Auszug aus **Context XXI**
http://contextxxi.org/zivilgesellschaft-bekenntnis-blase.html

erstellt am: 16. November 2026
Datum dieses Beitrags: Juni 2000

Zivilgesellschaft — Bekenntnis, Blase, Begriff

Der Begriff Zivilgesellschaft ist bei der (Selbst-)beschreibung der Widerstandsbewegung gegen die blau-schwarze Regierung zum zentralen diskursiven Knotenpunkt geworden. Um ihn organisieren und polarisieren sich die Auseinandersetzungen zum strategischen Selbstverständnis der Opposition mit dem Ziel, dieser gewisse Zielsetzungen und Praxisformen, Identitäten und soziale Verortungen zu geben.

n ROLAND ATZMÜLLER

> Auch in der Sozialdemokratie ist mehr Zivilgesellschaft drinnen als man ahnt (Michael Häupl, *Falter,* Nr. 9/00)

I.

Verortet wird die Zivilgesellschaft vor allem als eine Sphäre zwischen Staat und Ökonomie, in der sich kritische, nicht-staatliche (der ökonomiekritische Bezug geht in solchen Argumentationen ziemlich rasch verloren) Öffentlichkeit ausbilde und politisiere. In der Zivilgesellschaft, so Isolde Charim von der „Demokratischen Offensive", trete der Bourgeois aus seiner Privatheit heraus und werde zum (nicht-staatlichen) Citoyen, der die Frage des Allgemeinwohls — das „konstitutive Element" und den „sozialen Grundkonsens" Österreichs — nun jenseits etwaiger partikularer, sozialer oder gar materieller Interessen selbst in die Hand nehme. Das, so Oliver Marchart, könne wichtige politische Erfahrungen für weitergehendes politisches Engagement bereitstellen (*Falter,* Nr. 5/00, 7/00).

Anderen, wie etwa Hito Steyerl, ist die Zivilgesellschaft vor allem eine über allem „schwebende", „leere Sprechblase" (*Jungle World,* 12/00), oder — so für Ramon Reichert (*Volksstimme,* 4. 5. 00) — ein Begriff der so offen ist, dass links wie rechts ihn sich aneignen können, weil er auf das Gute, die Zivilität abziele.

Dass manche ob soviel Offenheit und Mehrdeutigkeit ziemlich verunsichert sind, verwundert dann auch nicht mehr. Die „Forderung nach mehr Zivilgesellschaft", die angeblich auch von Haider erhoben wird, ist diesen ein „autoritärer Aufstand", der sich nur oberflächlich von den haiderschen Vorstellungen unterscheide (Alex Gruber/Tobias Ofenbauer, *Jungle World,* Nr. 22/00).

Letztere Argumentation will nicht sehen, dass zwischen den „direkt demokratischen", „plebiszitären" Vorstellungen des führer-zentrierten faschistoiden Konzepts der *FPÖ* und den basisdemokratischen (und, je nach politischer Biografie und Gruppe, rätedemokratischen) Grundlagen vieler Forderungen und Vorstellungen des Widerstandes ein wesentlicher Unterschied besteht. Dieser besteht darin, dass letztere die Frage erheben, wie eine führerlose und nicht-exklusive Vergesellschaftung oder „Kollektivität" erkämpft werden könne. Sie können darin nur die „Herstellung distanzloser Nestwärme völkischer Mitbestimmung", durch welche die parlamentarisch repräsentative Demokratie ersetzt werden soll, erkennen. Die diesem Argument implizite Verteidigung der repräsentativen Demokratie mag manche sozialdemokratische Professoren am Politikwissenschaftsinstitut in Wien, die schon seit den Achtzigern gegen den Angriff der Neuen Sozialen Bewegungen und alternativen Linken argumentiert haben, freuen, zielt aber vor allem auf eine Schliessung der Argumentation durch eine geschickte Verknüpfung disparater Versatzstücke zur Erzeugung von Eindeutigkeit. Aus der Gleichstellung der Zivilgesellschaft mit Haider wird daher ein zwischen „Mob und Elite" zu „schmiedendes Bündnis". Und schon kann das auch in der Widerstandsbewegung „nur" dazu führen, Rassismus und Antisemitismus zu verstärken, da die Identifikation mit dem Kollektiv „immer" ein „Nicht-identisches" benötige. „Genau" damit sei der Zusammenhang zwischen Demokratie und nationaler Paranoia gesetzt und dem „autoritären Aufstand" sei daher „zwangsläufig" Rassismus eingeschrieben, die Zivilgesellschaft und die Widerstandsbewegung in Österreich also genauso völkisch wie Haider. Eine derartige begriffliche Verknüpfung widersprüchlicher Zusammenhänge dogmatisch zu nennen, ist nach wie vor richtig.

