

Wissenschaftliche Arbeit zur Erlangung des Grades  
Diplom Sozialwissenschaftler der Universität Stuttgart  
und des  
Diplôme de l'Institut d'Études Politiques de Bordeaux

Fach: Politikwissenschaft

**„Macht“ und „Demokratie“ –  
ein unterbelichteter Zusammenhang?**

**Zum machttheoretischen Potential  
liberaler, republikanischer und deliberativer  
Demokratietheorien**

Erstgutachter:

Prof. Dr. Dieter Fuchs  
Institut für Sozialwissenschaften  
Abteilung Politische Theorie und  
Empirische Demokratieforschung

vorgelegt von:

Sophia Schubert

Zweitgutachter:

Prof. Dr. Antoine Roger  
Chercheur au CERVL  
Institut d'Études Politiques de Bordeaux

Abgabedatum: 11. April 2006

## INHALTSVERZEICHNIS

<b>1</b>	<b>DIE WECHSELBEZIEHUNG VON ‚MACHT‘ UND ‚DEMOKRATIE‘. EIN ‚BLINDER FLECK‘ DER ZEITGENÖSSISCHEN DEMOKRATIETHEORIE?!.....</b>	<b>4</b>
1.1	Macht und Demokratie – zwei grundlegende politische Phänomene .....	4
1.2	Die komplexe Wechselbeziehung von Macht und Demokratie .....	8
1.3	Macht und Demokratie. Ein demokratiethoretisch unterbelichteter Zusammenhang?! .....	10
<b>2</b>	<b>‚MACHT‘ UND ‚DEMOKRATIE‘ IN DER LIBERALEN, DER REPUBLIKANISCHEN UND DER DELIBERATIVEN DEMOKRATIETHEORIE.....</b>	<b>16</b>
2.1	Möglichkeiten der Klassifizierung von Machtkonzeptionen.....	16
	2.1.1 <i>Gerhard Göhlers Systematisierung der neueren Machtdiskussion .....</i>	16
	2.1.2 <i>Die transitive Machtkonzeption nach Max Weber.....</i>	19
	2.1.3 <i>Die intransitive Machtkonzeption nach Hannah Arendt.....</i>	20
2.2	Die liberale Demokratiethorie und das transitive Machtkonzept .....	23
	2.2.1 <i>Grundzüge der liberalen Demokratiethorie.....</i>	24
	2.2.2 <i>Das transitive Machtverständnis in der liberalen Demokratiethorie.....</i>	31
2.3	Die republikanische Demokratiethorie und das intransitive Machtkonzept.....	34
	2.3.1 <i>Grundzüge der republikanischen Demokratiethorie .....</i>	34
	2.3.2 <i>Das intransitive Machtverständnis in der republikanischen Demokratiethorie.....</i>	38
2.4	Die deliberative Demokratiethorie als Synthese liberaler und republikanischer Theorieelemente .....	41
	2.4.1 <i>Integration liberaler und republikanischer Theorieelemente zur deliberativen Demokratiethorie: grundlegende Annahmen.....</i>	41
	2.4.2 <i>Das ‚integrative‘ Machtkonzept der deliberativen Demokratiethorie.....</i>	49
2.5	Zwischen-Fazit: Die Konzeptualisierung der Wechselbeziehung von ‚Macht‘ und ‚Demokratie‘ in den vorgestellten Demokratiethorien.....	56

<b>3</b>	<b>ZUR KRITIK AN DEN KONZEPTUALISIERUNGEN VON ‚MACHT‘ UND ‚DEMOKRATIE‘ IN DEN AUSGEWÄHLTEN DEMOKRATIETHEORETISCHEN ANSÄTZEN .....</b>	<b>59</b>
3.1	Der Maßstab der Kritik .....	59
3.2	Die vermeintliche Lösung des ‚Machtproblems‘ durch die liberale Demokratiethorie.....	61
3.3	Die Ausblendung der transitiven Macht durch die republikanische Demokratiethorie.....	66
3.4	Die unvollständige Thematisierung von Macht durch die deliberative Demokratiethorie.....	71
3.5	Zwischen-Fazit: kritische Bestandsaufnahme des zeitgenössischen demokratiethoretischen Potentials zur Analyse der Wechselbeziehung von Macht und Demokratie .....	83
<b>4</b>	<b>PIERRE BOURDIEUS MACHT- UND HERRSCHAFTSTHEORIE ALS ERWEITERUNG DER PERSPEKTIVEN UND MÖGLICHKEITEN DER VORGESTELLTEN ANSÄTZE? .....</b>	<b>85</b>
4.1	Bourdieu als ‚politischer‘ Soziologe .....	86
4.2	Bourdieu's Macht- und Herrschaftstheorie.....	90
	4.2.1 Bourdieus konzeptueller ‚Werkzeugkasten‘.....	90
	4.2.2 Das Konzept der symbolischen Macht .....	93
4.3	Bourdieu's Ansatz als Erweiterung des Potentials der vorgestellten Demokratiethorien ?.....	97
<b>5</b>	<b>DIE WECHSELBEZIEHUNG VON ‚MACHT‘ UND ‚DEMOKRATIE‘. EINE HERAUSFORDERUNG FÜR DIE ZEITGENÖSSISCHE DEMOKRATIETHEORIE!.....</b>	<b>100</b>
	<b>LITERATUR .....</b>	<b>103</b>
	<b>RESÜMEE AUF FRANZÖSISCH/ RÉSUMÉ EN FRANCAIS .....</b>	<b>109</b>

# **1 DIE WECHSELBEZIEHUNG VON ‚MACHT‘ UND ‚DEMOKRATIE‘. EIN ‚BLINDER FLECK‘ DER ZEITGENÖSSISCHEN DEMOKRATIETHEORIE?!**

Die vorliegende Arbeit beschäftigt sich mit der Wechselwirkung zwischen ‚Macht‘ und ‚Demokratie‘ und mit der Konzeptualisierung dieses Zusammenhangs in verschiedenen zeitgenössischen Ansätzen der Demokratietheorie. Dazu werden in diesem einleitenden Kapitel der Arbeit zunächst die hierfür grundlegenden Begriffe ‚Macht‘ und ‚Demokratie‘ definitorisch und konzeptuell näher bestimmt (1.1) und deren komplexe Wechselbeziehung dargestellt (1.2). Darauf aufbauend wird anschließend die Vermutung geäußert, dass die drei bedeutendsten zeitgenössischen normativen Demokratietheorien – die liberale, die republikanische und die deliberative – diese Wechselwirkung nicht hinreichend breit, kritisch-reflexiv oder auch wirklichkeitsnah konzeptualisieren und dass dies wegen der damit verbundenen theoretischen und gesellschaftlichen Implikationen als problematisch einzuschätzen ist (1.3.). Von dieser Vermutung inspiriert, werden dann, nach einem kurzen Überblick über den diesbezüglichen sozialwissenschaftlichen Forschungsstand, die Hauptthesen der thematischen Hinführung kurz zusammengefasst und darauf gestützt die Forschungsfrage gestellt und präzisiert. Letztere soll der Analyse, die in den Abschnitten 2, 3 und 4 enthalten ist, als Leitfaden dienen, bevor in einem abschließenden Abschnitt einige zusammenfassende und öffnende Schlüsse gezogen werden.

## **1.1 Macht und Demokratie – zwei grundlegende politische Phänomene**

Bei ‚Macht‘ und ‚Demokratie‘ handelt es sich um zwei politische Phänomene und „Grundbegriffe der Politischen Theorie“ (vgl. Beyme v. 1992: 136 ff., 173 ff.), die so alt sind, wie die Disziplin selbst. Sowohl ‚Macht‘ als auch ‚Demokratie‘ waren und sind Gegenstand ungezählter Konzeptionalisierungsversuche unterschiedlicher Art (vgl. Ball 1993 und Birch 2002).

‚Demokratie‘ wird generell als ‚Herrschaft des Volkes‘ (vgl. Schmidt, M. 2000: 19) definiert. Spätestens seit dem Fall der Mauer, der den „welthistorischen Sieg“ (Offe 1996: 141) der Demokratie mit sich brachte, gilt sie rund um den Globus offiziell als Inbegriff der legitimen politischen Ordnung, als Garant für Frieden und als Sinnbild von „allem Guten, Schönen und Wahren“ (Beyme v. 1992: 173). Sie „ist zu einer Norm geworden, der sich niemand mehr verweigern kann“ (Taylor 2001a: 11) und wird zudem als „Lebensform“ (vgl. Massing/ Breit 2003: 7) begriffen. Primär jedoch benennt ‚Demokratie‘ eine Staatsform bzw. Herrschaftsordnung, die sich von der

Herrschaft Weniger und der Herrschaft eines Einzigen dahingehend unterscheidet, dass hier alle Macht vom Volk ausgeht (vgl. Taylor 2001b: 103). Denn es handelt sich, dem bekannten Satz von Abraham Lincoln zufolge, um ‚Regierung vom, durch und für das Volk‘ (vgl. Schmidt, M. 2000: 22). Nach Jahrtausende langer Geringschätzung hat Demokratie sich heute in repräsentativer und liberaler Ausprägung durchgesetzt (vgl. Schmidt, M. 2000: 24 ff.) und wird in dieser Form ganz allgemein mit Demokratie gleichgesetzt (vgl. Fuchs 1998: 159).<sup>1</sup> Das Prinzip der Volkssouveränität, der öffentlichen Autonomie, ist deshalb zusammen mit dem Prinzip der Menschenrechte, der Garantie privater Autonomie, in modernen westlichen Verfassungen rechtsstaatlich verankert (vgl. Fuchs 1998: 159). Auch wenn Demokratie als ‚die beste aller schlechten Staatsformen‘ (vgl. Massing/ Breit 2003: 7) gilt, ist sie in ihrer liberalen repräsentativen Institutionalisierung jedoch durchaus nicht mangelfrei (vgl. Schmidt, M. 2000: 26). So wird seit längerem von einer ‚Krise der liberalen Demokratie‘ (vgl. Massing/ Breit 2003: 7) gesprochen. Zahlreiche Autoren durchleuchten die Postulate dieser Auffassung skeptisch und bieten alternative Demokratiekonzepte an, die sich aber größtenteils auf partizipatorisch angereicherte Verbesserungsvorschläge der liberalen Konzeption konzentrieren (vgl. Rosa 2001: 73). Denn Demokratie kann durchaus unterschiedlich realisiert werden, da sie als Idee auf ganz vielfältige Weise konzeptualisierbar und materialisierbar ist. Auch wenn oder gerade weil Demokratie heutzutage weltweit ein Fakt ist, gibt sie Theoretikern immer wieder Anlass, sich die Frage zu stellen, wie eine Demokratie eigentlich beschaffen sein sollte oder wie sie als real existierende noch zu verbessern sei (vgl. Sartori 1992: XII). Die bestehenden Demokratien sind dabei nicht nur Gegenstand neuer normativer Fragestellungen, sondern auch materialisiertes Ergebnis früherer theoretischer Überlegungen (vgl. Roth 1999: 11).

Dabei ist die zeitgenössische normative<sup>2</sup> Demokratietheorie stark geprägt von der Jahrzehnte langen Debatte zwischen Vertretern *liberaler* Ansätze wie John Rawls (1998), Ackerman (1980) und Larmore (1993) einerseits und Vertretern ‚*kommunitaristischer*‘ Theorien wie Charles Taylor (1993), Alasdair MacIntyre (1987), Michael

---

<sup>1</sup> So gilt die Demokratie in ihrer modernen westlichen Ausprägung seit der zweiten demokratischen Transformation (vgl. Fuchs 1998: 155) als liberale, repräsentative Demokratie, die sich von der antiken Polis-Demokratie, dem Resultat der ersten demokratischen Transformation, dadurch unterscheidet, dass sich, als Reaktion auf die Bedingungen des modernen Flächenstaates, der „Demos durch vom Demos gewählte Repräsentanten selber“ (ebd.) regiert und dies nicht mehr direkt geschieht.

<sup>2</sup> Unter ‚normativen‘ Demokratietheorien werden hier alle Demokratietheorien verstanden, die nicht ausschließlich deskriptiv, empirisch-analytisch vorgehen, sondern die ‚Ist- und Soll-Zustände der Demokratie bewerten‘ (vgl. Schmidt, M. 2000: 20) und (zu) legitimieren (versuchen).

Sandel (1982) und Michael Walzer (1983) andererseits.<sup>3</sup> Jürgen Habermas (1992) hat in seiner *deliberativen* Demokratietheorie versucht, Elemente beider Richtungen zu einer Art Synthese zu verdichten und auszubauen, was wiederum zahlreiche Autoren wie z.B. James Fishkin (1991) und Joshua Cohen (1989) inspiriert hat (vgl. Schaal 2002b: 516 ff.). Liberale, kommunitaristisch-republikanische<sup>4</sup> und deliberative Theorien gelten somit gegenwärtig als die „drei Hauptströmungen des westlichen politischen Denkens“ (Benhabib 1991: 147). Zentraler Unterschied dieser drei demokratietheoretischen Ansätze ist die jeweilige Konzeptualisierung des Verhältnisses von privater und öffentlicher Autonomie: Während die liberalen Theoretiker erstere und die Vertreter der republikanischen Ansätze letztere privilegieren, postuliert Habermas deren ‚Gleichursprünglichkeit‘ (vgl. Buchstein 2003: 257).

Auch ‚Macht‘ ist ein schillernder Schlüsselbegriff der Politischen Theorie (vgl. Stark 1993: 314), der dabei nicht selten als „problematisch“ (Ball 1993: 548) und auch als „amorph“ (Weber in Göhler 1995: 8) eingeschätzt wird. Autoren wie Max Weber (1922), Robert A. Dahl (1961), Hannah Arendt (1985), Steven Lukes (1974), Niklas Luhmann (1975), Michel Foucault (1976) und Pierre Bourdieu (1989) haben ‚Macht‘ so unterschiedlich konzeptualisiert, dass diese kaum auf einen gemeinsamen Nenner reduzierbar scheinen (vgl. Ball 1993: 549). Dies liegt auch daran, dass viele Theoretiker sich ausschließlich oder einseitig (vgl. Birch 2002: 163) mit Macht als Zwang, Gewalt, Autorität, Einfluss (vgl. Dahl 1961, Bachrach/ Baratz 1977, Lukes 1974) und Manipulation auseinandergesetzt haben oder Macht als Kommunikationsmedium (vgl. Luhmann 1975) thematisieren<sup>5</sup>. Meistens berufen Machttheoretiker sich jedoch auf die als klassisch geltende und unserem Alltagsverständnis entsprechende Machtdefinition von Max Weber (vgl. Sontheimer 1962: 199), wonach Macht „jede Chance [bedeutet], innerhalb einer sozialen Beziehung den eigenen Willen auch gegen Widerstreben durchzusetzen, gleichviel, worauf diese Chance beruht“ (1922: 28). Diesem Verständnis wird folgende Definition von Hannah Arendt diametral entgegen gestellt (vgl. Gebhardt/Münkler 1993:19): „Macht entspricht der menschlichen Fähigkeit [...],

---

<sup>3</sup> Vgl. zu dieser Debatte auch Mulhall/Swift (1996), Honneth (1993), Niesen (2001: 46 - 50) und Rosa (2001: 80 – 82).

<sup>4</sup> Die Bezeichnung ‚Kommunitarismus‘ bezieht sich konkret auf die Autoren, die sich an der ‚Liberalismus – Kommunitarismus – Debatte‘ beteiligt haben und weist auf den Hauptunterschied der jeweiligen Argumentationen hin (vgl. Honneth 1993: 8). Diese Autoren sehen sich theoretisch jedoch meist in der Tradition des ‚Republikanismus‘ (vgl. Taylor 2001a: 19), weshalb im Folgenden nur noch von ‚Republikanismus‘ gesprochen wird und damit auch die ‚kommunitaristischen‘ Autoren gemeint sind, die diesem Etikett ohnehin skeptisch gegenüberstehen (vgl. Rosa 2001: 56).

<sup>5</sup> Gewalt, Zwang, Einfluss, Manipulation, Legitimität und Autorität sind ‚Ressourcen‘, ohne die dauerhafte Macht, also Herrschaft nicht möglich ist (vgl. zur weiteren Unterscheidung dieser Begriffe Birch 2002: 159ff.).

sich mit anderen zusammenzuschließen und im Einvernehmen mit ihnen zu handeln“ (Arendt 1970: 45).

