig-unvernünftig‘ im Wittgensteinianischen Bild als Funktion einer Lebensform beschreibt (vgl. auch ebd.: §§ 252, 323, 336).¹³

Die Frage, die sich uns gestellt hat und auf die wir nun zurückkommen, ist, ob diese Einsicht in die Kontextabhängigkeit dieser Kategorien uns zu der Annahme führen sollte, dass Weltbilder, Überzeugungssysteme oder Lebensformen nicht gegeneinander abgewogen werden können, sie stattdessen gleichberechtigt nebeneinander stehen. Oder, wie Mouffe (2005b: 62) sagt, dass gilt: „we have to acknowledge that there might be other just political forms of society, products of other contexts“.

Ein entscheidender Hinweis, wie Wittgenstein über diese Fragen denkt, ergibt sich aus seinem Beispiel einer Begegnung mit Menschen, die nicht die Aussagen der Physik als rationale Grundlage ihres Handelns betrachten, sondern stattdessen ein Orakel befragen. Er fragt nun:

„Ist es falsch, daß sie ein Orakel befragen und sich nach ihm richten? – Wenn wir dies ‚falsch‘ nennen, gehen wir nicht schon von unserm Sprachspiel aus und *bekämpfen* das ihre?“ (ÜG: § 609, Hervorhebung im Original)

Und anschließend:

„Und haben wir recht oder unrecht darin, daß wir’s *bekämpfen*?“ (Ebd.: § 610)

Es ist die letzte Frage, die erneut nach einer rationalen Grundlage für die Zurückweisung eines anderen Weltbildes fragt. Nach allem, was wir bisher gehört haben, wäre es nicht überraschend, wenn Wittgenstein fortführe und dabei, wie Mouffe es nahelegt, aus der scheinbar symmetrischen Situation, in der sich die konfligierenden Weltbilder (oder Lebensformen) befinden, einen Relativismus der Überzeugungssysteme folgert, der nicht mehr rational, sondern höchstens affektiv entschieden werden kann. Dies tut er allerdings mitnichten! Stattdessen vermerkt er – wohlgemerkt in einer Zeit, die noch nicht die technischen Möglichkeiten der bemannten Raumfahrt kannte – Folgendes:

„Woran wir glauben, hängt von dem ab, was wir lernen. Wir alle glauben, es sei unmöglich, auf den Mond zu kommen; aber es könnte Leute geben, die glauben, es sei möglich und geschehe manchmal. Wir sagen: diese wissen Vieles nicht, was wir wissen. Und sie mögen ihrer Sache noch so sicher sein – sie sind im Irrtum, und wir wissen es.“

Wenn wir unser System des Wissens mit ihrem vergleichen, so zeigt sich ihres als das weit ärmere.“ (Ebd.: § 286)

Dies ist auf den ersten Blick erstaunlich und verlangt nach einer Erklärung. Sie führt uns nun zum Clou von Wittgensteins philosophischem Programm. Wie Mouffe noch richtig bemerkt, und wie wir zur Genüge gesehen haben, weist Wittgenstein einen ‚Blick von nirgendwo‘ (vgl. Nagel 1986), der kontextunabhängige, objektive Urteile ermöglichen soll, zurück. Mit einem solchen Anspruch sollte eine Aussage über die Überlegenheit eines Urteils oder einer Aussage nicht ausgestattet werden. Mouffe denkt aber diesen Gedanken nicht mit derselben Konsequenz wie Wittgenstein zu Ende – und genau darin wird sie ihm untreu. Wittgenstein will nämlich verdeutlichen, dass dieser objektive Blick *niet mandem* vergönnt ist, auch nicht der RelativistIn, die von einem kontextunabhängigen