Guy Debord, Asger Jorn: Fin de Copenhague, 1957

„Wegen der Gemeinsamkeiten" sei auch nicht mit einem repressiven Vorgehen gegen den Widerstand zu rechnen. Die implizite Logik dieses Arguments ist schon etwas komisch. Während die Widerstandsbewegung (als Ganzes) von der Regierung bislang vor allem mit einer Verrechnung der Demonstrationskosten bedroht wurde, hat Haider den Oppostionschefs Gusenbauer und Van der Bellen ein Jahr Gefängnis wegen Vernaderung Österreichs angedroht. Haben diese also weniger mit der Regierung gemein als die Widerstandsbewegung? Umgekehrt ist das Argument zynisch. Gegen wen die neue Regierung aufgrund der inneren wie äusseren Kräfteverhältnisse nicht sofort repressiv vorgehen will und kann, muss also mit dieser Gemeinsamkeiten aufweisen.

II.

Wäre der Zivilgesellschaftsbegriff tatsächlich nur eine inhaltsleere Sprechblase, den die Widerstandsbewegung sich mehr oder weniger zufällig gewählt hat, um sich selbst als (radikal) Anderes zur neuen Regierung und den herrschenden Vergesellschaftungsformen zu konstitutieren, würde sich wohl jegliche weitere Auseinandersetzung um diesen Begriff erübrigen. Wäre der Begriff tatsächlich so beliebig, könnte er alles sein. Dadurch behielten zwar auch seine Verächter recht, doch mensch könnte schulterzuckend zu anderen Dingen schreiten. Das würde aber unterstellen, dass Sprache und Begriffe, die von ihr bereitgestellt werden, gegenüber jenen Gruppen, die sich ihrer bedienen, neutral sind, wie etwa Oliver Marchart in bezug auf die Zivilgesellschaft — und fälschlicherweise unter Berufung auf Antonio Gramsci — (*Jungle World,* 13/00) unterstellt.

Tatsächlich stehen sich in den internationalen Diskussionen zum Zivilgesellschaftsbegriff zwei Konzeptionen gegenüber — eine normativ moralische und eine kritisch materialistische. Obwohl sich verschiedene Intellektuelle der österreichischen Zivilgesellschaft auch auf letztere Konzeption, wie sie zuerst vom italienischen Marxisten Antonio Gramsci im faschistischen Gefängnis entwickelt wurde, beziehen, ist das vordergründig neutralistische und instrumentalistische Verständnis von Zivilgesellschaft ebenfalls der normativ-moralischen Position zuzurechnen.

Dieser Diskurs gewann insbesondere in den Achtzigern an Aktualität. Er speist sich aus mehreren theoretischen wie politisch-praktischen Bezügen. Auf der theoretischen Ebene muss im deutschsprachigen Raum insbesondere auf Habermas und die demokratietheoretischen Arbeiten des Frankfurter Institutes für Sozialforschung (vgl. Rödel et al, 1989; Demirovic, 1991) verwiesen werden. Zu nennen sind, neben der Wiederentdeckung von Hannah Arendt aber auch die insbesondere im angelsächsischen Raum bedeutsamen kommunitaristischen Diskurse, welche auf eine Kritik des radikal-individualistischen Liberalismus und der Herrschaft des ungezügelten Marktes abzielen. Dem stellen sie eine Rekonstitution des sozialen Gemeinsinns und eine moralische Erneuerung auf der Basis von Familie, Gemeinschaft und solidarischen Bindungen entgegen (vgl. Hirsch, 1996), ohne die polit-ökonomische, patriarchale und rassistische Grundlage von Familie und Gemeinschaft in modernen Gesellschaften adäquat zu thematisieren.

Auf der politisch-praktischen Ebene ist insbesondere auf das Selbstverständnis von und die theoretische Auseinandersetzung mit den osteuropäischen DissidentInnenbewegungen und den zivilen demokratischen Bewegungen in den lateinamerikanischen Militärdiktaturen zu verweisen. In der links-liberalen Demokratiedebatte erscheinen auch die Neuen Sozialen Bewegungen als westeuropäische Ausdrucksform der Zivilgesellschaft (vgl. Rödel et al, 1989). Im normativ-moralischen Verständnis wird mit Zivilgesellschaft auf jene Institutionen und Assoziationen jenseits des Staates und den traditionellen, bürokratischen Organisationen politischer Willensbildung und Entscheidungsfindung (Parteien, Verbände…) verwiesen — auch wenn die Zuordnungen dabei mitunter verschwimmen. Diese stellen vor allem kritische Öffentlichkeit her und erweitern den Raum des Demokratischen. Auch wenn, wie zu zeigen sein wird, die Diskussionen in Österreich einige Spezifika aufweisen, legitimiert die Dominanz der Ansätze von Jürgen Habermas und des Frankfurter Institutes für Sozialforschung zur Zivilgesellschaft eine nähere Darstellung dieser Konzeptionen.

„In normativen Theorien der Öffentlichkeit und Zivilgesellschaft stellt Öffentlichkeit gegenüber einer Gesellschaft, die strukturell als irrational gedacht ist, eine kommunikative Macht dar, insofern der öffentlich-kommunikative Gebrauch der Vernunft die Kommunikationsbeteiligten durch rationale Argumente bindet. Dabei wird von sozialen Mechanismen wie Privatheit ausgegangen, die strukturell oder machtgestützt Entscheidungen oder Lebensformen der öffentlichen Thematisierung entziehen. Demgegenüber führt die aktive Inanspruchnahme der Norm der öffentlichen Kommunikation zu einer zunehmenden Öffnung des öffentlichen Raumes" (Demirovic, 1994, 678).