Um eine gewisse Orientierungshilfe in diesem „Dickicht der Machtphänomene“ (Popitz 1992: 5) zu geben, hat Hanna Pitkin eine Einteilung der Machtkonzepte in ‚power to‘- bzw. ‚power over‘-Konzepte vorgeschlagen (vgl. Pitkin 1972: 277), die seit den 1970er Jahren unter Machttheoretikern generell anerkannt ist (vgl. Göhler 2004: 245 und Ball 1993). Dem entspricht die Tatsache, dass für das Gros ihrer Theoretiker ‚Macht‘ entweder eine potentielle Befähigung zum Handeln oder die reale Durchsetzung einer Veränderung bedeutet (vgl. Birch 2003:159). Gerhard Göhler, derjenige deutsche Politikwissenschaftler, der aktuell am meisten zum Thema Macht publiziert (1995, 1997, 2000, 2002, 2004), hat jedoch jüngst einen alternativen Vorschlag zur Systematisierung der Machtkonzeptionen präsentiert (vgl. 2004: 244 – 261). Dabei greift er die Pitkinsche Einteilung auf, ändert das Unterscheidungskriterium und nennt die so entstandenen Typen ‚transitive‘ bzw. ‚intransitive‘ Macht. Ersterer ordnet er prototypisch Webers Machtkonzeption zu, letzterer jene von Arendt. Transitive Macht beschreibt somit die normativ negativ gesehene, notfalls gewaltsame Durchsetzung eines Akteurs gegen den Willen eines anderen, während mit intransitiver Macht das normativ positiv bewertete, zwanglose gemeinsame Reden und Handeln verständnisorientierter Bürger gemeint ist (vgl. Göhler 1995: 8). Darüber hinaus betont Göhler, dass es sich bei beiden Machtkonzeptionen eher um zwei Dimensionen des gleichen Phänomens ‚Macht‘ handle (vgl. 1995: 8), die zwar als unvereinbar und nicht auf einen Grundbegriff reduzierbar erschienen, jedoch zueinander komplementär seien (vgl. 1997: 39). Sie müssten demnach beide Bestandteile einer umfassenderen Machtkonzeption sein, die jedoch auch Göhler bisher (noch) nicht ausgearbeitet hat. Er geht allerdings davon aus, dass sich „aus diesen beiden Ausgangspunkten [...] ein integrativer Machtbegriff entwickeln lässt“ (Göhler 2004: 258).

Die Göhlersche Machttypologie wirkt nicht nur durch die Tatsache plausibel, dass auch anderen Autoren eine solche Einteilung als sinnvoll erscheint. So ordnet z.B. auch Theo Schiller die vorhandenen Machtbegriffe jeweils Weber (‚vertikaler Machtbegriff‘) und Arendt (‚kommunitärer Machtbegriff‘) zu (1991: 144 f.). Göhlers detailliert ausgearbeitete Typologie (vgl. 1997) ist für diese Untersuchung von Bedeutung, da sie die – angesichts der schwer überschaubaren Machtdiskussion (vgl. Göhler 2004: 244) – Identifizierung zweier distinkter Machttypen ermöglicht und – durch die Betonung der Bedeutung der engen Verbindung beider Dimensionen von Macht – zudem

zu verhindern hilft, dass das „vielgestaltige“ (Stark 1993: 314) Phänomen Macht zu einseitig behandelt wird.

Nach dieser definitorischen und konzeptuellen Annäherung an die Phänomene bzw. Kategorien von Macht und Demokratie soll im folgenden Kapitel dargelegt werden, in welchem Zusammenhang beide stehen.

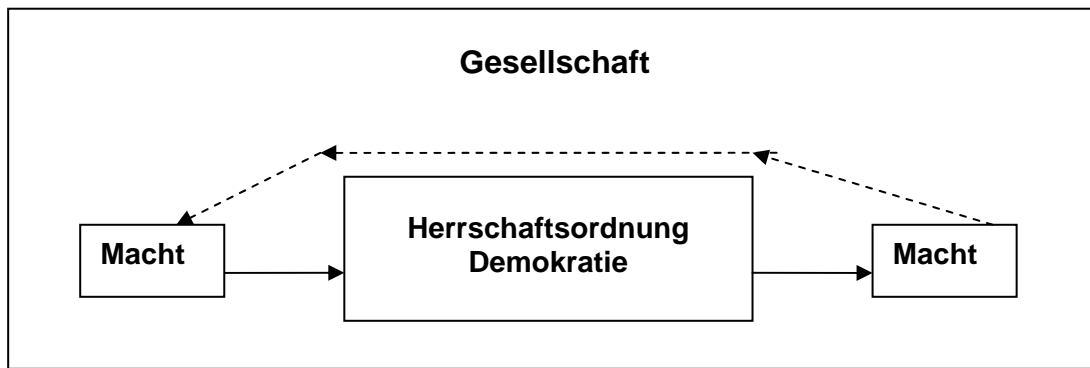
## 1.2 Die komplexe Wechselbeziehung von Macht und Demokratie

Zwischen den beiden genannten Grundkategorien der Politischen Theorie besteht ein enger Zusammenhang. Wenige Worte genügen, um dies klar vor Augen zu führen: So gilt im neuzeitlichen Denken herrschaftlich ausgeübte Macht als das Spezifikum der Politik schlechthin (vgl. Gebhardt/Münkler 1993: 12). Die Herrschaftsordnung, der in der Politischen Theorie gegenwärtig das größte Interesse gilt, ist die demokratische (vgl. Taylor 2001a: 11). Demokratie bedeutet wiederum „Macht des Volkes über das Volk“ (Sartori 1992: 40). Politische Macht wird dementsprechend meist als Macht gesehen, die innerhalb eines politischen Systems, heutzutage also innerhalb des demokratischen Systems, zu konzeptualisieren sei (vgl. Birch 2002: 159).

Der Zusammenhang von Macht und Demokratie beschränkt sich allerdings nicht auf ‚Macht innerhalb des demokratischen Institutionengefüges‘, sondern beinhaltet eine konstitutive und komplexe *Wechselbeziehung* (vgl. Gebhardt/Münkler 1993: 8). Das heißt, dass eine spezifische Staats- oder Herrschaftsform – wie etwa die Demokratie – *immer aus einem bestimmten gesellschaftlichen Macht- und Kräfteverhältnis hervorgeht* und, (erst) daran anschließend, mit der Institutionalisierung der demokratischen Herrschaftsordnung, wiederum eine bestimmte (Neu-) Ordnung der Machtverhältnisse in dieser Gesellschaft einhergeht, die in einer Verfassung verfestigt wird *und auf die Gesellschaft zurückwirkt*. Diese Illustration verdeutlicht, dass es Sinn macht, politische Macht nicht nur als Macht innerhalb der Herrschaftsordnung Demokratie aufzufassen (vgl. Schiller 1991: 146 f.), sondern auch deren Entstehung und Wirkung in der Gesellschaft mit zu beachten. Dabei wiederum ist selbstverständlich sowohl der ‚Input‘ von Macht in die demokratische Ordnung als auch deren ‚Output‘ zu berücksichtigen. Diese Wechselbeziehung ist in Abbildung 1 schematisch dargestellt.



**Abbildung 1: Die Wechselbeziehung von Macht und Demokratie**



Quelle: eigene Darstellung

Man würde also die komplexe Wechselbeziehung zwischen Macht und Demokratie theoretisch unterbelichten, würde man Macht und Demokratie zu eng konzeptualisieren oder abgekoppelt von ihrem gesellschaftlichen Kontext oder nur auf eine Seite des *Macht-Inputs* bzw. *Macht-Outputs* beziehen (vgl. Pactet 2001: 24). Will man die Beziehung von Demokratie und politischer Macht jedoch vollständig erschließen, *breit* und konzeptuell umfassend, so gilt es, auch die ‚vor-demokratische‘, ‚vor-staatliche‘ (aber eben nicht zwangsläufig ‚vor-politische‘) gesellschaftliche Macht im Blick zu behalten und jede konzeptuelle Verengung des Zusammenhangs von Macht und Demokratie bzw. von Gesellschaft und Herrschaftsordnung zu vermeiden.

Eine Demokratietheorie, die eine umfassende Sicht dieser komplexen Wechselbeziehung beansprucht, muss also *reflexiv* über eine staatszentrierte Auffassung von Demokratie hinausgehen und eine *Machtkonzeption* beinhalten, die beide Dimensionen der Macht (transitive und intransitive)<sup>6</sup> berücksichtigt.

Gerade angesichts aktueller politischer Forderungen in den demokratischen westlichen Zivilgesellschaften – auf die weiter unten noch genauer einzugehen ist –, sollte auch ein *wirklichkeitsnaher* und *kritischer* (wenngleich normativ prinzipiell umfassender) Blick auf das Phänomen der Macht und dessen Wechselbeziehungen mit Demokratie angewandt werden. Dass sich Wirklichkeitsnähe und normativer Anspruch (einer normativen Demokratietheorie) keinesfalls ausschließen, wird im Kapitel 3.1 ‚Maßstab der Kritik‘ genauer erläutert, in dem diese Kriterien noch einmal expliziert werden.

<sup>6</sup> Die Typologie von Göhler erweist sich für eine solche Untersuchung der Wechselbeziehung von Macht und Demokratie als besonders hilfreich, da sie sowohl den engen, auf Webers Herrschaftslehre basierenden transitiven Machtbegriff (*Macht in der Staatsform Demokratie*), als auch den etwas breiteren (vgl. Göhler 1997: 39), reflexiv über die Staatsform hinausgehenden, Arendtschen (*Demokratie aus Machtverhältnissen*) zu erfassen hilft.

Macht und Demokratie lassen sich in modernen westlichen Gesellschaften also schwerlich ohne einander denken. Demokratietheorien dürften deshalb ohne eine spezifische Auffassung von Macht und eine Konzeptualisierung von deren Wechselbeziehung nicht auskommen und hätten, wäre dies der Fall, ein bedeutendes, insbesondere machttheoretisches, Defizit. So gibt es auch keine dominante Demokratietheorie, die nicht eine mehr oder weniger explizite und jeweils unterschiedliche, Machtkonzeption beinhaltet (Schiller 1991: 146). Gleichwohl drängt sich, wie im Folgenden ausgeführt wird, die Vermutung auf, dass die zeitgenössischen Demokratietheorien nicht hinreichend in der Lage sind, eine breite, kritisch-reflexive, wirklichkeitsnahe und machttheoretisch umfassende Konzeptualisierung der beschriebenen Wechselwirkung zu leisten.

### **1.3 Macht und Demokratie. Ein demokratietheoretisch unterbelichteter Zusammenhang?!**

Die Wechselbeziehung von Macht und Demokratie gehört, der Beobachtung einiger deutscher Politikwissenschaftler (vgl. Gebhardt/Münkler 1993: 7, Greven 1991a: 109, Schiller 1991: 147) zufolge, gegenwärtig zu den in der normativen Demokratietheorie auffällig wenig bearbeiteten Themenfeldern. So thematisieren zeitgenössische liberale Demokratietheorien Macht kaum mehr explizit und immer seltener unter einem machtkritischen Blickwinkel (vgl. Demirovic 1997: 8 f.). Stattdessen erwecken sie den Anschein, das „Problem der politischen Macht“ (vgl. Sartori 1992: 421), eine der zentralen Fragen des Nachdenkens über die Politik, sei durch die (liberale) Demokratie selbst gelöst (vgl. Greven 1991: 108, Sartori 1992: 421). Dabei fassen sie selbstverständlich nur einen, und zwar den Weberianischen Aspekt der (Staats-) Macht ins Auge und untersuchen diesen meist nur innerhalb des prozedural-institutionellen demokratischen Gefüges (vgl. Schiller 1991: 151). Republikanische Demokratietheoretiker thematisieren Macht wiederum praktisch ausschließlich im Arendtschen Sinne, also auf die Gesellschaft bzw. Gemeinschaft bezogen und sehr stark normativ idealisiert, beinahe völlig unkritisch (vgl. Fink-Eitel 1993. 312 ff.). Jürgen Habermas versucht in seiner deliberativen Demokratietheorie zwar durchaus, liberale und republikanische demokratietheoretische Elemente zu integrieren und auch ein Weberianisches Machtverständnis mit einem Arendtschen zu vermitteln (vgl. 1991 und 1992b). Auch diese Konzeption scheint jedoch einen ‚blinden Fleck‘ bei der Konzeptualisierung der Wechselbeziehung von Macht und Demokratie aufzuweisen (vgl. Honneth 1989, Greven 1991c).

Eine breite, kritisch-reflexive, wirklichkeitsnahe und auf einem umfassenden Macht-konzept basierende, theoretische Behandlung der Wechselbeziehung von Macht und Demokratie scheint also in all diesen Ansätzen zu fehlen und ist im zeitgenössischen demokratiethoretischen Diskurs dementsprechend vergeblich zu suchen. Nach Michael Th. Greven ist speziell in der deutschen demokratiethoretischen Diskussion seit 1945 das Thema Macht immer mehr aus dem Blickfeld verschwunden und wurde auch im Anschluss an die Vielzahl amerikanischer politikwissenschaftlicher und soziologischer Beiträge in der deutschen Demokratietheorie nicht richtig aufgegriffen (vgl. 1991b: 111, 124).<sup>7</sup> Diese Einschätzung erinnert an die jüngst von Walter Reese-Schäfer geäußerte Kritik an der deutschen Politischen Theorie, die in einem „Rezeptionsstau“ (2000: 2) verharre.

Dies muss verwundern angesichts der Tatsache, dass es in den westlichen demokratischen Gesellschaften heutzutage ein Bedürfnis nach kritischer Auseinandersetzung mit den gesellschaftlichen (Macht- und Abhängigkeits-) Verhältnissen und mit der – diesen ein Rahmen gebenden – demokratischen Staatsordnung gibt. Für die zeitgenössische demokratiethoretische Diskussion, die sich diesbezüglich als wirklichkeitsfern, ja als theoretisch erstaunlich ‚blind‘ (vgl. Schiller 1991: 147) erweist, muss das als Herausforderung interpretiert werden (vgl. Gebhardt/Münkler 1993: 19). Denn immer spürbarer äußert sich in den westlichen Bevölkerungen ein gewisser Unmut bezüglich ihrer politischen Situation, für die auch der (demokratische) Staat verantwortlich gemacht wird. Symptome dafür sind die viel zitierte Politikverdrossenheit sowie ein Vertrauensverlust in den Staat und eine gewisse Distanz vieler Bürger zum demokratischen System (vgl. Weidenfeld 1996: 10). Im Rahmen von Demonstrationen und Protestaktionen machen sich darüber hinaus heutzutage die so genannten Globalisierungs-Gegner immer wieder bemerkbar (erinnert sei an die Proteste gegen die WTO in Seattle 1999 oder aus Anlass des G8-Gipfels in Genua 2001), deren Kritik an der Globalisierung meist eng mit Kapitalismus- und Demokratiekritik verbunden ist. Der Hauptvorwurf an die liberalen Demokratien ist dabei, diese seien angesichts global agierender Akteure, insbesondere im Bereich der Wirtschaft, in ihrem nationalen ‚Korsett‘ zunehmend ohnmächtig und nur unzureichend fähig (und willig), die demo-

---

<sup>7</sup> Explizit machtkritische politische Theorien, wie z.B. der Neo-Marxismus in Anlehnung an Antonio Gramsci (vgl. Bieling 2002: 439 ff.), die auch in Zeiten demokratischer Verfassungen Macht und deren Beziehung zur demokratischen Herrschaftsordnung für problematisch halten, zählen nicht zu Demokratietheorien, da sie sich abstrakter mit politischen Systemen an sich beschäftigen. Auch stehen solche Theorieansätze spätestens seit dem Fall der Mauer grosso modo als veraltet oder widerlegt da oder werden seit den 1950er Jahren als Extreme des normativen, subversiven Denkens in der politiktheoretischen Diskussion marginalisiert (vgl. Battistella 2003: 208).

kratischen Prinzipien der Freiheit und Gleichheit aller angemessen zu garantieren. Publizistische Bestseller wie ‚No Logo‘ von Naomi Klein (2000) oder ‚Empire‘ von Antonio Negri und Michael Hardt (2001), in denen diese Vorwürfe systematisch und akribisch dokumentiert und auch Vorschläge zur Reform der liberalen Demokratie (vgl. Negri/ Hardt 2003) formuliert werden, gelten inzwischen als Handbücher der aktivistischen ‚Anti- Globalisierungsbewegung‘ und haben zu einer intensiven, vornehmlich jedoch *außerwissenschaftlichen*, Debatte über die täglich spürbare Wechselbeziehung von Macht und Demokratie angeregt (vgl. Passavant/Dean 2003 und Arrighi et.al. 2003).

Demokratiewissenschaftler, insbesondere republikanische und deliberative, haben diese Entwicklungen in den westlichen Gesellschaften zwar durchaus bemerkt und deren Symptome ausführlich aufgelistet, jedoch kaum tiefergehend oder unter Bezug auf die Wechselbeziehung von Macht und Demokratie, analysiert, sondern meist als kurzen ‚Aufhänger‘ für den eigenen Entwurf einer idealen Demokratie benutzt.<sup>8</sup> Diese Problematik, die in den westlichen Zivilgesellschaften für Gesprächsstoff und, angesichts durchaus zunehmender Gewaltbereitschaft auf beiden Seiten, auch für gesellschaftliche Brisanz sorgt, wird also im demokratietheoretischen Diskurs nur unzureichend behandelt.