13 Vergleiche Mouffe (2005b: 65), wo sie hier auch Bezug auf Winch (1991) nimmt.

Standpunkt die scheinbar symmetrische Geltungskraft des Erkenntnisanspruchs unterschiedlicher Weltbilder beschreiben möchte. Wittgenstein zufolge können und sollten wir zwar ohne Zögern anerkennen, dass unsere Anwendung der Kategorien ‚rational-irrational‘, ‚vernünftig-unvernünftig‘, ‚wahr-falsch‘ Funktionen unserer Lebensform sind. Dies bedeutet für Wittgenstein aber *nicht* – und das ist das Entscheidende – dass wir andere Lebensformen deshalb als ebenso ‚rational‘ oder ‚vernünftig‘ oder ‚wahr‘ bezeichnen könnten, oder auf diese Urteile gänzlich verzichten sollten. Wittgensteins *tiefer* Kontextualismus stellt fest: Wir urteilen *immer* vor dem Hintergrund des eigenen Weltbildes, es ist somit der unhintergehbare Horizont allen Urteilens.

Dies bedeutet auch, dass wir innerhalb einer geteilten Lebensform oder eines Überzeugungssystems zunächst auf keinerlei Probleme stoßen, Gründe für unser Handeln oder unsere Überzeugungen anzugeben. Die Perspektive, aus der dies geschieht, ist aber eben die ‚Binnenperspektive‘ einer Lebensform:

„Soll ich sagen ‚Ich glaube an die Physik‘, oder ‚Ich weiß, daß die Physik wahr ist‘?“ (ÜG: § 602)

„Man lehrt mich, daß unter *solchen* Umständen *dies* geschieht. Man hat es herausgefunden, indem man den Versuch ein paar Mal gemacht hat. Das alles würde uns freilich nichts beweisen, wenn nicht rund um diese Erfahrung andere lägen, die mit ihr ein System bilden. [...]“

Am Ende verlasse ich mich auf diese Erfahrungen oder auf die Berichte von ihnen, richte meine eigenen Handlungen ohne jede Skrupel danach. Aber hat sich dieses Vertrauen nicht auch bewährt? Soweit ich es beurteilen kann – ja.“ (Ebd.: § 603, Hervorhebung im Original)

„Soweit ich es beurteilen kann – ja.“ – In diesem letzten Satz tritt Wittgensteins Position in aller Deutlichkeit hervor. Die einzige Beurteilungsgrundlage unseres Weltbildes ist unser Weltbild, dass wir letztlich *grund-los* anerkennen. Diese Selbstreferenzialität eines Überzeugungssystems führt laut Wittgenstein dazu, dass ein Zweifel an den objektiven Gewissheiten, die das Weltbild tragen und von ihm getragen werden, nicht sinnvoll formuliert werden kann. Das geteilte Weltbild bildet die Grundlage unseres Handelns und unserer Verständigung und ist Bedingung der Möglichkeit von Überzeugungen und Bedeutung überhaupt.

4. ‚Demokratischer‘ und ‚radikaler‘ Dissens und die Möglichkeit der Versöhnung

Die Angabe von Gründen und das Aufweisen der für uns offensichtlichen Vernünftigkeit unseres Weltbildes, die letztlich in der Selbstverständlichkeit unseres Handelns ihren Ausdruck finden, stoßen nun allerdings dort an ihre Grenzen, wo sich ein Weltbild an anderen Weltbildern stößt. In *diesem* Zusammenhang äußert Wittgenstein den notorischen Satz:

„Ich sagte, ich würde den Andern ‚bekämpfen‘, – aber würde ich ihm denn nicht *Gründe* geben? Doch; aber wie weit reichen die? Am Ende der Gründe steht die *Überredung*.“ (ÜG: § 612, Hervorhebung im Original)

Um die demokratiethoretische Rolle politischen Dissenses auf der Grundlage der Wittgensteinianischen Analyse zu erschließen, sollten wir schematisch also zumindest zwischen zwei Formen unterscheiden, in denen politischer Dissens auftreten kann. Er kann sich einerseits ausschließlich auf der Ebene gewöhnlicher moralischer Urteile abspielen und andererseits die innerhalb einer Überzeugungsgemeinschaft geteilten Aussagen ein-

schließen, denen objektive Gewissheit zukommt. Den ersten Typ werde ich im Weiteren ‚demokratischer Dissens‘ nennen, den zweiten ‚radikaler Dissens‘.