In dieser Öffentlichkeit artikulieren sich etwa soziale Bewegungen, die durch ihre Protestformen die Teilnahme an den öffentlichen Auseinandersetzungen erzwingen (können) und so zuvor als naturhaft oder privat erscheinende soziale Verhältnisse diskursivieren. Im Habermas'schen Sinne setzen sie diese damit dem zwanglosen Zwang des besseren Argu-

ments aus. Manche Zivilgesellschaftstheoretiker gehen dabei sogar soweit, außerlegale (aber nicht gewaltförmige) Protestformen des zivilen Ungehorsams als die Konstitution einer kritischen Öffentlichkeit in die Überlegungen miteinzubeziehen.

„Um einer abweichenden Verfassungsinterpretation und einer neuen symbolischen Repräsentation der civil society zur Geltung zu verhelfen, die eine zivilisierte Konfliktaustragung erst ermöglichen, bedarf es in solchen Situationen dann der außerlegalen Protestpraxis des zivilen Ungehorsams. Dieser zielt darauf ab, dem Dissens und den Dissidenten im Rahmen der Verfassung Anerkennung zu verschaffen" (Rödel et al, 1989, 73). Diese Konflikte sind nie abgeschlossen und stossen gerade auch im öffentlichen Raum permanent auf Widerstand — also auf Kräfte die an einer Diskursivierung „privater" Verhältnisse kein Interesse haben. Im öffentlichen Raum „prozediert" daher permanent die Auseinandersetzung um die „demokratische Revolution" (vgl. Rödel et al, 1989).
Ja mehr noch, Konflikte werden zum Dreh- und Angelpunkt der Vergesellschaftung. Erst über Konflikte kann soziale Integration und Kohäsion hergestellt werden, weil in ihnen erst den Individuen die Frage nach der „Ordnung des Gemeinwesens" bewusst wird.

„Im Konflikt treten die von unterschiedlichen Interessen geprägten, ja mitunter antagonistischen sozialen Beziehungen zutage, in denen sich jeder im anderen gleichwohl wiedererkennen kann. Durch die vorausgesetzte wechselseitige Anerkennung der Gleichheit aller und die Verpflichtung zur öffentlichen Auseinandersetzung entfaltet der Konflikt seine zivilisatorische Wirkung" (Rödel et al, 1989, 108). So stellen sie etwa in bezug auf Klassenkonflikte fest: „Am Beispiel des Klassenantagonismus zwischen Lohnarbeitern und Produktionsmitteleignern lässt sich zeigen, wie selbst dieser Extremfall eines sozialen Konflikts die Erfahrung der Zugehörigkeit zu derselben Gesellschaft vermitteln kann, wenn er offen ausgetragen wird und sich die Kontrahenten so in ihrer Ähnlichkeit erkennen und anerkennen können" (Rödel, 1989, 110). Es wäre falsch, dieses Argument auf Volksgemeinschaft zu reduzieren, da ZivilgesellschaftstheoretikerInnen sich hier zum einen auf die Möglichkeit zum (offenen) Konflikt zwischen Lohnarbeit und Kapital beziehen — was nicht unbedingt Sache der Volksgemeinschaft war. Ausserdem sehen sie in ihrem Eintreten für eine „inklusive Demokratie" etwa Antirassismus als notwendige zivilgesellschaftliche Auseinandersetzung um die Zugehörigkeit zur jeweiligen Gesellschaft. Ihre Argumentation kann aber die Überwindung des Rassismus der Dominanzgesellschaft nicht mehr denken.

Zwar weisen Rödel et al darauf hin, dass die KonfliktgegnerInnen nicht zum exterritoralen Feind abgestempelt werden dürfen oder dass jede/r nach Belieben seine/ihre politischen Ziele verfolgen dürfe, da auch in der „demokratischen Republik die Freiheit nicht grenzenlos sei" (dies., 177). Diese Grenzen aber ergäben sich aus der wechselseitigen Anerkennung und Verpflichtung der BürgerInnen. Für alles könne daher öffentlich demonstriert werden, solange die Durchsetzung nicht gewaltsam erfolge. Da die Grenzen aber trotzdem nicht vorab bestimmbar sind und nicht dem Staat überlassen werden sollen, fordern sie ein „öffentliches Monopol, das zur Sicherung öffentlicher Freiheit in der Zivilgesellschaft alle Formen der Gewaltsamkeit externalisiert" (Rödel et al, 1989, 180). Letztlich ist dieses Konstrukt und die Uneindeutigkeit des Gewaltbegriffs aber keine Antwort, wie mit dem 'öffentlichen Monopol' etwa gegen Nazi-Aufmärsche vorgegangen werden könnte, und welche Instanz mit welchen Mitteln die „öffentliche Freiheit" gegen die Besetzung des öffentlichen Raumes durch faschistische Organisationen aufrechterhalten solle.