In Nachbardisziplinen der Politikwissenschaft wie etwa der Soziologie oder der Philosophie sind Theorien, die die Wechselbeziehung von Macht und politischer Herrschaftsordnung thematisieren, sehr viel häufiger anzutreffen. Diese Studien wurden zum Teil auch von (deutschen) Politikwissenschaftlern als für die Politische Theorie interessant eingeschätzt und fruchtbar zu machen versucht (vgl. Greven 1991b, Lemke 2002, Behr 2001). Erwähnt seien hier Niklas Luhmann, Michel Foucault und Pierre Bourdieu, die jeweils ganz eigenständige Machtkonzeptionen entwickelten und auch explizit auf die Sphäre der Politik bezogen (1975, 1976, 2001). Dabei gilt ersterer als in der Politikwissenschaft immer noch kaum rezipiert (vgl. Greven 1991b: 124), obwohl er die Habermasche Demokratietheorie nicht unwesentlich beeinflusst hat, wie im Laufe der Arbeit noch deutlich werden wird. Foucault hingegen wurde in den letzten Jahren auch in der deutschen Politischen Theorie zu einem Publikumsliebbling (vgl. Honneth 1989: 391 ff.). Die politikwissenschaftliche Rezeption Bourdieus dagegen scheint bisher „ein blinder Fleck“ (Behr 2001: 380) zu sein, auch wenn manche ihn als

---

<sup>8</sup> Vgl. hierzu z.B. den Sammelband „Demokratie am Wendepunkt“ von Werner Weidenfeld (1996), in dem Artikel von zwanzig renommierten Demokratietheoretikern wie Barber, Taylor, Etzioni und Offe einen Überblick über Gefährdungen und Potentiale der liberalen Demokratie an der Schwelle zum 21. Jahrhundert bieten.

einen baldigen ‚Newcomer‘ der deutschen Politischen Theorie sehen (vgl. Brodocz/Schaal 2001: 8).

Auf die mangelhafte demokratiethoretische Konzeptualisierung der Wechselbeziehung weisen verschiedene Autoren hin, dies jedoch kaum systematisch. So versammeln Gebhardt/Münkler (1993) in ihrem Band „Bürgerschaft und Herrschaft. Zum Verhältnis von Macht und Demokratie im antiken und neuzeitlichen Denken“ zahlreiche Analysen zum Thema, beziehen sich allerdings nicht auf zeitgenössische Demokratietheorien. Theo Schiller (1991) untersucht zwar Machtkonzeptionen in einigen Ansätzen der neueren Demokratietheorie, bezieht sich dabei jedoch fast ausschließlich auf liberale Demokratietheorien. Axel Honneth (1989) analysiert das machtkritische Potential der in der Tradition der Frankfurter Schule stehenden ‚kritischen‘ Theorie von Jürgen Habermas. Und Claus Offe postuliert Kriterien, die die Machtkonzeption einer solchen Demokratietheorie zu erfüllen habe, ohne jedoch einen eigenen Vorschlag zu liefern (Greven 1991a: 127). Michael Greven schließlich gelingt eine sehr umfassende Zusammenschau der deutschen demokratiethoretischen Befassung mit Macht (1991b: 107 ff.) und eine detaillierte Analyse des machttheoretischen Potentials der Habermasschen Theorie (1991c), ohne jedoch eigene Vorschläge zu präsentieren oder diese zumindest mit einer internationalen Perspektive zu öffnen.

Angesichts der skizzierten gesellschaftlichen Aktualität und Brisanz der Thematik der Wechselbeziehung von Macht und Demokratie und vor dem Hintergrund der auch in der deutschen politikwissenschaftlichen Literatur vermuteten Mangelhaftigkeit der Konzeptualisierung dieses Zusammenhangs in den drei Hauptströmungen der zeitgenössischen Demokratietheorie, erscheint es deshalb durchaus interessant, sich dieser Problematik näher und systematischer als bisher geschehen zu widmen.

Dazu seien zunächst die Hauptthesen dieser einleitenden Gedanken noch einmal knapp zusammengefasst: Macht und Demokratie sind grundlegende politische Phänomene, die in enger Wechselwirkung zueinander stehen. Demokratie lässt sich ohne Macht nicht denken, da sie aus (gesellschaftlichen) Machtverhältnissen hervorgeht, diese institutionell festschreibt und durch ihre Entscheidungen wiederum prägt. Demokratietheorien implizieren deshalb zwangsläufig jeweils bestimmte Konzeptionen der Beziehung von Macht und Demokratie. Diese Wechselbeziehung wird in den relevanten zeitgenössischen Strömungen normativen demokratiethoretischen Denkens allerdings wenig explizit thematisiert und wenn, dann scheint dies zu einseitig, zu eng, zu wenig kritisch-reflexiv und zu wirklichkeitsfern zu geschehen. Eine breite, kritisch-

reflexive, auf einer umfassenden Machtkonzeption basierende, wirklichkeitsnahe Konzeptualisierung des Zusammenhangs von Macht und Demokratie erscheint jedoch – nicht zuletzt in Anbetracht der gegenwärtigen zivilgesellschaftlichen Entwicklungen – als sinnvoll, um eine profunde Konzeptualisierung dieser Wechselwirkung zu ermöglichen. Da die zeitgenössischen relevanten normativen Demokratietheorien diesen Anforderungen nur ansatzweise zu genügen scheinen, dies jedoch noch nicht hinreichend systematisch untersucht wurde, erscheint es als interessant, dieser Problematik analytisch näher auf den Grund zu gehen. Da das Ergebnis dieser Analyse hinsichtlich des Potentials der drei demokratietheoretischen Ansätze zur Konzeptualisierung der Wechselbeziehung von Macht und Demokratie mutmaßlich nicht befriedigen wird, erscheint es darüber hinaus durchaus als spannend, nach Inspirationen zur Weiterentwicklung dieser Ansätze zu suchen. Zu diesem Zweck soll die Macht- und Herrschaftstheorie von Pierre Bourdieu untersucht werden, die aus mehreren Gründen für diese Thematik interessant ist: So vertritt mancher Theoretiker die Meinung, für (macht-) kritische Studien der demokratischen Gesellschaft sei heute eher ein Blick auf die französische Sozialwissenschaft vonnöten als auf die Früchte der alten Frankfurter Schule (vgl. Honneth 1989: 390). Dies scheint im Hinblick auf eine ‚breite‘, die gesellschaftliche Sphäre mit einschließende, Konzeptualisierung der Wechselbeziehung von Macht und Demokratie als sinnvoll. Pierre Bourdieu gilt als einer der vielseitigsten (französischen) Sozialwissenschaftler des 20. Jahrhunderts (vgl. Hillmann 1994: 114), der sich ausgiebig politischen Fragen und insbesondere dem Thema Macht gewidmet hat (vgl. Fritsch 2001: 9). So hat er seinem umfassenden Werk nicht von ungefähr eine konzeptuell interessant gestaltete Macht- und Herrschaftstheorie zugrunde gelegt (vgl. Wayand 1998: 221). Auch wenn die ‚politische Theorie‘ des Franzosen in der deutschen Politikwissenschaft bisher nur sporadisch und selektiv rezipiert wurde (vgl. Behr 2001: 380), so haben doch einige Theoretiker deren Potential inzwischen erkannt (vgl. Speth 1997, Brodocz/ Schaal 2001: 8). Insbesondere für die Analyse dieser Arbeit erscheint Bourdieus Macht- und Herrschaftstheorie als wichtig, da er seine Konzepte wirklichkeitsnah konzipiert hat (vgl. Schwingel 2003: 18 ff.) und stets eine unkonventionelle, selbstreflexive und äußerst kritische Herangehensweise an den Bereich des Politischen an den Tag gelegt hat (vgl. Fritsch 2001: 8). Dabei war er immer bemüht, mit (wissenschaftlichen) Evidenzen zu brechen, scheinbar unvereinbare Perspektiven, wie etwa den Gegensatz von Objektivismus und Subjektivismus, zu vereinen (vgl. Behr 2001: 380 ff.) und das ‚Ungedachte des Politischen‘ (vgl. Fritsch 2001: 8) theoretisch zu erfassen. All diese Gründe machen das politiktheoretische Werk Bourdieus und insbesondere seine Macht- und Herrschaftstheorie für diese Analyse äußerst interessant.

In Zuge der folgenden Ausführungen soll somit zunächst überprüft werden, inwiefern die liberale, die republikanische und die deliberative Demokratietheorie es vermögen, die Wechselbeziehung von Macht und Demokratie breit – dabei insbesondere auf einer umfassenden, also möglichst viele Facetten von Macht berücksichtigenden, Machtkonzeption basierend – kritisch-reflexiv und wirklichkeitsnah zu konzeptualisieren. Unterstellt, dies sei nicht hinreichend der Fall, bleibt anschließend dann zu erörtern, inwiefern Bourdieus Macht- und Herrschaftstheorie innovative Ergänzungs- bzw. Entwicklungsmöglichkeiten für eine derartige Konzeptualisierung bietet.

Zur Beantwortung der Frage wird im Folgenden zunächst mit Hilfe der Göhlerschen Machttypologie herausgearbeitet, welche Machtkonzeption jeweils die liberale, die republikanische und die deliberative Demokratietheorie implizieren und in welchem Verhältnis sie zu der jeweiligen Auffassung von Demokratie stehen (Abschnitt 2.). Selbstverständlich können im Rahmen dieser Arbeit nicht sämtliche Einzeltheorien der genannten Demokratietheorierichtungen untersucht werden. Deshalb wird die nachfolgende Argumentation und Analyse idealtypisch und exemplarisch auf wenige Autoren gestützt, deren Auswahl zu Beginn des jeweiligen Kapitels erläutert wird. Daraufhin wird, unter Berücksichtigung der wenigen bereits vorhandenen Analysen, kritisch eingeschätzt, welches Potential diese Demokratietheorien jeweils für eine breite, umfassende, wirklichkeitsnahe und kritisch-reflexive Analyse der Wechselbeziehung von Macht und Demokratie bieten und so das wahrscheinliche machtanalytische Defizit der zeitgenössischen Demokratietheorie verdeutlicht (Abschnitt 3.). Daran anschließend wird die Macht – und Herrschaftstheorie von Pierre Bourdieu auf ihr Potential zur diesbezüglichen machtheoretischen Ergänzung der analysierten Demokratietheorien geprüft und auf ihre politik- und demokratietheoretische Verwertbarkeit hin untersucht (Abschnitt 4.) Abschließend werden in einem Fazit die Ergebnisse in Bezug auf die Fragestellung resümiert und diese Arbeit für zukünftige demokratietheoretische Analysen geöffnet (Abschnitt 5.). Jeder einzelne der drei Schritte wäre es sicherlich wert, noch gründlicher verfolgt zu werden. Hier jedoch soll es zunächst darum gehen, eine im zeitgenössischen demokratietheoretischen Diskurs relativ vernachlässigte Thematik, die ‚noch vieler Klärungen bedarf‘ (vgl. Schiller 1991: 171) insgesamt aufzugreifen und eine synoptische, wenngleich kritische und, durch Erweiterung um eine internationale und interdisziplinäre Perspektive, auch kreative Bestandsaufnahme dazu zu liefern.

## **2 ‚MACHT‘ UND ‚DEMOKRATIE‘ IN DER LIBERALEN, DER REPUBLIKANISCHEN UND DER DELIBERATIVEN DEMOKRATIETHEORIE**

Bevor in diesem ersten Abschnitt herausgearbeitet wird, welche Konzeptualisierung des Zusammenhangs von Macht und Demokratie jeweils die liberale, die republikanische und die deliberative Demokratietheorie beinhaltet (2.2 bis 2.4) und dies schließlich resümiert wird (2.5), soll zunächst die Göhlersche Machttypologie näher erläutert werden (2.1). Denn angesichts des erwähnten machttheoretischen Dickichts wird diese zur erfolgreichen Identifikation der jeweiligen Machtkonzeptionen in den Demokratietheorien benötigt.

### **2.1 Möglichkeiten der Klassifizierung von Machtkonzeptionen**

Gerhard Göhler hat kürzlich einen Beitrag zur neueren Machtdebatte geleistet, indem er die Vielzahl verschiedener Machtkonzeptionen geprüft hat und – die Pitkinsche Einteilung in ‚power to‘ und ‚power over‘ aufgreifend – eine neue Systematisierung von Macht vorschlägt. Dies soll im Folgenden kurz nachgezeichnet werden, um die Relevanz dieser Typologie zu verdeutlichen, bevor die beiden Typen der ‚transitiven‘ und der ‚intransitiven‘ Machtkonzeptionen vorgestellt werden.

#### **2.1.1 Gerhard Göhlers Systematisierung der neueren Machtdiskussion**

Wie bereits eingangs erwähnt, verstanden zeitgenössische Theoretiker Macht bis in die 1970er hinein meist im Weberianischen Sinne als (Zwangs-) Macht, die über andere Personen (auch physisch) ausgeübt wird. Diese Machtkonzeptionen wurden generell als ‚power over‘ klassifiziert (vgl. Ball: 550 ff.; Göhler 2004: 245 ff.). Die tatsächliche Ausübung von Beeinflussung zur Durchsetzung eines Willens war hier ausschlaggebend. Diese Machtkonzeption vertraten z. B. im Rahmen der Einflussforschung Autoren der Community-Power-Debatte wie Robert Dahl, Peter Bachrach und Morton Baratz sowie Steven Lukes (vgl. ebd.: 247). Die Debatte wurde allerdings Ende der 1980er für beendet erklärt (vgl. ebd.: 248) und die ‚power-over‘-Konzeption heftig kritisiert. Zu eng sei diese Auffassung von Macht, die insbesondere für Lukes nur dann existiere, wenn jemand normativ negativ betroffen sei, zu skeptisch also sei dieser Blick auf das umfassendere Phänomen Macht (vgl. Ball 1993: 550). Deshalb wurde – auch unter dem Einfluss konstruktivistischer sowie poststrukturalistischer und postmoderner Ansätze (vgl. Göhler 2004: 245-249) – eine weitere Machtkonzeption der ‚power over‘-Auffassung quasi antagonistisch gegenübergestellt und theoretisch



herausgearbeitet: die Konzeption der ‚power to‘ (vgl. ebd.: 246 ff.; Ball 1993: 551 ff.). Hannah Arendt galt als prototypische moderne Vertreterin dieser Konzeption (vgl. ebd.: 251), die ihre Wurzeln im antiken Denken über Politik hat (vgl. Gebhardt/Münkler 1993: 19). In der Perspektive der ‚power to‘-Machtkonzeption wurde argumentiert, dass die Fokussierung auf das bloße tatsächliche Ausführen von – repressiv wirkender – Macht analytisch zu spät ansetze, da die Entstehung (‚empowerment‘) von Macht und die Fähigkeit (‚capacity‘) zur Machtausübung notwendige Bedingung jeglicher Machtausübung sei. Ohne die (potentielle) Fähigkeit zur Machtausübung, könne demnach Macht gar nicht erst realisiert werden. Die analytische Fixierung auf die rein faktische Ausübung von Macht vernachlässige so vorschnell die gesellschaftlichen und politischen Zusammenhänge, die Strukturen und Prozesse der Machtgenese, die dahinter lägen.

Gerhard Göhler hält die Pitkinsche Einteilung in ‚power over‘ und ‚power to‘ allerdings für problematisch (vgl. Göhler 2004: 252). So könne man manche Machtkonzepte, beispielsweise aus dem Bereich der Internationalen Beziehungen oder der – sich auf Michel Foucault beziehenden – Feministinnen Judith Butler und Amy Allen keiner der beiden Kategorien eindeutig zuordnen (vgl. ebd.: 252 ff.). Zudem sei die alleinige Unterscheidung in potentiell und aktuell ausgeübte Macht nicht stichhaltig, weshalb die Einteilung der Machtkonzepte eines „neuartigen Zuschnitts“ (ebd.), einer Neustrukturierung, bedürfe. Denn, so Göhler, sowohl ‚power to‘ als auch ‚power over‘ sind jeweils doppeldeutig, d.h. sie sind sowohl aktuell *und* potentiell als auch fremd- *und* selbstbezüglich, und somit nur schwer voneinander abzugrenzen (vgl. ebd.: 256 f.). So handele es sich bei ‚power to‘, verstanden als ‚capacity‘, um eine rein *potentielle* Fähigkeit zur Machtausübung (über andere), während ‚power to‘, verstanden als ‚empowerment‘, die *aktuellen*, real und dauerhaft ausgeübten, Vorgänge der Selbstbefähigung (zur potentiellen Machtausübung) bezeichne. Erstere sei dabei fremd-, letztere hingegen selbstbezüglich (vgl. ebd.). Auch ‚power over‘ ist, nach Göhler, aktuell und fremdbezüglich, beispielsweise wenn ein Akteur seinen Willen einem anderen aufzwingt, aber auch potentiell und selbstbezüglich, nämlich wenn eine Gemeinschaft sich selbst, in einer Verfassung, an gewisse Sanktionsregeln für den Fall von Normabweichungen bindet. Diese beziehen sich dann nur auf diese Gemeinschaft und werden nur ausgeführt, wenn der Fall der Normabweichung eintritt (vgl. ebd.: 257). Göhler fasst das Ergebnis seiner Argumentation in einer Tabelle zusammen und plädiert „angesichts dieser Bestandsaufnahme [... für eine] andere Strukturierung des Machtbegriffs“ (ebd.), nämlich für die Einteilung in ‚transitive‘ und ‚intransitive‘ Macht (s. Tabelle 1).