1.) demokratischer Dissens:	2.) radikaler Dissens:
Konsens über Aussagen, denen objektive Gewissheit zukommt & Dissens auf der Ebene gewöhnlicher moralischer Urteile	Dissens über Aussagen, denen objektive Gewissheit zukommt & Dissens auf der Ebene gewöhnlicher moralischer Urteile

Entsprechend dem bisher Gesagten, befasst sich Mouffes Analyse der epistemischen Bedeutung politischen Dissenses mit dem zweiten Typ, das heißt mit radikalem Dissens. In diesen Fällen, und hier stimmt sie mit Wittgenstein überein, stößt die Rechtfertigung der sozialen Ordnung an ihre Grenzen. Das Ideal des Gebens von Gründen greift nicht mehr und wird daher durch ‚eine Art Überredung‘ oder eben durch ein ‚Bekämpfen‘ alternativer Weltbilder und Lebensformen ersetzt. Gründe sind genauso wie die Kategorien ‚rational-irrational‘, ‚vernünftig-unvernünftig‘, ‚wahr-unwahr‘ Funktionen von Lebensformen, das heißt, sie gewinnen als Bewertungskategorien nur innerhalb eines geteilten weltanschaulichen Hintergrundes, eines Fundaments, einen Gehalt.

Andererseits ist damit laut Wittgenstein aber eben nicht gesagt, dass wir uns vom Ideal der öffentlichen Rechtfertigung zur Gänze verabschieden müssen. Ein geteiltes Weltbild stellt nämlich den unhintergehbaren Bewertungshorizont einer jeden Aussage dar, die sich *vor ihm* als ‚gerechtfertigt‘, ‚rational‘, ‚vernünftig‘ oder ‚wahr‘ erweisen muss (ebd.: § 94).

Insofern besteht für Wittgenstein *prima facie* kein Widerspruch zwischen dem Ideal der öffentlichen Rechtfertigung und der Tatsache, dass die Entscheidung über die Vernünftigkeit der AdressatInnen dieser Rechtfertigung vor dem Hintergrund einer geteilten Lebensform besteht. ‚Öffentlich gerechtfertigt‘ heißt in diesem Fall eben genau dies: ‚für alle vernünftigen Personen potentiell als vernünftiges Urteil einsehbar‘. Dass die damit umschriebene Öffentlichkeit sich aber nur auf die TeilhaberInnen einer geteilten Lebensform erstreckt, ist für Wittgenstein eben kein Paradoxon, sondern ein harmloses Faktum, das sein tiefer Kontextualismus beschreibt.

Dies führt nun zu der Frage, wie sich die epistemische Bedeutung des anderen Typus politischen Dissenses, demokratischer Dissens, erfassen lässt. Wie eine gründliche Lektüre Wittgensteins gezeigt hat, schießt Mouffe zu schnell, wenn sie schlicht die Wittgensteinianische Analyse radikalen Dissenses auf Formen politischen Dissenses zwischen AnhängerInnen einer demokratischen Lebensform überträgt.

Ich möchte im Gegenteil vorschlagen, dass die epistemische Bedeutung demokratischen Dissenses in die Kompetenz just jener ‚rationalistischen‘ Demokratietheorien fällt, die Mouffes erklärtes Feindbild darstellen. Es entsteht so das Bild einer arbeitsteiligen Analyse politischen Dissenses, das das Potential birgt, den Konflikt, den Mouffe zwischen diesen ‚rationalistischen‘ Demokratietheorien und ihrem eigenen ‚radikalen‘ Ansatz konstruiert, erheblich zu entschärfen. Wittgenstein böte somit nicht nur wichtige Einsichten in die epistemische Bedeutung politischen Dissenses, sondern auch eine versöhnende Perspektive auf sehr unterschiedliche und oft durchaus ‚antagonistische‘ Stränge der politischen Philosophie.