Die Problematik dieser Argumentationen liegt aber noch tiefer. Wenn nämlich dem Konflikt eine zivilisatorische Wirkung zukommt, da sich nur dadurch die Anerkennung der Gleichheit aller entfaltet, könnten etwa die Überfremdungsplakate der *FPÖ* im Wahlkampf 1999 als Förderung der sozialen Integration und Kohäsion verstanden und von dieser so legitimiert („Aus Sorge um den gesellschaftlichen Zusammenhalt blah blah") werden. Ausserdem stellt sich die Frage, warum all jene Gruppen (Frauen, MigrantInnen, Schwule und Lesben, ArbeiterInnen…) sich permanent gegen unterdrückerische Verhältnisse zu organisieren haben, um gesellschaftliche Anerkennung und Gleichheit zu erlangen, wenn doch ihre Kritik auf die dauernde Überwindung von Herrschaftsverhältnissen und die Ausserfragestellung ihres Status abzielt (vgl. Demirovic, 1991).

Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass im normativen Verständnis Zivilgesellschaft und Öffentlichkeit zum heimlichen Souverän der Gesellschaft werden, an den nichtentscheidbare, konflikthafte Fragen delegiert werden. Zivilgesellschaft und Öffentlichkeit, sowie die sie konstituierenden Organisationen und Praxisformen selbst brauchen dann in ihrem Verhältnis zur Gesellschaft nicht mehr analysiert oder selbst zum Gegenstand der Kritik gemacht zu werden. „Vielmehr wird sie stillgestellt, indem Zivilgesellschaft nur als eine regulative Idee verstanden wird" (Demirovic, 1994, 689).

III.

Mag diese Zivilgesellschaftskonzeption in etwa das Selbstverständnis mancher Widerstandsgruppen umschreiben oder bei manchen JounalistInnen in den bürgerlichen Medien herumspuken, so würde eine Beschränkung der Kritik darauf in bezug auf die Diskussion um die Zivilgesellschaft in Österreich doch zu kurz greifen. Zwar scheint der Zivilgesellschaft auch im österreichischen Diskurs eine Regulationsfunktion, ob normativ verstanden oder nicht, zuzukommen. So ist sie etwa für Isolde Charim jener Ort, in dem in der gesellschaftlichen Krise die Auseinandersetzungen um den gesellschaftlichen Konsens geführt und die Grenzen des Sagbaren gezogen werden, wo die Gesellschaft sich neu formuliert und artikuliert, und also (neue) Subjektanrufungen und (Gegen-)Identitäten entwickelt werden (vgl. *Falter,* 14/00; *Der Standard,* 22. 3. 00). Doch der emphatische Bezug auf die als Zivilgesellschaft verstandene Widerstandsbewegung erfolgt unter Berufung auf kritisch materialis-

tische Konzeptionen im Gefolge Antonio Gramscis, womit auf ein Spezifikum des österreichischen Diskurses verwiesen ist.

Bei Gramsci und den sich an ihm orientierenden Auseinandersetzungen im westlichen Marxismus steht die Frage im Mittelpunkt, wie es in der modernen bürgerlichen Gesellschaft gelingt, den spontanen und freiwilligen Konsens der subalternen Gruppen zur Aufrechterhaltung und Reproduktion der Herrschaftsverhältnisse zu erreichen. Gramsci sah sich mit dieser Frage nach 1918 konfrontiert, als im Westen die revolutionären ArbeiterInnenbewegungen eine Niederlage erlitten hatten, ja in weiterer Folge dem Faschismus wenig entgegensetzen konnten, und auch ihre AktivistInnen und Organisationen physisch fast vernichtet wurden. Zu dieser Niederlage war es gekommen, obwohl mit den Umwälzungen und antimonarchischen Revolutionen nach dem Ersten Weltkrieg in zahlreichen europäischen Staaten auch ein Kollaps der Staatsapparate im engeren Sinne einhergegangen war. Während in Russland eine Revolution mit sozialistischem Anspruch erfolgreiche sein konnte, konnten sich die Systeme im Westen ziemlich rasch reorganisieren. „Im Osten war der Staat alles, die Zivilgesellschaft war in ihren Anfängen und gallertenhaft. Im Westen bestand zwischen Staat und Zivilgesellschaft ein richtiges Verhältnis, und beim Wanken des Staates gewahrte man sogleich eine robuste Struktur der Zivilgesellschaft. Der Staat war nur ein vorgeschobener Schützengraben, hinter welchem sich eine robuste Kette von Festungen und Kasematten befand“ (Gramsci, 1991 ff, 874).

Zivilgesellschaft beschreibt daher ein Geflecht von im engeren Sinne nicht-staatlichen Organisationen und Institutionen, wie Zeitungen, Kirchen, Universitäten, privaten Vereinen und Assoziationen, Parteien… Damit hat sich die Reproduktion der Herrschaftsverhältnisse erweitert, ist der politischen Gesellschaft, also dem Staat im engeren Sinne, eine zivile Gesellschaft (società civile) an die Seite getreten, in der die Herrschaft der dominanten Gruppen durch Hegemonie abgesichert wird. Der Kampf um Hegemonie ist der Kampf um die spontane und freiwillige Zustimmung der subalternen Gruppen und die Erzeugung der damit verbunden Machtblöcke und Kompromisse. In diesem Kampf geht es um die Konstitution und das plausibel Machen politischer, intellektueller und moralischer Führung (vgl. Jessop, 1990). In diesem Verständnis kann also Herrschaft im Kapitalismus nicht auf die repressive Funktion des Staates reduziert werden, vielmehr muss das Verhältnis von Staat und Zivilgesellschaft als Hegemonie (wenn auch gepanzert mit Zwang) verstanden werden.