**Tab. 1: Die Göhlersche Neustrukturierung des Machtbegriffs**

	<b>potentiell</b>	<b>aktuell</b>
<b>Bezug nach außen (Fremdreferenz) = <i>Transitive Macht</i></b>	<i>Power to Capacity</i>	<i>Power over Einflussnahme</i>
<b>Bezug auf die eigene Gruppe (Selbstreferenz) = <i>Intransitive Macht</i></b>	<i>Power over Selbstbindung</i>	<i>Power to Empowerment</i>

Quelle: eigene Abbildung nach Göhler 2004: 257 f.

Als ‚transitive Macht‘ bezeichnet Göhler demnach „Macht, die den eigenen Willen auf andere überträgt und auf diese Weise Einfluss nimmt“ (ebd.: 257 f.). Es handele sich um Macht, die auf andere bezogen und deshalb *transitiv* ist (vgl. Göhler 1997: 39). ‚Intransitive Macht‘ dagegen sei eine solche Macht, „die in sich selbst, in der Gesellschaft erzeugt und aufrechterhalten wird“ (Göhler 2004: 258), also auf sich selbst bezogen und damit *intransitiv* ist (vgl. Göhler 1997: 39). Beide können potentiell und aktuell sein. Die analytische Trennung zwischen den unterschiedlichen Machttypen erfolgt nun also nicht mehr über dieses Kriterium, sondern über das der ‚Fremd- bzw. Selbstreferenz‘.

Den beiden Machttypen ordnet Göhler die Machtkonzeptionen von Weber und Arendt zu, wobei er Webers Konzept als prototypisch für die transitive und dasjenige von Arendt als beispielhaft für die intransitive Macht hält (vgl. Göhler 1995: 8). Da zudem sowohl Arendt als auch Weber jeweils die Potentialität und ebenso die Aktualität von Macht betonen<sup>9</sup>, erscheint die Zuordnung dieser Machtkonzeptionen zu der Göhlerschen Einteilung deren Charakter gerechter zu werden als die Einteilung von Pitkin, die ja gerade und hauptsächlich zwischen potentiell und aktuell *unterschieden* hatte. Abgesehen davon besteht ein erheblicher Unterschied zwischen den Konzeptionen von Weber und Arendt, gerade was das Kriterium der Fremd- und Selbstreferenz betrifft, das in Göhlers Typologie entscheidendes Merkmal ist.

Weiter sei darauf hingewiesen, dass Göhler Arendts Machtkonzept zwar für prototypisch für sein intransitives Machtkonzept hält, hierfür jedoch auch einschlägige Ansätze von Talcott Parsons, Niklas Luhmann, Michel Foucault, Pierre Bourdieu und

<sup>9</sup> So Arendt: „Wo [potentielle, kreative] Macht sich nicht realisiert [...] geht sie zugrunde.“ (Arendt in Buchstein/Speth 1997: 235) und Max Weber selbst spricht auch ‚nur‘ von einer *Chance*. Macht ist auch bei ihm also zunächst potentiell.

Hermann Heller verwerten möchte. All diese Machtkonzepte ordnet er demnach dem Arendtschen Modell zu, da sie aus seiner Sicht alle eine intransitive, also selbstbezügliche, Auffassung von Macht haben (vgl. Göhler 1997: 41 ff.). Auf die Frage, inwieweit diese Einteilung ratsam ist, wird bei der Darstellung der deliberativen Machtkonzeption von Jürgen Habermas noch einmal kurz einzugehen sein.

Festzuhalten bleibt hier zunächst das Ergebnis der Göhlerschen Neustrukturierung des Machtbegriffs: die Einteilung in zwei unterschiedliche Typen von Machtkonzeptionen – in transitive und intransitive Macht –, die sich bei der Identifizierung der Machtkonzeptionen der jeweiligen Demokratietheorien als hilfreich erweisen wird. Deshalb seien die beiden Machttypen transitive und intransitive Macht anhand der ihnen zugeordneten Machtkonzeptionen von Max Weber und Hannah Arendt noch etwas näher beleuchtet.

### **2.1.2 Die transitive Machtkonzeption nach Max Weber**

Max Weber definiert Macht als „jede Chance, innerhalb einer sozialen Beziehung den eigenen Willen auch gegen Widerstreben durchzusetzen, gleichviel, worauf diese Chance beruht“ (1922: 28). Er sieht Macht somit als „Willensdurchsetzung, notfalls mit Gewalt“ (Göhler 1997: 38). Dabei setzt ein Akteur – ein Ego – seinen Willen gegen den Willen und das Widerstreben eines anderen – Alter – durch. Macht ist für Weber demnach fremdbezüglich, d.h. auf einen anderen, ein Objekt, bezogen und akteursgebunden (vgl. ebd.: 40). Zudem ist die Machtbeziehung hierarchisch, d.h. vertikalasymmetrisch (vgl. Schmidt, R. 2002: 391), da Alter seinen Willen demjenigen von Ego unterordnen muss. Die Macht von Ego wird zur ‚Herrschaft‘, sobald dieser mit einem „Minimum an Gehorchenwollen“ (Weber 1922: 122) von Seiten Alters rechnen kann. Weber definiert Herrschaft als „die Chance, für einen Befehl bestimmten Inhalts bei angebbaren Personen Gehorsam zu finden“ (ebd.: 29). Dies bedeutet, dass Weber jede Willensdurchsetzung, die nicht ausschließlich auf reinem Zwang beruht, sondern ein minimales Einverständnis von Seiten des Beherrschten beinhaltet, als Herrschaft definiert (vgl. Berthold 1997: 349 ff.). Dies ist der Fall, sobald der/die Beherrschte/n den Herrscher als solchen anerkennen, sei es, weil er sie manipuliert oder sonstigen Einfluss auf sie ausgeübt hat, weil sie ihn für sein Charisma schätzen, er schon seit langer Zeit unhinterfragt herrscht oder weil sie die Herrschaft für legal halten (vgl. Weber 1922: 99 ff.). Für Weber ist ‚Macht‘ also vor allem die Willensdurchsetzung, die kein Einverständnis von Seiten des/r Betroffenen impliziert und die schlimmstenfalls mit (materieller) Gewalt ausgeführt werden muss (vgl. Göhler 1995:

8). In Webers Konzeption hat Macht demnach Zwangscharakter und ist mit Gewalt auf eine Stufe gestellt (vgl. Schmidt, R. 2002: 381). Max Weber hat seinen Machtbegriff zudem eng an den des Staates gekoppelt. Dem „Machtstaat“ (Schmidt, M. 2000: 181) galt seine besondere Aufmerksamkeit. Letzterem schrieb er das Macht- resp. Gewaltmonopol zu, das „Monopol der legitimen physischen Gewaltsamkeit“ (Weber 1919: 506). Ein mächtiges Parlament soll nach Weber die politische Führungselite, die sich im freien Wettbewerb um die Macht herausgebildet hat, kontrollieren (vgl. Schmidt, M. 2000:179 ff.) Göhler betont in diesem Zusammenhang, dass Weber Machtbeziehungen als ‚Nullsummenspiele‘ begreift (vgl. 1997: 41). Das bedeutet, dass Macht innerhalb des politischen Raums aufgeteilt wird – erkennbar zum Beispiel am Prinzip der Gewaltenteilung oder am Verhältnis ‚Wähler-Gewählte‘ –, sich allerdings nicht vermehrt (vgl. ebd.: 40). „Transitive Machtbeziehungen zwischen den Bürgern und den politischen Institutionen [seien] vielfältig miteinander verflochten“ (ebd.). Dies allerdings geschehe in einem „verschränkten Handlungsraum“ (ebd.: 44), in dem nur Über- und Unterordnung des Willens zählten und die Durchsetzung des Willens des Einen die Beschränkung der Handlungsoptionen des Anderen zur Folge habe (vgl. ebd.). Webers Machtverständnis kann also als repressiv bezeichnet werden. Aufgrund dieses repressiven Zwangscharakters des Weberianischen Machtbegriffs, der eng mit seinem Verständnis von Politik als „Kampf um Machtanteile im Staat“ (Schmidt, R. 2002: 382) verknüpft ist, gilt (transitive) Macht meist als verwerflich, als normativ schlecht.

‚Transitive Macht‘ bezeichnet zusammenfassend in Anlehnung an Max Weber also eine Macht, die explizit als – notfalls gewaltsame – Willensdurchsetzung eines Akteurs gegen den Willen eines anderen begriffen wird. Diese Beziehung ist durch ein hierarchisches Herrschaftsverhältnis von Akteuren gekennzeichnet, die in einem verschränkten Handlungsraum Macht unterschiedlich verteilen, dabei aber nie vermehren können. Sie beziehen sich auf den jeweils anderen als Objekt ihrer (gewaltsamen) Willensdurchsetzung. Diese repressive Machtauffassung, die eng an die des Staates gekoppelt ist, fungiert meist als Ausgangspunkt normativer Machtkritik.

Wenden wir uns nun der *intransitiven* Machtkonzeption am Beispiel von Hannah Arendt zu.

### **2.1.3 Die intransitive Machtkonzeption nach Hannah Arendt**

Hannah Arendt hat in ihrem theoretischen Werk eine bewusste Umdeutung zentraler Begriffe der Politischen Theorie vorgenommen (vgl. Sontheimer 2005: 253 ff.). Dies

zeichnet nicht nur die Originalität ihres Denkens, sondern auch ihren Machtbegriff aus, der dafür ein „hervorstechendes Beispiel“ (Buchstein/Speth 1997: 224) liefert, weswegen er sich auch besonders zur Verdeutlichung der Unterschiede zwischen transitiver und intransitiver Macht eignet (vgl. Göhler 1997: 38). Ganz bewusst und sehr kritisch bezog Hannah Arendt sich auf Max Weber (vgl. Berthold 1997: 352) und setzte ihren Machtbegriff antagonistisch demjenigen Webers gegenüber (vgl. Habermas 1991: 229), den sie als reine Gewalt politisch disqualifiziert: „Macht gehört in der Tat zum Wesen aller staatlichen Gemeinwesen – ja aller irgendwie organisierten Gruppen, Gewalt jedoch nicht“ (vgl. Arendt 1970: 52). Macht, so Arendt, „entspricht der menschlichen Fähigkeit [...], sich mit anderen zusammenzuschließen und im Einvernehmen mit ihnen zu handeln“ (ebd.: 45). Macht ist für sie „ein menschliches Vermögen zur Gemeinschaft (Göhler 1997: 39). Sie ist weder instrumentell noch vertikal (Buchstein/Speth 1997: 234 f.), kein Mittel zur Willensaufzwingung und -unterordnung, sondern selbstbezüglich, „im Sinne von ‚Selbstmächtigkeit‘ einer sozialen Einheit“ (Göhler 1997: 41). Macht im Arendtschen Sinne ist „Selbstzweck [sie ...] dient der Erhaltung der Praxis [, des einvernehmlichen Handelns in Gemeinschaft], aus der sie selbst hervorgeht“ (Habermas 1991: 321 f.). Macht ist deshalb auch nicht an einzelne Akteure gebunden – der Einzelne kann höchstens durch die Gruppe ‚ermächtigt‘ werden –, sondern sie ist kollektiv: „Über Macht verfügt niemals ein Einzelner; sie ist im Besitz einer Gruppe und bleibt nur solange existent, als die Gruppe zusammenhält (Arendt 1970: 45). Denn „Macht ist, was den öffentlichen Bereich, den potentiellen Erscheinungsraum zwischen Handelnden und Sprechenden, überhaupt erst ins Dasein ruft und am Leben erhält.“ (Arendt 1960:192). Somit ist Macht für Arendt das, was den öffentlichen Raum, den ‚Sitz‘ der Macht (vgl. Benhabib 1991:151), das Politische überhaupt erst ermöglicht (vgl. Sontheimer 2005: 101 f.), was ‚die gesellschaftliche Wirkungseinheit als gemeinsamen Handlungsraum erst konstituiert‘ (vgl. Göhler 1997: 44) und eine Voraussetzung für jedes politische Handeln darstellt, indem sie die kollektive Identität der Beteiligten im sozialen Raum sichert (vgl. Habermas 1991: 233). Deshalb hat intransitive Macht, also Macht, die auf sich selbst bezogen ist, auch produktiven, „kreativen Charakter“ (Buchstein/Speth 1997: 232). Gewalt dagegen zerstört Macht, den Bereich der gemeinsamen kommunikativen Öffentlichkeit und das Politische (vgl. Benhabib 1991: 153). Macht umfasst alle Mitglieder einer Gemeinschaft und besteht im Reden und „Zusammenhandeln der Akteure“ (vgl. Göhler 1997: 41), in der Fähigkeit der Mitglieder, auf kommunikative und zwanglose Art und Weise eine öffentliche Meinung zu bilden, ihre gemeinsamen Angelegenheiten im Konsens zu lösen (vgl. Berthold 1997: 358). Für Hannah Arendt realisiert Macht sich im kommunikativen Handeln, in der Sprache: „mit realisierter Macht haben wir es immer dann

zu tun, wenn Worte und Taten untrennbar miteinander verflochten erscheinen“ (1970: 194). Gegenseitige Versprechen, die dann in einen gemeinsamen Vertrag münden, bilden für Arendt die die Gemeinschaft bindende Kraft (vgl. 1960: 240). Zu Macht im Arendtschen Sinne gehört die „merkwürdige Tatsache, dass Machtteilung keineswegs Machtminderung zur Folge hat, [... sondern] vermöge des in ihm waltenden Miteinander mehr Macht erzeugt wird“ (ebd.: 195). Es handelt sich bei intransitiver Macht also, im Gegensatz zur transitiven Macht, um „kein Nullsummenspiel“ (Buchstein/Speth 1997: 232). Hannah Arendt behauptet, erst ihr theoretischer Zugang verfüge über die notwendige analytische Kraft, die eine Wissenschaft der Politik benötige und möchte deshalb die Traditionslinie antiker Machttheoretiker wie Aristoteles (vgl. Bonacker 2002: 185) wieder freilegen und gegenüber der Weberianischen stark machen (vgl. Buchstein/Speth 1997: 233). Ihr Machtbegriff ist folglich – wenig überraschend – auch stark normativ (positiv) idealistisch und emphatisch aufgeladen (vgl. Fink-Eitel 1993: 318).

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass die intransitive Machtkonzeption im Sinne Hannah Arendts eine „Beziehung des Miteinander-Redens-und-Handelns, die gerade nichts mit Gewalt zu tun hat“ (Göhler 1995: 8) beschreibt. Macht ist hier nicht instrumentell, sondern als Selbstzweck, bezogen auf die eigene, durch sie entstandene Gemeinschaft, aufgefasst, dort auch verortet und dem (totalitären) Gewaltstaat gegenübergestellt. Intransitive Macht ist kollektiv, horizontal, an alle Mitglieder einer sozialen Einheit gebunden und wird in gemeinsamer Kommunikation und Tat gebildet. Sie hat ermöglichenden, produktiven Charakter, da sie notwendige Voraussetzung von Gemeinschaft, Öffentlichkeit und Politik ist und wird somit letztlich auch normativ positiv aufgefasst.

Die Merkmale der hiermit vorgestellten Machtkonzeptionen können nun noch einmal in der folgenden Tabelle 2 zusammengefasst werden:

**Tab. 2: Merkmale transitiver und intransitiver Machtkonzeptionen**

Merkmale	Typen	
	Transitive Macht	Intransitive Macht
<b>Exemplarische Autoren</b>	Max Weber	Hannah Arendt
<b>Machtbegriff</b>	Willensdurchsetzung notfalls mit Gewalt	zwangloses Miteinander-Reden-und- Handeln

<b>Vermittlung</b>	materiell (physische Gewalt) und immateriell (Manipulation, Einfluss)	immateriell: kommunikativ-symbolisch (Sprache), emotional (Einfühlungsvermögen)
<b>Bezug</b>	Fremdbezug: Herrschaftsunterworfen subjektiv (akteursbezogen) (vertikal)	Selbstbezug: Gemeinschaft kollektiv (akteursbezogen) (horizontal)
<b>Charakter</b>	Zwangscharakter repressiv (Handlungsoptionen einschränkend) Nullsummenspiel	ermöglichender Charakter produktiv (Gemeinschaft ermöglichend) Positivsummenspiel
<b>Normativität</b>	negativ	Positiv

Quelle: eigene Darstellung

Nachdem die Typen transitiver und intransitiver Machtkonzeptionen dargestellt wurden, kann mit deren Hilfe im Folgenden identifiziert werden, welche spezifischen Machtkonzeptionen die liberale, die republikanische und die deliberative Demokratietheorie beinhalten. Dazu werden jeweils zunächst die Grundannahmen der einzelnen Theoriestränge skizziert und anschließend das daraus abgeleitete Verständnis von Macht und dessen demokratietheoretische Einbettung vorgestellt. Dabei soll deutlich werden, dass die liberale Demokratietheorie eine transitive, die republikanische eine intransitive und die deliberative eine ‚integrierte‘ Machtkonzeption beinhaltet.