Als plausibelstes Beispiel für diesen Vorschlag, das sich außerdem überraschend geschmeidig in die Wittgensteinianische Analyse einfügen lässt, stellt John Rawls' politischer Liberalismus dar. Rawls zufolge zielt ein Reflektionsprozess des Inhalts der politischen Moral auf ein ‚Überlegungsgleichgewicht‘ ab, welches sich aus unseren Bemühungen ergibt, einzelne konkrete moralische Überzeugungen mit abstrakten Gerechtigkeitsprinzipien in Einklang zu bringen. Den Ausgangspunkt unserer Bemühungen bilden dabei unsere ‚wohlüberlegten Urteile‘ (*considered judgments*), das heißt solche Urteile, die wir mit besonders hoher Wahrscheinlichkeit für wahr halten, bevor wir unsere sonstigen Urteile in eine kohärente Beziehung zueinander setzen. Viele unserer überlegten Urteile werden diesen Reflektionsprozess unbeschadet überstehen und die Gerechtigkeitskonzeption formen, die wir letztlich verteidigen und sie fungieren so auch als Grenzen der Akzeptabilität anderer Gerechtigkeitskonzeptionen. Rawls (1996: 431) nennt als Beispiele „slavery and serfdom, religious persecution, the subjection of the working classes, the oppression of women, and the unlimited accumulation of vast fortunes, together with the hideousness of cruelty and torture, and the evil of the pleasures of exercising domination“. Allerdings finden wir sie „at many levels of generality, from the more particular to the most abstract“ (ebd.: 45). Bestimmte abstrakte Prinzipien gelten uns also als ebenso gewiss wie Urteile über konkrete Formen der Ungerechtigkeit. Rawls (1999: 18; vgl. Rawls 1996: 8) spricht von „provisional fixed points“ unseres moralischen Überlegens. Es sind ihm zufolge Urteile, „we never expect to withdraw“ (Rawls 1999: 18).

Diese Ausführungen Rawls' finden ihre Entsprechung in Wittgensteins berühmter Flussbettmetapher. Wittgenstein formuliert seine analoge Einsicht wie folgt:

„Die Mythologie [ein Weltbild] kann wieder in Fluß geraten, das Flußbett der Gedanken sich verschieben. Aber ich unterscheide zwischen der Bewegung des Wassers im Flußbett und der Verschiebung dieses; obwohl es eine scharfe Trennung der beiden nicht gibt.“ (Ebd.: § 97)

Zwar besteht für Wittgenstein die Möglichkeit, dass Sätze, die in einem Weltbild Gewissheiten darstellen, diesen Status verlieren, dies geschieht aber nur in außergewöhnlichen Fällen, gewöhnlich aber „steht manches unverrückbar fest“ (ebd.: § 144).¹⁴ Ein Zweifel scheint ausgeschlossen:

„Man könnte mich fragen: ‚Wie sicher bist du: daß das dort ein Baum ist; daß du Geld in der Tasche hast; daß das dein Fuß ist?‘ Und die Antwort könnte in einem Fall sein ‚nicht sicher‘, in einem anderen ‚so gut wie sicher‘, im dritten ‚Ich kann nicht zweifeln‘.“ (Ebd.: § 387)

Über diese Gemeinsamkeiten hinaus erweist sich Rawls' politischer Liberalismus als, im Lichte von Mouffes Verlautbarungen, überraschend kontextualistisch. Rawls folgt einem Ansatz der Rekonstruktion der wohlüberlegten Urteile der vernünftigen BürgerInnen einer nach liberaldemokratischen Prinzipien ausgerichteten sozialen Ordnung. Er bezieht sich auf „the public culture [liberaler Demokratien] itself as the shared fund of implicitly recognized basic ideas and principles“ und schreibt: „[w]e *collect* such settled convictions“ (Rawls 1996: 8; Hervorhebung im Original). Wir können seinen politischen Liberalismus also als Versuch betrachten, die objektiven Gewissheiten einer politischen Lebensform zu rekonstruieren.