„Die historische Vereinigung der führenden Klassen geschieht im Staat (….). Diese Einheit muss konkret sein, also das Ergebnis der Beziehungen zwischen Staat und ‚Zivilgesellschaft'“ (Gramsci, 1991ff, 410). Für Gramsci erforderte diese Analyse eine Adaptation der Strategien revolutionärer Bewegungen, die sich nicht mehr als Sturm auf das Winterpalais, als Angriffskrieg auf den Staat im engeren Sinne verstehen können. Vielmehr wird es notwendig, sich auf lange politische und ideologische Auseinandersetzungen um und gegen die Hegemonie im erweiterten Geflecht von Staat und Zivilgesellschaft einzustellen.

IV.

Dieser Darstellung der gramscianischen Überlegungen könnten wohl soweit auch Oliver Marchart oder Isolde Charim zustimmen. So sieht Marchart etwa in Zivilgesellschaft ein „analytisches Werkzeug, das es erlaubt, den Kampf um die kulturelle Hegemonie zu beschreiben. Als umkämpftes Terrain ist sie nicht nur die Basis für die Stabilisierung der bürgerlichen Hegemonie, sondern auch Basis für gegen-hegemoniale Bewegungen. Wie der analytische Begriff Hegemonie selbst, ist somit auch der Begriff Zivilgesellschaft bei Gramsci neutral gegenüber den politischen Gruppen, die sich auf dem als società civile bezeichneten Terrain tummeln“ (*Jungle World,* 13/00).

Damit aber missinterpretiert er den Zivilgesellschaftsbegriff bei Gramsci, indem er dessen kritischen Gehalt neutralisiert. Zu dieser Neutralisierung kommt es, da in seinem Verständnis, in dem die Zivilgesellschaft zur Basis der Hegemonie wird, der Bezug zu darüberhinausgehenden gesellschaftlichen Verhältnissen, insbesondere der Organisation der gesellschaftlichen Arbeit, verloren geht. Obwohl dieses Verständnis sich explizit auf Gramsci beruft, ist es eher den sogenannten post-marxistischen Entwürfen bei Ernesto Laclau und Chantal Mouffe geschuldet (vgl. Laclau/Mouffe, 1991; Laclau, 1990).

In ihrem 1991 ins Deutsche übersetzten Werk „Hegemonie und radikale Demokratie“ zielen diese über das, was sie eine „Dekonstruktion des Marxismus“ nennen, auf eine Radikalisierung des Hegemoniebegriffs um für die Linke die Möglichkeit neuer Strategien zu eröffnen. Ihre Konzeption ist zum einen als Reaktion auf die Niederlage des traditionalistischen, radikalen Flügels der britischen Gewerkschaften und Linken gegen Thatcher zu sehen. Zum anderen wollen sie die neuen sozialen Bewegungen und pluralisierten Lebensstile durch eine adäquate Theoretisierung des Gesellschaftlichen in ein neues Projekt radikal-demokratischer linker Politik einbetten.

Hegemonie ist für sie „ganz einfach ein politischer Typus von Beziehung, eine Form wenn man so will, von Politik“ (dies., 1991, 198). Diese ergibt sich aus einer spezifischen Konzeption des Gesellschaftlichen, welche jegliche „essentialistische“ Begründung und diskursive Schliessung von Gesellschaft zurückweist. Das bedeutet, dass sie einem sogenannten „totalisierenden“ Verständnis den Charakter von Gesellschaftlichkeit entgegentreten, das Gesellschaft aus einem vereinheitlichenden Prinzip (Logik des Kapitals, Klassenkampf,

Fortschritt...), zu begründen versucht. Demgegenüber betonen sie den konstitutiv offenen, unabgeschlossenen und vorübergehenden Charakter des Gesellschaftlichen, welcher aus frei fliessenden Elementen besteht, die erst in der stets vorläufigen und unvollständigen Artikulation — also Verknüpfung —, zu mit Bedeutung ausgestatteten Momenten von Diskursen werden können. Keinem Moment eines Diskurses kommt daher eine essentialistische Bedeutung jenseits seiner kontingenten Verknüpfung mit anderen zu. Damit aber eröffnet sich ein weites Feld des Politischen, um die jenseits ihrer Einbettung offenen Elemente zur Desartikulation existierender Diskurse und ihre Einbettung in andere. Das führt dazu, dass etwa Chantal Mouffe immer noch die Linke auffordert, den Kampf um den Patriotismus aufzunehmen (*Falter,* 9/00).