Bevor nun als erste die Grundannahmen des liberalen Theoriestrangs rekapituliert werden, soll noch besonders hervorgehoben werden, dass selbstverständlich jeder (Demokratie-) Theoretiker ein einzigartiges Gedankengerüst entwickelt, das mit anderen Theorien sowohl Gemeinsamkeiten als auch Unterschiede aufweist. Wird hier von Theoriesträngen wie denjenigen der ‚Liberalen‘ oder der ‚Republikaner‘ gesprochen, so impliziert dies zwangsläufig eine Verzerrung oder Idealtypisierung, gegen die einzelne Theoretiker sich zu Recht wehren könnten. Dass (notwendige) Schematisierungen also zu Vereinfachungen führen können, sei zugestanden. Gleichwohl erscheint ein derartiges Vorgehen als sinnvoll, um die verschiedenen Ansätze besser ordnen und ihre Argumentationsmuster einander gegenüber stellen zu können.

## 2.2 Die liberale Demokratietheorie und das transitive Macht Konzept

Wie schwierig es sein kann, die Grundannahmen eines Theoriestrangs herauszuarbeiten, wird insbesondere bei demjenigen ‚der Liberalen‘ deutlich. Jeder Theoretiker, so scheint es, geht von einer etwas unterschiedlich weit reichenden Fragestellung aus

oder fokussiert seine Theorie weniger oder stärker normativ auf demokratische Strukturen, Prozesse oder Institutionen. So verwundert es nicht, dass von Liberalen als ‚Elitären‘, ‚Realisten‘, ‚Pluralisten‘ und ‚Prozeduralisten‘ gesprochen werden kann (vgl. Schiller 1991: 147f., Birch 2002, Massing/Breit 2003, Schaal 2002b). Um nicht in eine detaillierte Abhandlung über Nuancen der liberalen Demokratietheorien abzuweichen und stattdessen das Ziel dieses Kapitels, nämlich die Herausarbeitung der spezifischen Machtkonzeption des liberalen Strangs der Demokratietheorie, fest im Blick zu behalten, sollen nun aus der Literatur einige Annahmen über Demokratie von solchen Autoren festgehalten werden, die eindeutig als Liberale gelten, die ihre Annahmen mit weiteren Liberalen teilen und die sich fraglos von republikanischen Autoren und Annahmen abgrenzen. Dies gilt insbesondere für John Rawls, an dessen Werk sich die Liberalismus-Kritik der ‚Kommunitaristen‘ entzündete (vgl. Honneth 1993: 7, Mulhall/Swift 1996). Dies gilt ferner für Bruce Ackermann und Charles Larmore, die ebenfalls zum Lager der Liberalen gerechnet werden (vgl. Honneth 1993: 7,16, Niesen 2001: 39), sowie für Giovanni Sartori und Robert A. Dahl, die derzeit als einflussreiche Vertreter der elitistischen und pluralistisch-prozeduralistischen liberalen Demokratietheorie gelten (vgl. Massing 2003: 203, Schiller 1991: 155f., Schaal 2002b: 257, Fuchs 1998: 171).

### **2.2.1 Grundzüge der liberalen Demokratietheorie**

Zwei große Themengebiete strukturierten, zeitlich aufeinander folgend, die erwähnte liberal-kommunitaristische Auseinandersetzung: die Konzeption der Person und die Frage nach den moralischen Grundlagen der Gesellschaft (vgl. Honneth 1993: 9f., 12 f.). Diese Struktur kann der Darstellung der liberalen Grundannahmen im Folgenden dienlich sein.

So wurde zunächst von republikanischer Seite, v. a. in Person von Michael Sandel (1982), den Liberalen die Grundannahme zugeschrieben, dass das Subjekt seinen sozialen Verhältnissen vorausgehe, ‚vorsozial‘ (vgl. Mulhall/Swift 1992: 158) sei und insoweit als kontextloses und ‚atomistisches‘ (vgl. Taylor 1993: 103 ff.) Subjekt aufgefasst werde, das seine Werte und Ziele individuell frei wähle (vgl. Fink-Eitel 1993: 306). Die damit verbundene Kritik wurde von John Rawls erwidert, der darauf hinwies, dass sich die liberale Konzeption ausschließlich auf die öffentliche personale Identität, d.h. nicht auf die private, individuelle beziehe (vgl. Forst 1993: 18). So bleibt als grundlegende liberale Annahme bezüglich der Konzeption des Selbst festzuhalten, dass hier die Person ausschließlich rechtlich-moralisch aufgefasst und der ethische Aspekt personaler Identität konzeptuell ausgeklammert wird (vgl. ebd.: 188).



Diese ‚Personen‘ haben nun des Weiteren – in der Sicht der liberalen Demokratietheoretiker – individuelle Präferenzen, Ziele und Interessen, die gegebene, quasi unveränderbare Größen (Fuchs 1998: 165), also „exogene Faktoren des demokratischen Prozesses“ (ebd.: 171) darstellen. Zwar halten liberale Prozeduralisten sie für etwas weniger statisch als liberale Pluralisten (vgl. Schaal 2002a: 271), dies ändert jedoch nichts an der grundlegenden liberalen Annahme gerade eines Prozeduralisten wie Dahl (vgl. ebd.), wonach – der ‚Presumption of personal autonomy‘ folgend – davon auszugehen sei, dass jeder Mensch am besten wisse, was gut und richtig für ihn ist (vgl. Fuchs 1998: 172). Die gegebenen Präferenzen, Ziele und Urteile der Individuen sind somit für die liberale Demokratietheorie unhintergebarer Ausgangspunkt, quasi die nichtteilbaren Atome aller politischen Prozesse (vgl. ebd.).

Diese Präferenzen, Ziele und Interessen müssen die Individuen frei und ungehindert entfalten und verwirklichen können, denn nur dann gelten sie für Liberale als freie Personen (vgl. Honneth 1993: 11). Menschen leben allerdings in der Regel nicht alleine, sondern umgeben von anderen, in Gesellschaft, weshalb Liberale postulieren: „Gesellschaft ist ein System fairer Kooperation“ (Rawls 1998: 82 f.). Gesellschaft wird verstanden als eine freiwillige Assoziation freier Individuen die dem Zweck dient, individuelle Interessen in (dazu notwendiger) Kooperation zu befriedigen (vgl. Taylor 2001: 13).

Nun tut sich allerdings ein Problem auf, das politische Philosophen seit jeher beschäftigt: Viele Interessen und Ziele der einzelnen Individuen sind völlig unterschiedlich und lassen sich nicht (einfach) vereinen (vgl. Larmore 1993: 132). Es existiert also ein Pluralismus der Interessen, der ein Konflikt- oder Dissenspotential birgt (vgl. Fuchs 1998: 164, 173). Individuen werden nach der liberalen Auffassung, insbesondere bei unlösbaren Wertekonflikten, geneigt sein, den/m anderen Menschen ihren Willen – auch mit Gewalt – aufzunötigen, Macht über andere auszuüben. Dies bedeutet, dass „die Menschen während der Zeit, in der sie ohne eine allgemeine, sie alle im Zaum haltende Macht leben, sich in einem Zustand befinden, der Krieg genannt wird, und zwar ein Krieg eines jeden gegen jeden (vgl. Hobbes 1991: 94 ff.). Bereits Hobbes forderte deshalb, ein neutraler Schlichter, ein Staat, ausgestattet mit dem alleinigen Monopol physischer Gewaltsamkeit, müsse die Menschen voreinander schützen (vgl. Massing/Breit 2003: 95). Spätestens als klar wurde, dass auch der Staat selbst bzw. die Regierenden ihren Willen den Untergebenen aufzwingen können, galt es, die Freiheit der Individuen in unveräußerlichen Rechten gegenüber anderen abzusichern.

Denn individuelle Freiheit ist für Liberale das höchste schützenswerte politische Gut (vgl. Fuchs 1998: 158). Gemäß der Kantschen Formel für die moralische Gleichheit ‚ist der Mensch Zweck an sich selbst‘ (vgl. Kymlicka 1997: 107). Aus diesem Grund gilt es für Liberale, den Menschen Rechte zu garantieren, die die Existenz selbstständiger Einzelmenschen, die einander nicht Mittel sind, garantieren und dafür sorgen, dass dieser rechtlich kodifizierte individuelle Schutzraum vor fremden Übergriffen auf die Autonomie des Individuums eingehalten und ihnen kein fremder Wille, beispielsweise in Form politischer Prinzipien, aufgezwungen wird (vgl. Larmore 1993: 144). Liberale Freiheit ist somit insbesondere rechtlich garantierte private, negative Freiheit (vgl. Habermas 1992b: 13 f.). Nach Sartori lässt sich deshalb „Liberalismus ganz einfach als die Theorie [...] des rechtlichen Schutzes der individuellen politischen Freiheit durch den Verfassungsstaat bestimmen“ (Sartori 1992: 371). Dabei gilt, dass alle die gleichen, universell<sup>10</sup> gültigen (Freiheits-) Rechte haben, da sonst die Konkurrenz von Einzelinteressen zum Dauerkonflikt oder zur Herrschaft des mächtigsten Einzelinteresses würde (vgl. Fink-Eitel 1993: 306). Liberale wie die Autoren der Federalist Papers postulierten zudem das Prinzip der Gewaltenteilung innerhalb der Regierung, aber auch insgesamt innerhalb des Politischen: Die Lösung für das Problem der Macht scheint deshalb bis heute in der Demokratie gefunden zu sein, denn hier liegt die Macht (‚kratos‘) beim Volk (dem ‚demos‘) (vgl. Fuchs 1998: 154), die Bürger üben also Macht über sich selbst aus, die Macht ist auf jeden einzelnen Bürger verteilt. Der liberale demokratische Staat gilt somit als ein Verfassungs- und Rechtsstaat, der individuelle Menschenrechte garantiert und dies für alle Bürger gleichermaßen, die sich wechselseitig als Freie und Gleiche anerkennen (vgl. ebd.: 158 f.). Der gegenwärtige Liberalismus, beginnend mit John Rawls (vgl. Niesen 2001: 24), ist somit zwangsläufig ein demokratischer Liberalismus (vgl. Sartori 1992: 375).

Moderne Gesellschaften allerdings zeichnen sich sowohl durch enorme territoriale Dimensionen als auch durch einen hochgradigen und irreversiblen weltanschaulichen Pluralismus aus (vgl. Fuchs 1998: 154f., 164). Ersteres hat zur ‚zweiten demokratischen Transformation‘ (vgl. ebd.: 155) geführt, indem die (demographische) Größe

---

<sup>10</sup> Das Postulat mancher liberaler Demokratietheoretiker der universellen Gültigkeit ihrer Moralkonzeption war ebenfalls Gegenstand der Debatte zwischen Liberalen und ‚Kommunitaristen‘. So wurde die Annahme von ‚kommunitaristischer‘ Seite als undemokratisch, weil dem Volk mit der demokratischen Ordnung übergestülpt, kritisiert bzw. mit dem kontextualistischen Argument für unmöglich befunden, dass moralische Normen niemals universell, also völlig objektiv gegeben und unabhängig von einer spezifischen Gruppe von Menschen, sein können (vgl. Forst 1993: 204ff.). Liberale wie Rawls beschränken sich deshalb heute darauf zu behaupten, dass sich ihre Moralkonzeption (zumindest) innerhalb der westlichen Kultur als universell angesehen werden könnte (vgl. Larmore 1993: 150ff.).

und Komplexität dieser Gesellschaften eine repräsentative Herrschaftsordnung und somit einen Transfer der Macht des Volkes an eine gewählte Regierung (vgl. Sartori 1992: 39) nötig gemacht haben. Letzteres generiert dauerhaft Normen- und Wert-Konflikte. Damit ergibt sich als ein Grundproblem der modernen Demokratietheorie (vgl. Fuchs 1998: 164, Larmore 1993: 132), wie es unter den geschilderten Bedingungen möglich sein kann, mit Hilfe demokratischer Verfahren eine integrierte Gesellschaft freier und gleicher Bürger zu garantieren. Dieses Thema rückte folglich als zweites in das Zentrum der Kontroverse zwischen Liberalen und Kommunitaristen, eine Debatte, die somit schließlich über die moralischen Grundlagen der Gesellschaft geführt wurde (vgl. Honneth 1993: 13).

Die liberale Position zum Problem der weltanschaulichen Pluralität moderner Gesellschaften ergibt sich zum einen aus deren Annahme, die Rawls als „demokratische Idee der Toleranz“ (1998: 132) gegenüber den individuellen Konzeptionen des Guten, den ‚umfassenden Lehren‘ (vgl. Rawls 1998: 77ff., 133) bezeichnete. Zum anderen gehen die Liberalen davon aus, dass ein umfassender ethischer gemeinschaftlicher Konsens für eine integrierte demokratische Gesellschaft weder möglich noch nötig ist (vgl. Forst 1993: 197 f.).

Zur ersten liberalen Grundannahme bezüglich der weltanschaulichen Pluralität moderner Gesellschaften: Für Liberale ist also das höchste schützenswerte politische Gut die individuelle Freiheit, die in Menschen- und Grundrechten unumstößlich garantiert ist (vgl. Fuchs 1998: 158). Auch teilen sie, wie oben bereits erwähnt, die Person in eine moralisch-rechtliche, eine politische und eine ethische, Privatperson. So kann es kaum überraschen, dass Liberale allgemein als grundlegendes Postulat den individuellen gleichen Rechten (der Moral) einen Vorrang vor jedweder gemeinschaftlichen Konzeption des Guten (der Ethik) einräumen und somit politische Gerechtigkeitsprinzipien ethisch neutral zu sein haben (vgl. Forst 1993: 189). Dies bedeutet nichts anderes als dass sämtliche politischen Prinzipien, die das gesellschaftliche, öffentliche, politische Interagieren regeln, gegenüber den individuellen Glaubensüberzeugungen und Lebensweisen tolerant zu sein haben (vgl. Larmore 1993: 133). Private Freiheit steht somit über politischer Freiheit (vgl. Habermas 1996: 87 ff.). Nur so kann aus Sicht der Liberalen in modernen pluralistischen Gesellschaften die Gefahr des dauerhaften Konfliktes über ethische Vorstellungen, der dauerhaften Willensaufzwingung und Einengung individueller privater Freiheit gebannt werden (vgl. Mulhall/Swift 1996: 25 ff.). So versteht Bruce „Ackerman [...] den Liberalismus als eine Art und Weise über Macht zu sprechen“ (Benhabib 1991: 154), denn „wann immer jemand die Legi-

timität der Macht eines anderen in Frage stellt, muss der Machthaber darauf antworten, [...] indem er den Grund angibt, er erklärt, warum er mehr als der Frager berechtigt ist, über diese Ressource zu verfügen“ (Ackerman 1980: 4). Dies bedeutet, dass die Liberalen durch ihr Prinzip der Neutralität jeden dazu bringen wollen, der seinen Willen einem anderen aufzwingen will, sich dafür mit rein moralischen (gerechten) nicht ethischen Gründen öffentlich zu rechtfertigen.

Denn der liberale politische ‚öffentliche Dialog‘ (Benhabib 1991: 154) unterliegt, speziell nach Ackerman und Larmore (vgl. Strecker/Schaal 2001: 119), gewissen ‚kommunikativen Beschränkungen‘ (vgl. Benhabib 1991: 154). Deren bedeutsamste ist jene der „Neutralität, die gebietet, dass kein Grund, der im Rahmen eines Legitimations-Diskurses vorgebracht wird, ein guter Grund sein kann, wenn er den Machthaber dazu nötigt, zwei Ansprüche geltend zu machen: a) dass seine Konzeption des Guten besser ist als die, die von seinen Mitbürgern vertreten wird, oder dass er b) unbeschadet seiner Konzeption des Guten einem oder mehreren seiner Mitbürger intrinsisch überlegen ist“ (Ackerman 1980: 11). Konkret bedeutet dies, dass (vgl. im Folgenden Benhabib 1991: 154), die Beteiligten, falls sie merken, dass sie unterschiedliche ethische Ideale haben, sich selbst beschränken sollten, indem sie über diesen Dissens kein Wort verlieren und die betreffenden Werte von der kommunikativen Tagesordnung des liberalen Staates absetzen. Stattdessen könne der öffentliche Dialog für die Identifizierung von Normen genutzt werden, die alle politisch Beteiligten zumindest nicht unvernünftig finden könnten. So betont auch Larmore, dass moralische Prinzipien keine ethische Konzeption des Guten beinhalten dürfen (vgl. Larmore 1993: 133) und politische (bzw. moralische) Werte jene sind, die öffentlich und rational, vernünftig argumentiert Zustimmung finden können (vgl. Forst 1993: 190.). Letztere allerdings, so eine weitere liberale Forderung bezüglich der Regeln des öffentlichen Dialogs, sollen in ihrer ganzen Bandbreite und Fülle offenen Zugang zum öffentlichen Dialog finden (Benhabib 1991: 155), damit alle vorhandenen Moralvorstellungen gleichermaßen berücksichtigt werden.