Innerhalb dieser Lebensform besteht nun Rawls zufolge überhaupt erst die Möglichkeit der öffentlichen Rechtfertigung einer sozialen Ordnung. Dies ergibt sich aus seinen

14 Wittgenstein führt das Beispiel der Relativitätstheorie(n) als Beispiel an für grundlegenden Wandel innerhalb von Überzeugungssystemen, der zu einem neuen Weltbild führt (ÜG: §§ 162 ff.).

Bemerkungen zur Notwendigkeit einer geteilten Grundlage, auf die sich Rechtfertigungen stützen. Dazu gehören Prinzipien des logischen Schließens, Evidenzregeln, die grundlegenden Begriffe des Urteils, des Schlusses, der Evidenzen und Richtigkeits- und Wahrheitsstandards. Ohne diese Grundlage ginge unserer Rede das Vernünftige ab, sie bleibe eben dies: Gerede, leere Rhetorik, die versucht zu bekehren statt zu überzeugen (vgl. Rawls 2001: 92). Oder, wie der Rawls-Schüler Samuel Freeman (2000: 403) formuliert: „Without a shared basis for justification and agreement, public reasoning is not only contentious, but also inconclusive and incomplete.“

Das Bild, dass sich aus dieser Wittgensteinianischen Lesart von Rawls' politischem Liberalismus ergibt, ist das einer demokratietheoretischen Arbeitsteilung: Während Mouffe sich um die Analyse eines ‚radikalen Dissenses‘ bemüht und dabei die Grenzen der Möglichkeit des Gebens von Gründen und Überzeugens erfasst, verfolgt Rawls eine kontextualistische Analyse einer liberaldemokratischen Lebensform, die die Möglichkeit und das Ideal öffentlicher Rechtfertigung einschließt.

Dieses Bild einer idyllischen Arbeitsteilung ist allerdings trügerisch. Allzu harmonisch ergänzen sich nun von Wittgensteins Warte aus betrachtet Mouffes und Rawls' philosophische Projekte. Es bedarf dabei nur einer Rückbesinnung auf Mouffes oben erläuterte Fundamentalopposition gegenüber ‚rationalistischer‘ Philosophie, um sich gewahr zu werden, dass sie sich in dieser Beschreibung wohl keinesfalls wiedererkennen würde. Konkret geht Mouffe die Rawls'sche Postulierung einer geteilten öffentlichen Vernunft als Grundlage der öffentlichen Rechtfertigung einer liberaldemokratischen Ordnung eindeutig zu weit. So schreibt sie, dass das Rawls'sche Bild einer wohlgeordneten Gesellschaft den Anschein einer gefährlichen Versöhnungsutopie weckt. Ein Konsens über Gerechtigkeitsprinzipien unter ihren Mitgliedern würde die noch bestehenden ökonomischen und sozialen Interessenkonflikte in einer geteilten öffentlichen Vernunft auflösen (vgl. Mouffe 2005b: 29). Rawls' Idee einer wohlgeordneten Gesellschaft schließe dabei den demokratischen Kampf zwischen ‚Gegnern‘ (adversaries) aus, die unterschiedliche Interpretationen von Freiheit und Gleichheit verteidigen und unterschiedlicher Meinung sind, welche Arten von sozialen Beziehungen und legitimen Dissens aus der öffentlichen Sphäre verdrängt werden sollen. Statt zu einer ausgesöhnten Gesellschaft beizutragen, so Mouffe, läuft dieser Ansatz allerdings Gefahr, die Demokratie insgesamt aufs Spiel zu setzen (vgl. ebd.: 30 f.). Diese Kommentare lassen darauf schließen, dass Mouffe Formen eines *radikalen* Dissenses auch *innerhalb* einer demokratischen Lebensform beziehungsweise zwischen *unterschiedlichen* demokratischen Lebensformen vermutet, die in Rawls' Demokratieverständnis keinen Raum finden.