Die von Laclau aus den Erfahrungen in Lateinamerika entwickelte Strategie, für die Linke den Kampf um den Nationsbegriff aufzunehmen, war nie völlig konsistent mit der zugrunde liegenden Theorie. Wenn die Nation ein hegemonialer Diskurs ist, der sich aus verschiedenen Elementen zusammensetzt, die erst ihre Bedeutung durch die nationale Artikulation erhalten und der Nation diese geben, dann müsste zuerst über eine Dekonstruktion letzterer gezeigt werden, wie sich dieser aus einer hegemonialen Verknüpfung von Rassismus, Sexismus und Klassenspaltung ergibt. Es mag dann vielleicht möglich sein, um einzelne Elemente — etwa um die Interpretation verschiedener sozialer Konflikte — zu kämpfen, nicht jedoch um ihre Vereinheitlichung im nationalen Diskurs.

Hegemonie ist jenes politische Prinzip, welches wirksam werden kann, wenn der unvollständige und offene Charakter des Gesellschaftlichen als grundlegend angesehen wird, und dieses als von Antagonismen durchzogenes Feld gegeben ist. Hegemoniale Praxen entstehen für Laclau/Mouffe in der antagonistischen Artikulation einander gleichzeitig bedingender wie ausschliessender Prozesse. „Die beiden Bedingungen einer hegemonialen Artikulation sind also einmal die Präsenz antagonistischer Kräfte und zum zweiten die Instabilität der sie trennenden Grenzen. Nur die Präsenz eines weiten Bereichs flottierender Elemente und die Möglichkeit ihrer Artikulation zu entgegengesetzten Lagern — was eine beständige Neudefinition der letzteren impliziert — konstituiert das Terrain, das uns erlaubt, eine Praxis als hegemonial zu definieren“ (Laclau/Mouffe, 1991, 194).

Vor dem Hintergrund dieser Überlegungen formulieren österreichische ZivilgesellschaftstheoretikerInnen ihre Anrufungen der Widerstandsbewegung, ihre Versuche, ihr eine (Gegen-)Identität zu geben. Das Problem liegt aber darin, dass Laclau/Mouffe ihr Verständnis des Gesellschaftlichen, auf dem ihr Hegemoniebegriff ruht, letztlich überhistorisch verallgemeinern müssen, um ihre Dekonstruktion sogenannter „essentialistischer“ oder totalisierender Positionen des Gesellschaftlichen argumentieren zu können. Ihre Position in „Hegemonie und radikale Demokratie“ ist zwar etwas uneindeutig, da mitunter diese Fassung des Sozialen als Eigenschaft der bürgerlichen Gesellschaft im allgemeinen oder ihrer Krisen im besonderen erscheint.

Würden sie jedoch ihr Verständnis des Gesellschaftlichen auf gewisse Perioden beschränken oder als Ergebnis evolutionärer Prozesse darstellen, wären sie im historischen Sinne höchst spezifisch und voraussetzungsvoll. Das würde die Frage aufwerfen, wodurch die grundlegende Offenheit und Unvollständigkeit, die Multiplizierung des flottierenden Systems von Identitäten des Gesellschaftlichen hergestellt wird. Genau dieser Frage wollen Laclau/ Mouffe aber nicht nachgehen, da sie durch die Pluralisierung des Sozialen die Unmöglichkeit einer totalisierenden und privilegierten Position einer Gruppe und eines gesellschaftlichen Widerspruchs begründen wollen. Damit soll etwa die im Marxismus aber auch anderen emanzipatorischen Diskursen virulente Annahme ausgehebelt werden, dass eine (oder auch mehrere) spezifische Gruppen von Unterdrückten (ArbeiterInnen, Frauen...) und die damit verbundenen Fragestellungen zentral für emanzipatorischen Prozesse sein können. „Insofern das Soziale jedoch ein unendlicher Raum ist, der auf kein ihm zugrundeliegendes einheitliches Prinzip reduziert werden kann, macht die blosse Vorstellung eines Zentrums des Sozialen überhaupt keinen Sinn mehr.“ (Dies., 1991, 198) Zwar sei eine harmonische Gesellschaft nicht zu erreichen, wohl aber sei durch die Kontingenz die Möglichkeit einer (permanenten) radikalen Transformation in sozialen Auseinandersetzungen möglich.

V.

Um diese Argumentation plausibel zu machen, muss eine Fragestellung kontinuierlich ausgeblendet werden: Wer verknüpft und erzeugt Diskurse? Diese findet sich auch, wenn österreichische ZivilgesellschaftstheoretikerInnen auf Antonio Gramsci bezug nehmen. Bei diesem ist die Zivilgesellschaft und der Kampf um Hegemonie nämlich wesentlich das Feld, auf dem Intellektuelle ihre gesellschaftliche Funktion ausüben. Also müssen diese in ihrer gesellschaftlichen Position analysiert werden. Die Bezugnahme auf den gramscianischen Intellektuellenbegriff würde auf eine Rückbindung der Argumentationen auf die Organisation der gesellschaftlichen Arbeitsteilungen aus kapitalismus-, patriarchatskritischer und antirassistischer Perspektive er-

fordern.