Zusammenfassend geht es bei der liberalen Vorstellung von ethischer Neutralität hinsichtlich politischer Prinzipien darum, dass die gemeinsamen Rechte vernünftig und allgemein akzeptanzfähig sind und dem Individuum seinen privaten ethischen Spielraum lassen. Sie sollen „den Charakter der Menschen nicht ‚ethisch‘ formen, sondern einen Raum bereitstellen, in dem autonome Individuen unterschiedliche Konzeptionen des guten Lebens verfolgen und entwickeln können“ (ebd.).

Kommen wir zur zweiten liberalen Grundannahme bezüglich der weltanschaulichen Pluralität moderner Gesellschaften. Nach dieser ist gesellschaftliche Integration, Legitimation, Solidarität und Identifikation nicht primär über eine gemeinsame ethische Vorstellung des Guten, sondern hauptsächlich über ethisch neutrale (Gerechtigkeits-) Prinzipien zu erreichen (vgl. Forst 1993: 196 ff.). Liberale Theoretiker wie beispielsweise Larmore (vgl. 1993: 133) gehen davon aus, dass es heute a priori und ohne Zwang kein (ethisches) Gemeinwohl gibt. In demokratischen Prozessen der Meinungs- und Willensbildung, die den soeben skizzierten Kriterien entsprechen, gilt es für die Beteiligten, ihre individuellen Präferenzen zu artikulieren und daraus durch Mehrheitsentscheidung einen kollektiven, konvergenten Willen abzuleiten, der dann in Form politischer Normen und Prinzipien für alle verbindlich wird (vgl. Fuchs 1998: 164). Ein ethischer Grundkonsens ist dafür zwar günstig, jedoch nicht notwendig (vgl. Sartori 1997: 98 ff.) oder zumindest keineswegs in umfassender Form (vgl. Forst 1993: 198).

So wenig also aus liberaler Sicht eine gemeinschaftliche Ethik notwendig oder gar wünschenswert für die Integration einer modernen demokratischen Gesellschaft ist, so unabdingbar ist jedoch die Bildung eines gemeinsamen politischen Willens und kollektiv verbindlicher (Gerechtigkeits-)Normen, d.h. die Übereinstimmung aller Betroffenen mit den grundlegenden Verfahren politischer Konfliktlösung (vgl. Sartori 1992: 100). Sie sind es, die – unabhängig von privaten Konzeptionen des Guten – ein gerechtes Zusammenleben der Menschen ermöglichen. Davon abgesehen allerdings – und diese Annahme wird zusammen mit der gerade genannten als liberal-„dualistisch“ (vgl. Niesen 2001: 49) bezeichnet – müssen die Bürger in einer modernen repräsentativen Demokratie über die *konkreten* alltäglichen Entscheidungen im Rahmen der Verfassung nicht immer einig sein. Als Ausdruck der Präferenzen der Bürger, der öffentlichen Meinung, des kollektiven Willens, dem gegenüber die repräsentative Regierung responsiv zu sein hat und dessen Folgen dann alle Beteiligten betreffen, gelten für liberale Demokratietheoretiker die individuelle Stimmabgabe bei periodischen Wahlen<sup>11</sup> und die spezifischen Meinungspräferenzen der Bürger zu aktuellen politischen Themen (vgl. Fuchs 1998: 168).

Hier wird deutlich, dass die Liberalen – die ja die Beziehung zwischen Bürger und Staat von vornherein als unfreiwillig und zwingend betrachten, da allein der Staat die

---

<sup>11</sup> Für elitäre repräsentative Liberale wie Giovanni Sartori ist die Wahl sogar der einzige unverzerrte und repräsentative Ausdruck des kollektiven Willens und damit allein relevant für die Durchsetzung der von der Regierung vorgenommenen kollektiv verbindlicher Entscheidungen (vgl. Sartori 1992: 97).

(physischen) Gewaltmittel inne hat – auch in der repräsentativen Demokratie ein System der hierarchischen Machtverteilung, der unterschiedlichen Verteilung der Möglichkeiten, einem anderen seinen Willen aufzuzwingen konzeptualisieren. Zwar wird in der Demokratie die „zwingende politische Macht durch das Volk ausgeübt“ (vgl. Niesen 2001: 28), und natürlich ist auch bei einer repräsentativen Ordnung die gewählte Regierung letztlich dem Willen des Volkes gegenüber verantwortlich, die Macht ist also die „Macht freier und gleicher Bürger“ (Rawls 1998: 222). Jedoch sehen die Liberalen die Gefahren des Machtmissbrauchs auch in diesem System allein durch die Tatsache gegeben, dass die Macht in der repräsentativen Demokratie nicht völlig und dauerhaft vom Volk ausgeübt wird, weil sie repräsentativ übertragen wird und die nominellen Machthaber nicht immer die tatsächlichen sind (vgl. Sartori 1992: 38). Aber auch dadurch, dass Minderheiten sich dem Willen der Mehrheit zu beugen haben. Ganz zu schweigen von den unterschiedlichen (auch gewaltsamen) Einflussmöglichkeiten der jeweiligen Beteiligten an öffentlichen Dialogen auf die Meinung der anderen (vgl. ebd.: 101ff., Larmore 1993: 143). Die repräsentative liberale Demokratie charakterisiert somit ein hierarchisches Machtverhältnis zwischen dem tatsächlichen Machtinhaber (der Regierung) und dem nominellen Träger der Macht (dem Volk) (vgl. Sartori 1992: 38 ff.). Schließlich interessiert in der liberalen Perspektive unter Legitimitätsgesichtspunkten meist eher der politische Output, d.h. eine erfolgreiche Leistungsbilanz der repräsentativen Regierung, als der Input, d.h. die Verfahren der Willensbildung (vgl. Habermas 1992b: 21). Politik wird hier als Kampf um Positionen zur Ausübung von (Staats-) Macht mit dem Zweck der individuellen Willensdurchsetzung aufgefasst (vgl. ebd.: 16). Solange die Repräsentanten ihre Macht in einem offenen politischen Wettkampf unter Bedingungen der Konkurrenz und unterstützt durch die Mehrheit des (Wahl-) Volks erreichen, gilt die Regierung als demokratisch legitimiert (vgl. Sartori 1992: 97). Dies kann man letztlich auch für liberale Demokratietheoretiker wie Robert A. Dahl geltend machen, die sich zwar etwas stärker auf die Inputseite konzentrieren und etwas höhere normative Anforderungen an einen demokratischen Prozess der Meinungs- und Willensbildung stellen<sup>12</sup>, die aber durchaus noch ausbaufähig sind (vgl. Schiller 1991: 157).

---

<sup>12</sup> Nach Robert A. Dahls 5 Kriterien sollten die Bürger gleiche und realistische Chancen haben, sich über politische Alternativen und deren Konsequenzen zu informieren („enlightened understanding“), über die Prozeduren des Agenda-settings mitentscheiden („control of the agenda“), ihre Meinungen zu konkreten politischen Entscheidungen kundzutun („effective participation“) und zu wählen - wobei ihre Stimmen gleich viel zählen müssen („voting equality“) (vgl. Dahl 1989: 109 - 113). Dies bezieht sich auf alle erwachsenen dauerhaft ansässigen Bürger des betreffenden Staates (vgl. ebd.: 129).

Nachdem nun die demokratietheoretischen Grundannahmen der Liberalen dargelegt worden sind, soll nun gezeigt werden, dass diese demokratietheoretische Konzeption ein transitives Machtverständnis beinhaltet.

### ***2.2.2 Das transitive Machtverständnis in der liberalen Demokratietheorie***

Durch die Skizzierung der gemeinsamen Grundannahmen liberaler repräsentativer Demokratietheoretiker wurde deutlich, wie relevant das Thema Macht für die Vertreter dieses Theoriestrangs ist. Verstanden als „Kraft und Fähigkeit, andere zu lenken, einschließlich der Verfügung über ihr Leben und die Möglichkeit, sie töten zu lassen“ (Sartori 1992: 38) – als dem freien Individuum notfalls auch gewaltsames Aufzwingen eines individuellen oder kollektiven Willens – liegt Macht im Fokus ihres theoretischen Interesses (vgl. Schiller 1991: 142, Sartori 1992: 421, Barber 1994: 77 ff.). Dies gilt insbesondere für liberale Pluralisten, die in politischem und gesellschaftlichem Pluralismus ein essentielles Gegenmittel gegen die ungewollte Willensaufzwingung sehen (vgl. Schaal 2002: 271), aber auch für Elitiere wie Sartori, die allein politischen Wettbewerb gegen Macht(missbrauch) einfordern (vgl. Sartori 1992: 95), und für liberale Prozeduralisten wie beispielsweise Dahl oder auch Rawls, Larmore und Ackerman (vgl. Taylor 1993: 109 ff.), deren Postulat der ethischen Neutralität politischer Gerechtigkeitsprinzipien, die Resultat von Interessenkompromissen sind (vgl. Habermas 1992b: 20), eine Beschneidung individueller (Willens-) Freiheit verhindern helfen soll. Alle diese Liberalen sind sich darüber einig, dass Demokratie und Gewaltenteilung ein wirksames Mittel der Machtkontrolle gegen diese Gefahr darstellen (sollen) (vgl. Schiller 1991: 151, Sartori 1992: 38). Politische Meinungs- und Willensbildungsprozesse haben für Liberale dabei die Funktion, einen geregelten Macht- und Interessenausgleich zu schaffen und sind normativ (nur) rudimentär für die demokratische Legitimation der politischen Ordnung zuständig (vgl. Habermas 1992b: 21). Diese Theoretiker haben alle die gleiche Auffassung von Macht, die mit dem Weberianischen Machtbegriff der (gewaltsamen) Willensaufzwingung identisch ist (vgl. Schaal 2002: 271, Schiller 1991: 154). Macht wird in dieser Konzeption im Extremfall auch mit Hilfe physischer Gewaltmittel (des Staates) meist aber durch bewusste Beeinflussung und Manipulation des Willens der anderen während des öffentlichen Wettkampfs um politische (Macht-) Positionen ausgeübt (vgl. Sartori 1992: 38, 101 ff.). Dass es durch das liberale Repräsentationsprinzip zu einer Machtübertragung kommt, die die Struktur der politischen Ordnung hierarchisch werden lässt, die staatliche Regierung von der Gesellschaft, vom Volk, trennt und somit eine Machthierarchie generiert, ist bereits angedeutet worden. So ist der liberale Machtbegriff wie auch der Weberiani-

sche ein ‚vertikaler‘ (vgl. Schiller 1991: 154). Die nominellen Machthaber sind nicht dauerhaft die tatsächlichen und werden so (teilweise) zu Machtuntergebenen (vgl. Sartori 1992: 40). Deren individuelle (Willens-) Freiheit wird durch die Entscheidungen der Regierung (Minderheit) bzw. der Mehrheit des Demos eingeschränkt, wenn nach liberaler Auffassung auch nur auf moralischer und nicht auf ethischer ‚Ebene‘. Zudem wird deutlich, dass Macht in diesem Ansatz an einzelne Akteure gebunden ist. Sie kann, wie Ackerman in dem oben zitierten Satz über Machtverhältnisse und -ressourcen deutlich macht, Besitz einzelner Akteure wie des Staates sein und über konkrete Individuen, Subjekte ausgeübt werden (vgl. Habermas 1992b: 22); sie ist also akteursgebunden. Die Tatsache, dass Liberale unter Macht verstehen, dass bestimmte Akteure anderen ihren Willen aufzwingen können, stellt den transitiven Charakter dieser Machtkonzeption eindeutig heraus. Hier geht es, wenn von Macht die Rede ist, nicht darum, dass mit anderen zusammen etwas geschaffen wird, sondern darum, dass von einem Akteur strategisch und instrumentell anderen der eigene Wille aufgezwungen wird, um die individuellen Präferenzen befriedigen zu können (vgl. Barber 1994: 79). Deshalb müssen Liberale versuchen, Macht zu begrenzen, zu kontrollieren und zu teilen. Denn schließlich ist für sie die individuelle (Willens-) „Freiheit das größte aller politischen Ziele“ (Russell in Barber 1994: 78). Das machtkonzeptionelle Augenmerk der Liberalen liegt deshalb darauf, durch Gewaltenteilung oder politischen Wettbewerb eine Machtbalance innerhalb des politischen Systems herzustellen oder durch das Postulat des gesellschaftlichen Pluralismus auch außerhalb dieses Systems einzufordern (vgl. Schiller 1991: 154 ff.). Denn die liberale Theorie geht davon aus, dass Macht eine endliche „Ressource“ (vgl. Ackerman 1980: 4) ist, die durch Teilung ‚zerkleinert‘ werden kann, da es sich um „relative Macht“ (Larmore 1993: 141) handelt, d.h. dass der Entzug von Macht auf der einen Seite, beispielsweise bei der Exekutive, einen Machtzuwachs auf der anderen Seite, etwa bei der Legislative zur Folge hat. Auch das Neutralitäts- und das Universalitätspostulat der prozeduralen Liberalen basieren auf dieser Vorstellung von Macht als ‚Nullsummenspiel‘: solange der eine und der andere seinen (ethisch begründeten) Willen niemandem aufzwingen darf und wenn, dann nur gleichermaßen und einzig in moralischen, alle betreffenden und von allen zustimmungsfähigen Angelegenheiten, herrscht eine Pattsituation bezüglich der gegenseitigen Willensaufzwingung. Aufgabe der Demokratie ist es nach Ansicht der Liberalen also, die Macht zu begrenzen, denn „Macht befiehlt und stützt sich nötigenfalls auf Zwang“ (Sartori 1992: 189f). Dass Macht als Einengung der individuellen (Willens-) Freiheit in der Auffassung der Liberalen also normativ negativ eingeschätzt wird (vgl. Barber 1994: 78 f.), jedoch als mit den beschriebenen demokratischen Mitteln ‚bekämpft‘ gilt, dürfte somit außer Zweifel stehen.



Führt man sich diese evidenten Parallelen zwischen den grundlegenden Annahmen der liberalen Demokratiekonzeption und des transitiven Weberianischen Machtkonzepts so vor Augen, kann man auch von der Behauptung Ernst Vollraths, ‚Max Weber sei ein Liberaler gewesen‘ (vgl. 1993: 220), nicht mehr überrascht sein. In Tabelle 3 sind abschließend die hier erläuterten Gemeinsamkeiten noch einmal zusammenfassend dargestellt.

**Tab. 3: Transitive Macht in der liberalen Demokratietheorie**

<b>Transitive Macht</b>		<b>Liberaler Grundannahmen</b>
<i>Machtbegriff</i>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Willensaufzwingung</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Aufzwingung des Willens anderer (Staat, Mehrheit, Individuen) auf ein dadurch unfrei werdendes Individuum</li> </ul>
<i>Vermittlung</i>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• materiell (physische Gewalt) und</li> <li>• immateriell (Manipulation, Einfluss)</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Aufzwingung durch Gewaltmittel und/oder</li> <li>• manipulative Beeinflussung des ursprünglichen Willens</li> </ul>
<i>Bezug</i>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Fremdbezug;</li> <li>• subjektiv (akteursbezogen);</li> <li>• instrumentell;</li> <li>• vertikal – hierarchisch</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Wille eines anderen (außerindividuellen) Akteurs;</li> <li>• freies Individuum mit Präferenzen/Wille als Grundkategorie;</li> <li>• politisches Handeln rein individuell und instrumentell zur privaten Bedürfnisbefriedigung;</li> <li>• Machthierarchie in der repräsentativen Demokratie, Staat und Gesellschaft getrennte politische Einheiten</li> </ul>
<i>Charakter</i>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Zwangscharakter;</li> <li>• repressiv (Handlungsoptionen einschränkend);</li> <li>• Nullsummenspiel</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• unfreiwillige Beschränkung der individuellen (Willens-) Freiheit</li> <li>• Problem der fremden Einschränkung individueller (Willens-) Freiheit durch gleichmäßig verteilte universell gültige Rechte (liberale Demokratie mit Pluralismus, Gewaltenteilung und Neutralität) lösbar</li> </ul>
<i>Normativität</i>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• normativ negativ</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• individuelle (Willens-) Freiheit ist höchstes schützenswertes politisches Gut der Liberalen. Deshalb wird jede zwanghafte, d.h. unfreiwillige Veränderung des exogen gegebenen individuellen Willens als normativ negativ abgelehnt</li> </ul>

Quelle: eigene Darstellung

Wenden wir uns nun der republikanischen Demokratietheorie zu, deren allgemeinen Grundannahmen und insbesondere deren (intransitivem) Machtverständnis.

### **2.3 Die republikanische Demokratietheorie und das intransitive Machtkonzept**

Auch hier werden zunächst die grundlegenden demokratietheoretischen Annahmen nachgezeichnet, bevor das darin implizierte Machtverständnis mit Hilfe der Göhler'schen Typologie als intransitiv identifiziert wird. Exemplarisch für die republikanische Perspektive wurde hier die Argumentation von Charles Taylor ausgewählt. Gleichwohl wird gelegentlich auch auf andere republikanische Autoren Bezug genommen. Taylor jedoch gilt als einer der frühesten und tiefgründigsten Vertreter dieses Ansatzes (vgl. Rosa 2001: 56), der die grundlegenden Annahmen anderer zeitgenössischer republikanischen Theoretiker wie Sandel, Walzer, MacIntyre oder Barber teilt (vgl. ebd.: 73, Mulhall/Swift 1992: 160) und sie darüber hinaus besonders systematisch und umfassend integriert (vgl. Rosa 2001: 74). Das theoretische Werk Taylors, der in beinahe allen wichtigen sozialwissenschaftlichen Debatten der Gegenwart vertreten ist, erscheint zudem als Brennpunkt vieler aktueller Fragestellungen der Politischen Theorie (vgl. ebd.: 58). Somit eignet sich sein Ansatz besonders zur exemplarischen Untersuchung des Potentials dieser demokratietheoretischen Strömung zur Analyse der Beziehung von Macht und Demokratie in modernen westlichen Gesellschaften.