Es muss an dieser Stelle allerdings auch angemerkt werden, dass Mouffe in ihrer Rawlskritik deutlich überzieht. Rawls selbst stellt in *Political Liberalism* mehrmals klar, dass es ihm nicht darum geht, eine Gerechtigkeitskonzeption – und zwar ‚Gerechtigkeit als Fairness‘ – gegenüber anderen zu privilegieren, indem nur sie das Prädikat ‚vernünftig‘ erhält und andere legitime Positionen ausgegrenzt und unterdrückt werden. Dies wird unter anderem durch folgende Textstellen belegt:

„Our topic [...] is political liberalism and its component ideas, so that much of our discussion concerns liberal conceptions more generally, allowing for all variants, as for example when we consider the idea of public reason“ (Rawls 1996: 7).

„In addition to conflicting comprehensive doctrines, PL does recognize that in any actual political society a number of differing liberal political conceptions of justice compete with one another in so-

ciety's political debates (6f.). This leads to another aim of PL: saying how a well-ordered liberal political society is to be formulated given not only reasonable pluralism but a family of reasonable liberal political conceptions of justice."¹⁵ (Rawls 1996: xlvi)

Außerdem ist dringend festzuhalten, dass Rawls seine Konzeption einer öffentlichen Vernunft keineswegs als Allheilmittel für politische Konflikte aller Art versteht. Vielmehr macht er deutlich, dass die Grenzen der öffentlichen Vernunft einer liberalen Gesellschaft durch die *constitutional essentials* und *matters of basic justice* bestimmt sind (ebd.: 227 ff.). Anstatt die Versöhnung der Gesellschaft und Lösung aller politischen Konflikte durch rationalen Konsens zu propagieren, hegt Rawls die weitaus bescheidenere Hoffnung, dass die BürgerInnen einer liberalen Demokratie eine geteilte Grundlage finden können, die es ihnen erlaubt, die wichtigsten politischen Fragen auf eine Weise zu lösen, die vor diesem unhintergehbaren Bewertungshorizont als ‚vernünftig‘ erscheint und somit als öffentlich gerechtfertigt gelten darf.

5. Demokratische Praktiken und die Grenzen demokratischer Lebensformen

Dies beachtend könnte man nun denken, dass Rawls' und Mouffes Demokratieverständnis so unterschiedlich nicht sind. Mithin könnte man sogar meinen, sie beschreiben beide dieselbe demokratische Lebensform, freilich mit der Betonung unterschiedlicher Gesichtspunkte. Die Frage, die ich am Ende dieses Aufsatzes deshalb stellen möchte, ist die nach den Grenzen der demokratischen Lebensform: Verlaufen etwa die radikaldemokratischen Vorstellungen einer Chantal Mouffe noch in demselben Flussbett, um mit Wittgenstein zu sprechen, wie die liberaldemokratischen Vorstellungen eines John Rawls'? Sind die Bedingungen der Legitimität einer Gerechtigkeitskonzeption für beide ähnlich genug, um als objektive Gewissheiten *einer* Lebensform beschrieben zu werden? Dies sind die Fragen, die sich DemokratietheoretikerInnen stellen müssen, die sich im Fahrwasser einer Wittgensteinianischen Analyse der epistemischen Bedeutung politischen Dissenses bewegen. Damit stellt sich auch die Frage, inwiefern verschiedene Lager der politischen Philosophie untereinander den Austausch der Gründe befeuern können, oder es bei Versuchen der Bekehrung der Anderen belassen müssen.

Definitive Antworten auf diese Fragen zu finden, würde den Rahmen dieses Aufsatzes sicherlich sprengen. Es lässt sich aber vermuten, dass Chantal Mouffe sich in dieser versöhnlichen Beschreibung missverstanden fühlen würde. Hierfür lassen sich drei Gründe nennen.