„Die Intellektuellen haben eine Funktion bei der ‚Hegemonie', welche die herrschende Gruppe in der ganzen Gesellschaft ausübt, und bei der Herrschaft über sie, die sich im Staat verkörpert, und diese Funktion ist eben ‚organisierend' oder verbindend: Die Intellektuellen haben die Funktion, die gesellschaftliche Hegemonie einer Gruppe und ihre staatliche Herrschaft zu organisieren (…)" (Gramsci, 1991ff, 515). In diesem Verständnis definieren sich Intellektuelle nicht nach dem Kern ihrer Tätigkeit, also etwa Bücher zu lesen, Texte zu schreiben oder Informationsarbeiter zu sein. Sie sind „vielmehr im System der Verhältnisse, in dem sie (oder die Gruppierung, die sie verkörpert) sich im Gesamtkomplex der gesellschaftlichen Verhältnisse wiederfindet" (ebda.) zu suchen.

Gramsci verbindet die Funktion der Intellektuellen explizit mit der Form der Arbeitsteilung im Kapitalismus. Diese besteht aus der Spaltung von planenden oder intellektuellen und ausführenden Tätigkeiten in der Produktion, die ebenfalls als eine Form der Interpretation und verbindlichen Organisation der Realität erscheint. Techniker, aber auch die Unternehmer selbst, sind für Gramsci Intellektuelle der bürgerlichen Gesellschaft, die sich aus ihrer Position in den gesellschaftlichen Verhältnissen bestimmt.

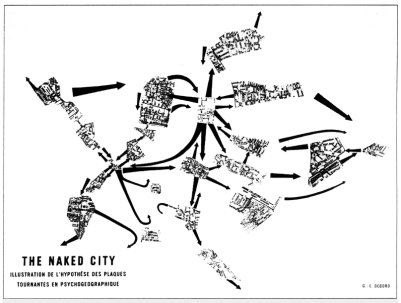
Da diese aber als widerspüchlich und konflikthaft aufgefasst werden, ist die Frage der Reproduktion der gesellschaftlichen Arbeitsverhältnisse im Produktionsprozess, nach der Kohäsion des Gesellschaftlichen, eben nicht auf der Ebene der Produktion zu lösen, sondern verlagert sich in die Ebene der Zivilgesellschaft und den Staat. Da aber die gesellschaftlichen Interaktionen und Verkehrsformen wesentlicher Inhalt und Problem der Kämpfe um Hegemonie sind, bleiben die Intellektuellen an die Fragen der gesellschaftlichen Arbeitsteilungen rückgebunden.

Da dies aber etwa von Marchart negiert wird, kann der post-marxistische Diskurs zur Zivilgesellschaft auch kein Bewusstsein der Widersprüche entwickeln, in denen der Theoretisierende sich selbst, „als individuelle oder als ganze gesellschaftliche Gruppe genommen, (…) als Element des Widerspruches setzt, dieses Element zum Prinzip der Erkenntnis und folglich des Handelns erhebt" (ders., 1991ff, 1474).

Daher wollen die Zivilgesellschafts-Intellektuellen, wie auch die Widerstandsbewegung wenig von ihrer Position in den gesellschaftlichen Arbeitsteilungen rassistischer, sexistischer oder klassenspezifischer Natur — also jenseits der Ebenen der Öffentlichkeit, des Allgemeinwohls und der Politik — wissen.

Sichtbar wurde dies in der von Konrad Paul Liessmann im *Standard* unter dem Titel die „Intellektuellen und ihr Volk" vom Zaun gebrochenen Debatte über den Erfolg Jörg Haiders und dem Versagen der kritischen Intellektuellen (*Der Standard,* 30.10.99). In dieser Debatte hielt Liessmann den „kritischen Intellektuellen" vor, sich vor dem „Volk" zu „ekeln" und es mit ihrer moralisierenden und „alarmistischen" Kritik zu „traktieren" anstatt auf die „objektiven Grundlagen" (die er etwa im „Asylmissbrauch" verortete) der rassistischen Mobilisierung einzugehen. Diese bewusst mit neu-rechten Ideologemen spielende Provokation Liessmanns zog natürlich eine Reihe von kritischen Antworten nach sich. Diese beschränkten sich aber vor allem auf die (richtige) Zurückweisung der Anmassungen Liessmanns aus ideologiekritischer Perspektive und der Verteidigung einer kritisch moralischen Position in der Auseinandersetzung mit der *FPÖ* und dem Rassismus. Letztlich aber wurde das von Liessmann eröffnete Terrain, nämlich die Frage nach dem Verhältnis von „kritischen Intellektuellen" und „Volk" nicht verlassen und als Feld der Auseinandersetzung akzeptiert. Anstatt also die Gegenüberstellung von Intellektuellen und „Volk" als eine hegemoniale Artikulation zu begreifen, welche auf „moralische, politische und intellektuelle Führung" abzielt, verblieben die „kritischen Intellektuellen" in der Ecke der „moralischen Alarmisten", die nur in dieser Anordnung existiert, in die Liessmann sie gestellt hatte. Anstatt „Volk" als hegemoniale Anrufung subalterner Gruppen und als spontane und freiwillige aktive Zustimmung zu diesen mit ganz bestimmten Grenzziehungen und Ausschlüssen zu begreifen, affirmierten die als kritische Intellektuelle bezeichnete ihren Status als ebendiese. Gedacht als Volk, erschienen die Subalternen als „einheitliche", „ressentimentgeladene", „verführbare" aber auch „missverstandene" Einheit, zu denen Intellektuelle sich anscheinend in ein wissendes, verstehendes und moralisch führendes Verhältnis zu setzen hätten.