#### **2.3.1 Grundzüge der republikanischen Demokratietheorie**

Ausgangspunkt der Kritik der Republikaner an den Liberalen – beginnend bei Sandel und systematisiert durch und basierend auf Taylor (vgl. Honneth 1993: 7ff., 14) – war wie oben erwähnt insbesondere die liberale Auffassung der ‚Person‘ und deren Beziehung zu anderen Individuen, der Gesellschaft bzw. der Gemeinschaft (vgl. Rosa 2001: 74). Während Liberale das Individuum als vorsozial, als fähig zur Abstraktion von Zielen, Werten und sozialen Bindungen, theoretisier(t)en (vgl. Mulhall/Swift 1992: 158), entwickelten insbesondere Sandel, MacIntyre und Taylor eine Auffassung, nach der Individuen immer in soziale Räume geboren und hineinsozialisiert werden und von diesen durch spezielle soziale und kulturelle Praktiken, wie z.B. die Sprache, geprägt werden. Taylor argumentierte zunächst, die liberalen Theoretiker hätten einen verkürzten, atomisierten Personenbegriff, der durch eine holistische Perspektive, welche die soziale Einbettung des Individuums einbezieht, zu ergänzen sei (vgl. Taylor 1993: 103-109). Der gemeinsame Raum, in den Menschen geboren werden, bein-

haltet nach Taylor immer einen kollektiven ethisch-moralische Fundus, eine bestimmte Vorstellung des ‚Guten‘, eine ‚moralische Landkarte‘<sup>13</sup>, bestehend aus so genannten ‚starken Wertungen‘, aus Wünschen über Wünsche, die das Denken und Handeln der Individuen leiten (vgl. 1988: 131). Nur mit Hilfe dieser moralischen Orientierung, könnten sie sich in dem sozialen Raum positionieren (vgl. Rosa 2001: 61). Dazu sind die Individuen – Taylor zufolge – praktisch gezwungen, sobald sie in diesen geboren werden, denn nur so, durch Selbstinterpretation<sup>14</sup>, durch Positionierung in Bezug auf andere, auf die (moralische, linguistische) Gemeinschaft, können sie eine stabile personale Identität entwickeln (vgl. Mulhall/Swift 1992: 102 f.). Erst dann jedoch ist das Individuum autonom, erst dann verfügt es über (positive) Freiheit, die die Republikaner und insbesondere Taylor (vgl. 1988: 118 - 144) von der liberalen ‚negativen Freiheit‘ deutlich unterscheiden.<sup>15</sup> Notwendige Bedingung für die Existenz einer freien Person und für menschliches Handeln, ist in dieser Perspektive also eine (stabile, integrierte) Gemeinschaft, ein kollektiv geteilter sozialer und kultureller Raum mehrerer Individuen mit gemeinsamem ethischen Wertefundus (vgl. Mulhall/ Swift 1992: 122). Individuen sind ‚soziale Wesen‘ (vgl. Barber 1994: 207), die ohne Bezug zu anderen keine (personale) Identität bilden können. Die republikanischen Theoretiker – sei es Walzer, Sandel, MacIntyre oder Taylor – betonen somit alle (vgl. Mulhall/Swift 1992: 162) die ‚ontologische Priorität der kulturellen Gemeinschaft vor der personalen Identität und den individuellen Handlungsentwürfen‘ (vgl. Rosa 2001: 67).

Die, das ‚Selbst‘ konstituierende und damit erst ermöglichende Gemeinschaft steht deshalb im Mittelpunkt dieses Ansatzes (vgl. Rosa 2001: 56, Fink-Eitel 1993: 307ff., Mulhall/Swift 1992: 162). Da die individuelle Identität kontextabhängig ist, d.h. da die Identität der Menschen von ihrem kollektiv geteilten, sie umgebenden, sozialen und kulturellen Raum mit dessen spezifischen Regeln, von ihrer (linguistischen) Gemeinschaft, abhängt (vgl. Taylor 1994: 52 ff.), ist letztere nicht einfach ein egoistisch motivierter, Zusammenschluss, die Summe einzelner Individuen, sondern ein emergentes Aggregat, d.h. ein gemeinsames, kollektiv geteiltes und gebildetes und nur als sol-

---

<sup>13</sup> Planvolles, intentionales, sinnhaftes Handeln nämlich orientiert sich nach Taylor immer an ‚starken Wertungen‘, während ‚schwache Wertungen‘ die reine Bedürfnisbefriedigung steuern (vgl. Rosa 2001: 61), so dass es kein solches Handeln ohne moralische Leitidee geben kann – wie es die Liberalen nahe legen.

<sup>14</sup> Den Mensch sieht Taylor als „das sich selbst interpretierende Tier“ (Honneth 1988: 300).

<sup>15</sup> Das kommunitaristische Verständnis von ‚politischer Freiheit‘ unterscheidet sich nach Taylor von dem liberalen dahingehend, dass es einen Menschen erst dann als richtig autonom betrachtet, wenn es aktives Mitglied einer Gemeinschaft ist, das sich somit auf hohem ethischem Niveau selbst bestimmt und verwirklicht (vgl. 2001b: 94). Individuelle Freiheit ist so gesehen ein kollektives Gut, das nur durch kollektives Handeln, als politische Freiheit, erzeugt werden kann, während die liberale Konzeption von Freiheit dem Individuum eine von anderen (Individuen, Gruppen, Staat) unabhängige (negative) Freiheit zugesteht, die es gerade gegen andere abzugrenzen gilt (vgl. Taylor 1988: 118 ff.).

ches existierendes unmittelbares gemeinsames, kein konvergentes, soziales Gut (vgl. Taylor 1993: 114). Gemeinschaft hat deshalb nach Taylor keine rein instrumentelle, sondern eine kollektive, selbstbezügliche Bedeutung (vgl. Rosa 2001: 67). Die Mitglieder identifizieren sich mit dieser Gemeinschaft, entwickeln patriotische und loyale Gefühle, da die Gemeinschaft und ihre personale Identität aufs engste miteinander verbunden sind. Gemeinschaft ist für Republikaner wie Taylor eine solidarische, historisch gewachsene Einheit (vgl. 2001a: 21 ff.), deren Mitglieder durch die aktive, kollektive Gestaltung des gemeinsamen Raums auch ihre eigene Identität prägen und sichern. Ein Wechsel der Loyalitätsbeziehungen hätte einen individuellen Identitätswechsel oder gar -verlust zur Konsequenz (vgl. Rosa 2001: 68, Fink-Eitel 1993: 308). Es besteht also eine hohe, auch emotionale, Bindung der Bürger an ihr gemeinsam gestaltetes Gemeinwesen und dessen Institutionen und Gesetze, das sie verantwortlich und gerne aktiv pflegen, weil sie es als Gemeinschaftsprojekt, als geteiltes Schicksal begreifen, das ihnen allen gleichermaßen Würde, Bürgerwürde und damit (positive) Freiheit garantiert (vgl. Taylor 2001a: 18 ff.). Personsein heißt für Taylor deshalb Handelnder zu sein (vgl. Rosa 2001: 60). Denn Partizipation, d.h. aktive Mitwirkung der Mitglieder einer Gemeinschaft an der Gestaltung und Pflege ebendieser ist notwendige Bedingung für die individuelle Identität und Freiheit (vgl. ebd.: 68 ff.). Gemeinsames Denken und Handeln, Öffentlichkeit, stellt sich für Taylor nur in der direkten Kommunikation mit einzelnen Gesprächspartnern her: „der Wandel vom für-mich-für-dich zum für-uns, der Wechsel in den öffentlichen Raum, ist eines der wichtigsten Dinge, die wir in der Sprache erwirken“ (Taylor 1993: 132). Sprache und Kommunikation haben also in der republikanischen Perspektive eine besondere Bedeutung für die Konstitution von Subjektivität (vgl. Fink-Eitel 1993: 310) und für die Gemeinschaft, deren Regeln über sie öffentlich konstituiert werden.

Die ‚moralische Landkarte‘ und die darauf basierenden Institutionen und Gesetze der Gemeinschaft, d.h. die moralischen Grundlagen der Gesellschaft, müssen konsensuell und gemeinschaftlich öffentlich debattiert und beschlossen werden (vgl. Honneth 1993: 13 f.). Denn Taylor und seine Kollegen postulieren im Gegensatz zu den ‚liberalen Prozeduralisten‘ (vgl. Taylor 1993: 109 ff.), dass eine Gesellschaft immer auf einer bestimmten Konzeption des Guten basiert und niemals rein neutrale universelle Regeln aufstellen kann, die niemanden diskriminieren (vgl. ebd.: 110 ff.). Diese spezielle Konzeption gilt es wegen ihrer immensen Bedeutung für Gemeinschaft und Individuen dauerhaft zu thematisieren und im Hinblick auf ihre Wirkung auf die einzelnen kritisch zu prüfen. Die von den prozeduralistischen Liberalen propagierte ethische Neutralität der gemeinschaftlichen Regeln kann es für die kommunitaristischen Theo-

retiker daher nicht geben, da jede Regel aus einer bestimmten Konzeption des Wünschenswerten abgeleitet ist und damit substantiellen, ethischen Gehalt hat (vgl. Mulhall/Swift 1992: 159). Aus Sicht der Republikaner ist die liberale Neutralität und Zentralität somit kontraproduktiv, da die gemeinschaftlichen ‚neutralen‘ Prozeduren, die eigentlich dahinter liegenden ethischen – und von den moralischen nicht trennbaren – Werte verleugnet und zudem der Reichweite der Bürger entzogen werden, indem sie nicht zur Debatte stehen. Alternativen werden mit Verweis auf deren ethische und somit konfliktträchtige Substanz aus der gemeinsamen Diskussion ausgeschlossen. Die gefährliche Folge ist – neben der Tatsache, dass kulturelle Minderheiten durch die von der Mehrheit als universell definierten Regeln diskriminiert werden können (vgl. ebd.) –, dass sich die Bürger vom zentralisierten Gemeinwesen entfremden, auf Distanz gehen und ihre Loyalität und Identifikation einstellen, dieses sogar als ihnen feindlich gesonnen, als nicht mehr legitim, weil die Volkssouveränität nicht mehr hinreichend garantierend, wahrnehmen (vgl. Rosa 2001: 70 ff.). Sobald die Mitglieder eines Gemeinwesens – wie insbesondere in der liberalen Elitentheorie propagiert – keine *dauerhafte* Mitwirkungsmöglichkeit an der Gestaltung der, ihr Denken und Handeln konstituierenden, Regeln haben, verlieren sie auch die Verfügungsgewalt über ihre Identität und sind nicht mehr autonom.

Dagegen wendet sich deshalb auch Taylor (vgl. Mulhall/Swift 1992: 159, Honneth 1988: 312). Denn in einer Demokratie beherrschen die Mitglieder des Gemeinwesens per definitionem sich selbst, d.h. dass sie gemeinsam und dauerhaft die Regeln ihres (Zusammen-) Lebens gestalten. Nur dann, so Taylors republikanisches Postulat, wenn die Menschen in einem gemeinsamen Kommunikations- und Handlungsraum *dauerhaft* darüber nachdenken und entscheiden, wie sie sich eine gute Gemeinschaft wünschen, bilden sie ein als legitim anerkanntes Gemeinwesen, aus dem ihre Identität und Freiheit hervorgeht (vgl. Rosa 2001: 72 f.). Dies hat zur Konsequenz, dass diese Demokratietheorie sich insbesondere bezüglich ihrer Konzeption des Öffentlichen, der Kriterien kollektiver Willensbildung, von der liberalen unterscheidet (Benhabib 1991: 147). Nach Taylor ist „Öffentlichkeit eine Vereinigung von Menschen, die durch nichts außerhalb des gemeinsamen Handelns ihrer Mitglieder konstituiert wird, welches darin besteht, durch einen Austausch von Gedanken nach Möglichkeit zu einer gemeinsamen Ansicht zu gelangen“ (2001b: 108 f.). Im Gegensatz zur liberalen Konzeption der repräsentativen Demokratie betonen diese Autoren also besonders die Bedeutung der *aktiven, kollektiven* und *kommunikativen* Mitwirkung aller Bürger bei der gemeinsamen Willensbildung. Diese soll möglichst folgenden Kriterien genügen: sie soll reflexiv, kritisch und praxisorientiert, vernünftig und einfühlsam, aktiv und

dialogisch sein und das Gemeinschaftsprojekt im Auge haben (vgl. Taylor 2001b: 96 ff., Barber 1994: 165 ff.). Die Strukturen der Öffentlichkeit institutionalisieren sich nach Taylor im Lauf der Zeit über frühere Kommunikationsakte und erleichtern das kommunikative Handeln, das allein die moderne Öffentlichkeit begründet (vgl. 2001b: 111). Deren Leistung liegt in der normativen Kraft, die die gemeinsam gebildeten Ansichten auf die Regierungsentscheidungen hat (vgl. ebd.: 106). Auf letztere sollen die Bürger aus republikanischer Sicht auf möglichst vielen Ebenen und möglichst häufig Einfluss haben (vgl. Barber 1994: 240). Sowohl die Strukturen der öffentlichen Willensbildung, als auch die der politischen Entscheidungsinstanzen sollen deshalb, so die Forderung der meisten Republikaner, möglichst dezentral organisiert sein (vgl. Rosa 2001: 69), um erfolgreiches Gemeinschaftshandeln zu ermöglichen, das den Bürgern das Gefühl ihrer eigenen Stärke vermittelt, ihnen ihre (zivile) Macht vor Augen führt (vgl. Taylor 2001b: 136 und 2001a: 18, 24).

Nachdem hiermit die grundlegenden Annahmen der republikanischen Demokratietheoretiker dargelegt und dadurch auch Unterschiede zu denen der Liberalen deutlich geworden sind, wird nun im anschließenden Kapitel herausgearbeitet, dass diese Perspektive im Gegensatz zur liberalen eine *intransitive* Auffassung von Macht beinhaltet.

### **2.3.2 Das *intransitive* Machtverständnis in der republikanischen Demokratietheorie**

Bei der Beschäftigung mit den grundlegenden Annahmen der republikanischen Demokratietheorie ist unschwer zu erkennen, welcher Stellenwert hier der Partizipation, dem gemeinsamen Kommunizieren und Handeln aller betroffenen Bürger im politischen Prozess der Findung allgemein verbindlicher Entscheidungen, zukommt. Nur wenn die moralischen Grundlagen des gemeinsamen Lebens kollektiv und dauerhaft, von allen betroffenen Mitgliedern dieser Gemeinschaft, in einem gemeinsamen Kommunikations- und Handlungsraum diskutiert, beschlossen und daraufhin durchgesetzt werden, nur dann – so die Argumentation der kommunitaristischen Theoretiker – kann eine integrierte und gerechte Gemeinschaft bestehen. Diese Auffassung des öffentlichen Raumes und der politischen Ordnung, weist deutliche Parallelen zu der Arendtschen Auffassung von Macht auf. Auch hier geht es um das gleichberechtigte, zwanglose, gemeinsame Reden und Handeln der Mitglieder eines Kollektivs, um die kommunikative aktive Interaktion von Mitgliedern einer Gemeinschaft, also um Macht im Sinne von Hannah Arendt. Kommunikativ vermitteltes, kollektives Handeln also ist

für diese Theoretiker notwendige Voraussetzung für die Existenz einer stabilen und als legitim anerkannten Gemeinschaft. Die Sprache ist „Vermittlungsinstanz [... sie] kann Gemeinschaft bauen und Rechte wahren, den Konsens suchen und Konflikte lösen“ (Barber 1994: 174). Sprache ist notwendige Voraussetzung für (kollektives) gemeinschaftsbildendes Handeln, denn nur durch sie kann man sich selbst beschreiben, seine Identität gewinnen und infolgedessen als Person handeln (vgl. Mulhall/Swift 1992: 109). Die Gemeinschaft wird als gemeinsames Projekt, als kollektives Gut, angesehen, das für alle gleichbedeutend und emotional wichtig, da untrennbar mit der eigenen Identität verbunden ist. Gemeinschaft hat für die einzelnen Mitglieder daher keinen rein instrumentellen Charakter, sondern ist selbstbezüglich. Auch hier sind die Gemeinsamkeiten mit der Arendtschen Vorstellung von (intransitiver) Macht eindeutig erkennbar: die gemeinsame kommunikative Partizipation aller Mitglieder bezieht sich auf die Gemeinschaft und damit die Mitglieder selbst, die diese organische Einheit als kollektiv geteiltes Projekt ansehen, an dem jeder gleichmäßig beteiligt ist und seine Bürgerwürde zusammen mit den anderen sichert. Die Bürgerschaft ist kollektiv handelnder, Macht produzierender Akteur (vgl. Habermas 1992b: 22). Der Charakter dieser, partizipatorisch generierten, intransitiven Macht ist zudem, wie auch bei Hannah Arendt produktiv-ermöglichend. Denn nur durch gemeinsame kommunikative Interaktion kann eine richtige, eine ‚starke Gemeinschaft‘ im republikanischen Sinne, die mehr ist, als eine (liberale) ‚Gesellschaft‘, d.h. eine lockere Assoziation egoistischer Individuen, gebildet werden (vgl. Taylor 1993: 112). Die Gemeinschaft als gemeinsames Projekt, als kollektives Gut ist nicht auf die einzelnen individuellen Interessen zurückrechenbar, sondern mehr (vgl. ebd.: 112 ff.). Man kann hier deshalb von einem Positivsummenspiel reden. Denn ohne kollektives kommunikatives Handeln könnte sie nicht entstehen, da sie keine reine Aufsummierung individueller Komponenten ist. Und nur eine solche Gemeinschaft ermöglicht es wiederum den Individuen, eine stabile personale Identität auszubilden, eine autonome Person zu werden. Deshalb postulieren die Vertreter der republikanischen Demokratietheorie, dass eine demokratische politische Ordnung erst dann stabil und dauerhaft als legitim anerkannt ist, wenn sie die gleiche und freie Partizipation aller betroffenen Bürger garantiert und aus dieser hervorgeht. „Die Existenzberechtigung des Staates liegt nicht primär im Schutz gleicher subjektiver Rechte, sondern in der Gewährleistung eines [dauerhaften] inklusiven Meinungs- und Willensbildungsprozesses, in dem sich freie und gleiche Bürger darüber verständigen, welche Ziele und Normen im gemeinsamen Interesse aller liegen. Dadurch wird dem [... kommunitaristischen] Staatsbürger mehr zugemutet, als die Orientierung am jeweils eigenen Interesse“ (Habermas 1992b: 14).