Erstens spielt Wittgensteins Analyse der epistemischen Bedeutung radikalen Dissenses im Bereich der Erkenntnistheorie. Sie ist damit eben keine *politische* Analyse. Wenn wir aber Mouffes Politikbegriff folgen, verliert die erkenntnistheoretische Selbstverständlichkeit einer angeeigneten Lebensform ihre Unschuld. Vielmehr ist einer Lebensform der Begriff der Hegemonie immer schon eingeschrieben. Mouffe verbindet also die erkenntnistheoretische Perspektive, die uns die Möglichkeit der Versöhnung eröffnet hat, mit einer hegemonietheoretischen Perspektive, die einem solchen Verständnis einen Riegel vor-

15 Rawls bringt die beiden Prinzipien, die seine Gerechtigkeit-als-Fairness-Konzeption ausmachen, lediglich als die in seinen Augen vernünftigste Gerechtigkeitskonzeption ins Spiel (vgl. Rawls 1996: xlvi , 10, 97).

schiebt. Wir kommen also in einer abschließenden Bewertung nicht umhin, uns den tiefen Beweggründen Mouffes zuzuwenden (siehe Kapitel 1.).

Zweitens könnte in diesem Zusammenhang auch entscheidend sein, wie *umfassend* eine demokratische Lebensform ist, das heißt, wie groß der Bereich der Aussagen ist, denen in ihr objektive Gewissheit zukommt. Mouffe verbindet das *philosophische* Projekt einer radikalen Demokratietheorie als Alternative zu konsensorientierten Ansätzen ja mit dem *politischen* Projekt, einen Konsens hinsichtlich sozial- und wirtschaftspolitischen Ansätzen aufzubrechen. Ihre Zeitdiagnose lautet: „liberal democracy is increasingly identified with ‚actually existing liberal democratic capitalism‘, and its political dimension is restricted to the rule of law“ (Mouffe 1993: 6). Gleiches gilt für eine ‚Politik des dritten Weges‘, die linke Positionen bis zur Unkenntlichkeit aufzuweichen droht (vgl. Mouffe 2005d). Mouffe könnte man hier so verstehen, dass sie der Tendenz der Verkrustung der demokratischen Lebensform Einhalt gebieten will: Das Flussbett der Demokratie darf nicht weiter versanden. Die exkludierende Wirkung eines solchen Prozesses führt eben dazu, dass der Dissens mit Teilhabenden an einer ursprünglich einheitlichen demokratischen Lebensform sich zunehmend radikalisiert. Er tut dies deshalb, weil die Hegemonieeffekte ihrer Rationalität sich jetzt auch auf solche Urteile und Rechtfertigungen erstrecken, denen ehemals keine objektive Gewissheit zukam. Der Ruf nach ‚radikaler‘ Demokratie entsteht somit erst in diesem Kontext und muss als Ausdruck eines Bemühens gedeutet werden, das ursprüngliche Element einer demokratischen Lebensform zu erhalten.¹⁶

Dies führt nun zum dritten der Gründe, die einer durch und durch versöhnlichen Beschreibung der philosophischen Projekte im Wege stehen, die ich in diesem Aufsatz besprochen habe. Hier geht es nicht mehr um die erkenntnistheoretische oder hegemonietheoretische Perspektive, sondern um die demokratische *Praxis*. Wie ich unter Bezug auf Wittgenstein erläutert habe, führen die Praktiken der öffentlichen Rechtfertigung, des Gebens und Nehmens von Gründen, in eine Sackgasse, wenn Dissens radikaler Natur ist. Dies gilt auch, wenn sich Dissens innerhalb einer äußerlich noch demokratischen Lebensform radikalisiert und hegemoniale Effekte für einen Teil der ihr Zugehörigen spürbar werden. Wenn der Bereich objektiver Gewissheiten auf solche ausgeweitet wird, die unter DemokratInnen ansonsten (vernünftigerweise) umstritten sind, wenn Politik ‚alternativlos‘ wird, ist dem öffentlichen Diskurs über diese Fragen der Boden entzogen. DemokratInnen, die das Flussbett der Demokratie vor dem Versanden bewahren wollen, müssen also Praktiken verfolgen, die sich für sie nur durch ihre Zielsetzung als demokratisch kennzeichnen lassen. Aus der Warte ihrer demokratischen GegenspielerInnen werden diese allerdings durchaus als außerhalb des demokratischen ‚Spiels‘, wie Wittgenstein sagen würde, verortet. Der Bruch innerhalb einer demokratischen Lebensform kann sich auf diese Weise also auch entlang der demokratischen Praxis manifestieren.