Anstatt also jene gesellschaftlichen Verhältnisse anzugreifen, welche die hegemoniale Sicherung herrschaftlicher Verhältnisse bedingen, konzentrieren sich die zivilgesellschaftliche Diskussionen auf die Erneuerung des gesellschaftlichen Konsens, die Erzeugung von gesellschaftlich allgemeinen (Gegen-)Identitäten. Es ist daher nicht verwunderlich, dass der Widerstand sich immer wieder selbst als „interesselos", also auf das Allgemeinwohl, jenseits materieller Lebensverhältnisse abzielend, darstellt, so als stünden die Demonstrierenden ausserhalb der gesellschaftlichen Verhältnisse.



Guy Debord: Guide psychogeographique de Paris, 1957

BILD: SAMMLUNG P.-H. PARSY

Trotz des ganzen gramscianischen Wortgeklingels verbindet sich dieses Verständnis daher eher mit dem Habermas'schen Intellektuellenbegriff. „Da der Intellektuelle — in normativer Hinsicht, nicht unbedingt empirisch — Rationalität und herrschaftskritisches Verhalten verkörpert, (…) emanzipiert er sich von als selbstverständlich unterstellten, traditonalen Normen und Klassenstrukturen. Anders als bei Gramsci bleibt diese

Emanzipation auf den Intellektuellen beschränkt“ (Demirovic, 1991, 45).

Daher erübrigt sich also die selbstkritische Verortung der intellektuell Tätigen in der sexistischen und rassistischen Klassengesellschaft. In bezug auf den Widerstand gegen die blau-schwarze Regierung aber kann dies gravierende Folgen haben.

Es ist zu befürchten, dass die Zivilgesellschaft, sowie Intellektuelle und Künstler des Widerstandes ihre Kämpfe nicht auf den zu erwartenden Angriff auf die Lebensverhältnisse der Subalternen betziehen können, oder dies nur als eine hegemonialen Beziehung moralischer Führung begreifen. Dies aber, obwohl durch die Kürzung von Fördergeldern und die Verschärfung des gesellschaftlichen Klimas schon in der Frühphase des blau-schwarzen Projektes ihre eigenen Lebens- und Arbeitsverhältnisse angegriffen werden. Die Opposition gegen die neue Regierung müsste sich also die Frage stellen, ob die permanente Mobilisierung für Neuwahlen als Ausdruck und Strategie des Widerstandes und der Anspruch für einen neuen gesellschaftlichen Konsens zu kämpfen, den Durchgriff der Regierung und die autoritäre Transformation auf die Lebensverhältnisse der Menschen wird verhindern können. Dieser wird eine Reorganisation der Lebensverhältnisse von Frauen, MigrantInnen, Lohnabhängigen, — was vor allem auf eine Verunmöglichung bestimmter Freiräume oder der simplen Teilnahme an dieser Gesellschaft abzielen wird — versuchen. Meiner Einschätzung nach wäre es notwendig, in der gegenwärtigen Phase der Konsolidierung des neuen Regimes, die „Befestigungen“ und „Kasematten“ aufzubauen und zu vervielfältigen, welche die konkreten Angriffe der rechten Regierung (auf das Gesundheits-, Sozial- und Pensionssystem, auf die Arbeitsverhältnisse etc.) abzuwehren in der Lage wären. Dies aber würde bedeuten, über die feierliche, weihevolle Ebene des Staatspolitischen, der Konzentration auf das Gesellschaftlich-Allgemeine, den Konsens zu überschreiten und den Widerstand in den Alltag zu tragen.

Literatur:

- Demirovic, Alex (1991): *Zivilgesellschaft, Öffentlichkeit, Demokratie,* in: Das Argument, 185, 33. Jg. Heft 1, 41-55.
- Demirovic, Alex (1994): *Hegemonie und Öffentlichkeit,* in: Das Argument, 206, 36. Jg., Heft 4/5, 675-691.
- Gramsci, Antonio (1991ff): *Gefängnishefte. Kritische Gesamtausgabe,* herausgegeben von Wolfgang F. Haug, Hamburg.
- Hirsch, Joachim (1995): *Der nationale Wettbewerbsstaat. Staat, Demokratie und Politik im globalen Kapitalismus.*
- Jessop, Bob (1990): *State Theory. Putting Capitalist States in their Place.* Pennsylvania.
- Laclau, Ernesto (1990): *New Reflections on the Revolution of our Time.* London.
- Laclau, Ernesto; Mouffe, Chantal (1991): *Hegemonie und radikale Demokratie — Zur Dekonstruktion des Marxismus.* Wien.
- Rödel, Ulrich; Frankenberg, Günther; Dubiel, Helmut (1989): *Die demokratische Frage. Ein Essay.* Frankfurt/Main.

Roland Atzmüller: Politikwissenschafter, lebt in Wien, von November 2001 bis November 2002 Redaktionsmitglied von **Context XXI**.

Lizenz dieses Beitrags
Copyright
© Copyright liegt beim Autor / bei der Autorin des Artikels