In diesem Bild der Grenzen demokratischer Lebensformen bleibt aber eines weiter bestehen. Das Projekt einer ‚radikalen Demokratie‘ zielt darauf ab, eine geteilte demokratische Lebensform zu (re-)etablieren. Die Möglichkeit der Versöhnung bleibt also auch im politischen Sinne erhalten.

16 Dies sind aber wiederum Dinge, die man Rawls nicht vorwerfen kann. Rawls war bezogen auf wirtschaftspolitische Fragen weitaus radikaler, als vielfach wahrgenommen. So redet er einer property-owning democracy und einem demokratischen Sozialismus das Wort und meldet grundsätzliche Zweifel an der Vereinbarkeit eines politisch legitimen Systems mit einem System kapitalistischen Wirtschaftens an (vgl. Rawls 2001: 135 ff.).

Literatur

- Freeman, Samuel, 2000: Deliberative Democracy: A Sympathetic Comment. In: *Philosophy & Public Affairs* 29, 371–418.
- Grayling, Anthony C., 1999: Wittgenstein, Freiburg.
- Laclau, Ernesto / Mouffe, Chantal, 1985: *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*, London / New York.
- Mouffe, Chantal, 1993: *The Return of the Political*, London / New York.
- Mouffe, Chantal, 2005: *The Democratic Paradox*, London / New York.
- Mouffe, Chantal, 2005a: Democracy, Power and 'The Political'. In: Dies., *The Democratic Paradox*, London / New York, 17–36.
- Mouffe, Chantal, 2005b: Wittgenstein, Political Theory and Democracy. In: Dies., *The Democratic Paradox*, London / New York, 60–80.
- Mouffe, Chantal, 2005c: For an Agonistic Model of Democracy. In: Dies., *The Democratic Paradox*, London / New York, 80–108.
- Mouffe, Chantal, 2005d: A Politics without Adversary? In: Dies., *The Democratic Paradox*, London / New York, 108–129.
- Moyal-Sharrock, Danièle, 2005: Unravelling Certainty. In: Dies. / William H. Brenner (Hg.), *Readings of Wittgenstein's On Certainty*, 76–101.
- Nagel, Thomas, 1986: *The View from Nowhere*, Oxford / New York.
- Rawls, John, 1996: *Political Liberalism*, 2. Ausgabe, New York.
- Rawls, John, 1997: The Idea of Public Reason Revisited. In: *The University of Chicago Law Review* 64, 765–807.
- Rawls, John, 1999: *A Theory of Justice*, revised edition, Cambridge (Mass.).
- Rawls, John, 2001: *Justice as Fairness: A Restatement*, Cambridge (Mass.).
- Rorty, Richard, 1997: Justice as a Larger Loyalty. In: Ron Bontekoe / Marietta Stepaniants (Hg.), *Justice and Democracy: Cross-Cultural Perspectives*, Honolulu, 9–22.
- Winch, Peter, 1991: Certainty and Authority. In: A. Phillips Griffiths (Hg.), *Wittgenstein Centenary Essays*, Cambridge.
- Wittgenstein, Ludwig, 1984a: *Tractatus logico-philosophicus*. In: Ders., *Tractatus logico-philosophicus*, Werkausgabe Band 1, Frankfurt (Main), 7–87.
- Wittgenstein, Ludwig, 1984b: *Philosophische Untersuchungen*. In: Ders., *Tractatus logico-philosophicus*, Werkausgabe Band 1, Frankfurt (Main), 225–581.
- Wittgenstein, Ludwig, 1997: *Über Gewissheit*, Werkausgabe Band 8, Frankfurt (Main).