Macht im Arendtschen Sinne, also intransitive Macht, gilt in dieser demokratietheoretischen Perspektive deshalb als normativ wünschens- und als real erstrebenswert.

Die hier herausgearbeiteten Parallelen zwischen der intransitiven Machtkonzeption à la Hannah Arendt und den Grundannahmen der republikanischen Demokratietheorie sind in Tabelle 4 zusammenfassend festgehalten.

**Tab. 4: Intransitive Macht in der republikanischen Demokratietheorie**

Intransitive Macht		Republikanische Grundannahmen
<i>Machtbegriff</i>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• zwangsloses gemeinsames Reden und Handeln</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• <i>Partizipation</i>, gemeinsame Kommunikation und Aktion aller Mitglieder gleichermaßen; nur kommunikativ Handelnde sind Personen</li> </ul>
<i>Vermittlung</i>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• kommunikativ – symbolisch (Sprache)</li> <li>• emotional</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• <i>Sprechen</i> als Konflikt lösender, Gemeinschaft ermöglichender Akt des kommunikativen <i>Handelns</i></li> <li>• emotional – solidarische <i>Identifikation</i></li> </ul>
<i>Bezug</i>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Selbstbezug (Gemeinschaft);</li> <li>• kollektiv-akteursbezogen)</li> <li>• horizontal</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Partizipation ist <i>selbstbezüglich</i>, d.h. für den Einzelnen nicht rein instrumentell.</li> <li>• Ziel ist eine <i>solidarische Einheit, Gemeinschaft</i> als <i>kollektiv handelnder Akteur</i></li> <li>• <i>ohne Hierarchie</i>, an deren Gestaltung alle gleichermaßen beteiligt sind.</li> </ul>
<i>Charakter</i>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• ermöglichender Charakter,</li> <li>• produktiv,</li> <li>• Positivsummenspiel</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Partizipation <i>generiert</i> Gemeinschaft (<i>organische Einheit</i>),</li> <li>• die es wiederum den Individuen <i>ermöglicht</i>,</li> <li>• eine stabile personale Identität herauszubilden, <i>autonome Personen</i> zu werden.</li> </ul>
<i>Normativität</i>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• normativ positiv</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Erst wenn alle Mitglieder einer Gemeinschaft an der gemeinsamen Regelsetzung aktiv beteiligt sind, kann diese als legitim anerkannt sein und erst dann können Individuen autonome Personen mit stabiler personaler Identität werden.</li> <li>• Jede stabile gerechte demokratische politische Ordnung muss deshalb die kollektive Partizipation aller betroffenen Mitglieder ermöglichen, d.h. <i>Macht im Arendtschen Sinne, intransitive Macht</i>, beinhalten; diese <i>ist normativ wünschenswert</i>.</li> </ul>

Quelle: eigene Darstellung

Wenden wir uns nun, nachdem herausgearbeitet wurde, dass die liberale Demokratietheorie eine transitive Machtkonzeption beinhaltet, während die republikanische



Perspektive ein intransitives Machtverständnis impliziert, der deliberativen Demokratietheorie zu und deren Auffassung von Macht.

## **2.4 Die deliberative Demokratietheorie als Synthese liberaler und republikanischer Theorieelemente**

Die Darstellung und Analyse der deliberativen Demokratietheorie wird insbesondere auf den Ansatz von Jürgen Habermas gestützt, der als deren Urheber und bedeutendsten Vertreter gilt (vgl. Strecker/Schaal 2001, Gerhards/Rucht 1998: 32). Habermas entwickelte seinen Ansatz der deliberativen Demokratie unter Bezugnahme auf die soeben dargestellten liberalen und republikanischen Theoriestränge (vgl. 1992b: 12). Deren Stärken und Schwächen kommentiert er jeweils (selektiv), integriert Theorieelemente aus beiden Richtungen und entwickelt darauf aufbauend seine Theorie der deliberativen Demokratie (vgl. ebd., Strecker/Schaal 2001: 99). Dabei geht Habermas auch auf die jeweiligen Machtkonzeptionen der Theoriestränge ein und versucht, sein Machtkonzept umfassender anzulegen als Liberale und Republikaner und insoweit sowohl transitive als auch intransitive Macht gebührend zu würdigen.

Zunächst sollen wiederum kurz die grundlegenden Annahmen der deliberativen Demokratietheorie skizziert werden. Dabei wird die integrative Vorgehensweise von Habermas, d.h. seine Bezugnahme auf die vorgenannten Theoriestränge, berücksichtigt, ohne dass jedoch eine ausführliche Kritik der jeweiligen Demokratietheorie bzw. der spezifischen Machtkonzeptionen formuliert wird. Dies geschieht dann genauer und in Bezug auf die Fragestellung im zweiten Abschnitt dieser Arbeit, der sich an die Darstellung der deliberativen Demokratietheorie und deren Machtkonzeptualisierung sowie an eine kurze Zusammenfassung der Ergebnisse des ersten Abschnitts anschließt. Dort wird dann selbstverständlich auch die Habermassche Konzeptualisierung des Zusammenhangs von Demokratie und Macht kritisch unter die Lupe genommen.

### ***2.4.1 Integration liberaler und republikanischer Theorieelemente zur deliberativen Demokratietheorie: grundlegende Annahmen***

Auch für Jürgen Habermas ist die – für Liberale und Republikaner bedeutende – Integrationsproblematik moderner, pluralistischer und repräsentativer Demokratien theoretischer Angelpunkt. Auch Habermas geht davon aus, dass Menschen in Gesellschaft miteinander interagieren müssen, um zu überleben und dass zu einer gemeinsamen Problemlösung also eine gelungene Interaktion gehört, die auf befolgt

Handlungsnormen, ‚generalisierten Verhaltenserwartungen‘ (vgl. Habermas 1992a: 138), beruht. Sozialintegration erfolgt somit für Habermas durch das moderne Recht (vgl. ebd.: 61). Denn das positive Recht vermittelt in modernen Gesellschaften zwischen den gesellschaftlichen Subsystemen – dem ökonomischen und dem politisch-administrativen System – und der diese umfassenden „soziokulturellen Lebenswelt“ (vgl. Habermas in Greven 1991c: 219). Diese trennt Habermas – mit dem Verweis auf die realen Bedingungen komplexer und funktional ausdifferenzierter moderner Gesellschaften (vgl. Habermas 1992b: 20 f.) – analytisch sehr klar voneinander (vgl. ebd.: 23) und ordnet ihnen als jeweils dominierende und quasi einzige Interaktionsform strategisches bzw. kommunikatives Handeln zu (vgl. Greven 1991c: 219).

Die Lebenswelt ist strukturiert durch die Komponenten Kultur, Gesellschaft und Persönlichkeit, die die Menschen mit als selbstverständlich hingenommenen interaktionsnotwendigen Ressourcen – wie Überzeugungen/Wissen, Solidaritäten und Fertigkeiten – versorgen (vgl. Strecker/Schaal 2001: 94 f.). Sie ist Kontext der dort „schon immer“ (Habermas 1981b: 182) kommunikativ Handelnden, die so ihre Geltungsansprüche bzgl. ihrer Normvorstellungen für gemeinschaftlich zu regelnde Problemlagen mit guten Gründen stützen und somit ein rationales Einverständnis herbeizuführen in der Lage sind, das ihnen ermöglicht, ihre Handlungspläne vernünftig und im Interesse aller Betroffenen zu koordinieren (vgl. Strecker/Schaal 2001: 93). Durch kommunikatives Handeln bildet sich die intersubjektiv geteilte Lebenswelt (vgl. Habermas 1991: 233). Dies geschieht vermittelt durch das Medium der Sprache, die somit zur Reproduktion der Lebenswelt als Medium der kulturellen Überlieferung beiträgt (vgl. Habermas 1981b: 208). Kommunikatives Handeln ermöglicht demnach die *symbolische gesellschaftliche Reproduktion* (vgl. Strecker/Schaal 2001: 95). Die *materielle* Reproduktion der modernen komplexen Gesellschaft ist jedoch nach Habermas heute nur noch über strategisches Handeln möglich (vgl. Habermas 1981b: 209). Dieses ist nicht verständnis-, sondern erfolgsorientiert, wird mittels Machtasymmetrien koordiniert und über die (entsprechlichen) Medien Geld (im Wirtschaftssystem) und administrative Macht (im politischen System) vermittelt (vgl. Strecker/Schaal 2001: 93, Habermas 1991: 229). Das politische und das ökonomische gesellschaftliche Subsystem haben sich so im Zuge der gesellschaftlichen Rationalisierung von der Lebenswelt mit der Funktion der materiellen Reproduktionssicherung der Gesellschaft abgekoppelt (vgl. Habermas 1981b: 229 ff.) und zu einer Verrechtlichung der Gesellschaft geführt (vgl. ebd.: 524 ff.). Denn das positive Recht hat heute die Aufgabe, zwischen dem System und der Lebenswelt zu vermitteln, indem „[d]as moderne Recht

[...] in die Funktionslücken von sozialen Ordnungen ein[springt], die in ihren sozial integrativen Leistungen überfordert sind“ (Habermas 1992a: 61).

Allerdings konstatiert Habermas, dass das Recht zunehmend zu einem trojanischen Pferd des Systems in der Lebenswelt wird, indem es den systemischen Funktionsimperativen das Eindringen in die Lebenswelt ermöglicht, die dadurch 'kolonialisiert' (vgl. Habermas 1981b: 488) wird, d.h. dass die soziokulturelle Lebenswelt den systemischen Rationalitätszwängen der materiellen Reproduktion untergeordnet wird (vgl. ebd.). Denn das moderne positive Recht ist von den kommunikativ handelnden Bürgern und der dadurch in der Lebenswelt erzeugten legitimen Geltung zunehmend abgekoppelt (vgl. Habermas 1992a: 518 f.).

Dies jedoch stellt für Habermas ein gravierendes Problem dar, denn gelten allgemein verbindliche Handlungsnormen nicht mehr als legitim, so empfinden die Handlenden den ihnen ‚inhärenten sanften Zwang normativer Ansprüche als äußerlich imponierte Gewalt‘ (vgl. ebd.: 91) und das Recht kann seine sozialintegrative Funktion nicht mehr erfüllen (vgl. ebd.: 101).

Die legitime Geltung der Handlungsnormen kann in pluralistischen modernen Gesellschaften allerdings nicht mehr substantiell, also weder vor dem Hintergrund eines gemeinsamen Wertehorizonts, über gemeinsam geteilte tradierte Überzeugungen – hier schließt sich Habermas der liberalen Überzeugung an –, noch alleine über die Motivation kalkulierter Interessen – dies übernimmt Habermas von den Republikanern – bestimmt werden (vgl. Habermas 1992b: 20). Allein eine *prozedurale* Bestimmung der legitimen Geltung positiven Rechts erscheint unter den Bedingungen der Moderne noch möglich (vgl. Strecker/Schaal 2001: 99). Nur ein Geltungsanspruch, der auf guten und überzeugenden Gründen, auf rationalen Einsichten, basiert, hat die intrinsische Kraft rationaler Motivation, die ausschlaggebend dafür ist, ob die sozialintegrativen Rechtsnormen Folgebereitschaft erwirken. Da die legitime Geltung des positiven Rechts – neben der Androhung äußerer Sanktionen respektive faktischem Zwang – notwendige Bedingung für gesellschaftliche Integration ist (vgl. Habermas 1992a: 23, 44 f.), ist somit der Prozess der Gesetzgebung, d.h. sind die Verfahren der Rechtssetzung, eigentlicher Ort der Sozialintegration (vgl. ebd.: 50).

Jürgen Habermas bestimmt in seiner Theorie der deliberativen Demokratie zwei Legitimitätskriterien, die es für die institutionalisierten Verfahren der demokratischen Rechtssetzung zu erfüllen gilt: gleichsam als Vorschusslegitimation müssen die Ver-

fahren im Rahmen einer Verfassungsordnung institutionalisiert sein, die sowohl das Rechtsstaatsprinzip als auch das Demokratieprinzip gleichermaßen verankert. Das ausschlaggebende Kriterium für die Legitimität der Rechtssetzungsverfahren allerdings ist das Diskursprinzip (vgl. Habermas 1992a: 139 ff.).

Bezüglich der *Verfassungsordnung* postuliert Habermas – in Anlehnung und im Gegensatz zur Auffassung sowohl der Liberalen als auch der Republikaner<sup>16</sup> – dass das Rechtsstaatsprinzip – also das Postulat universell gültiger Menschenrechte (private Autonomie), die von nichts und niemand, auch nicht dem Willen des Volkes, missachtet werden dürfen – und das Demokratieprinzip – also das Prinzip der Souveränität, der Selbstgesetzgebung, des Volkes (öffentliche Autonomie) – gleichursprünglich seien (vgl. Buchstein 2003: 257). Er argumentiert, dass diese beiden Prinzipien sich wechselseitig bedingen und deshalb keines dem anderen untergeordnet werden dürfe (vgl. Strecker/Schaal 2001: 108 f.), und sie als solche auch ‚gleichberechtigt‘ konzeptualisiert und in einer Verfassung platziert werden müssen. Im Zentrum der Theorie deliberativer Demokratie steht also die Auffassung, dass das Recht seine normative Kraft, seine Legitimation, durch den Schutz sowohl personaler als auch öffentlicher Autonomie gewinnt (vgl. ebd.: 99, 111). Habermas versucht so, das emanzipatorische Potential der normativen Substanz moderner Rechtsstaaten herausarbeiten (vgl. ebd.: 101), indem er das Rechtsstaatsprinzip, das für ihn unabdingbar ist (vgl. Habermas 1992a: 361), mit dem Demokratieprinzip normativ anreichert. Es sei nun, entgegen der liberalen Auffassung<sup>17</sup>, einmal so, dass „im demokratischen Rechtssetzungsprozess die Quelle aller Legitimität [liege], und dieser [...] sich wiederum auf das Prinzip der Volkssouveränität“ (ebd.: 117) berufe. Dies erfordert nach Habermas, dass „alle Staatsgewalt vom Volke ausgeht“ (ebd.: 209). Demnach kann in pluralistischen modernen demokratischen Gesellschaften also das positive Zwangsrecht seine „sozial-integrative Kraft nur noch dadurch bewahren, dass sich die einzelnen *Adressaten* der Rechtsnormen zugleich in ihrer Gesamtheit als vernünftige *Urheber* dieser Normen verstehen dürfen“ (ebd.: 51f, Hervorhebung im Original). Habermas zeigt so den internen Zusammenhang von Rechtsstaat und Demokratie auf und verschiebt die Legitimationsbasis des demokratischen Rechtsstaates in das demokratische Verfahren

---

<sup>16</sup> Wie in den obigen Kapiteln beschrieben hat für Liberale das Rechtsstaatsprinzip gegenüber dem Demokratieprinzip Vorrang und ist also ein politisches System (und dessen Gesetzgebung) (nur) solange legitim, als es in seinen Konsequenzen (Output) die Menschenrechte respektiert, wahren in der republikanischen Perspektive das Volk souveräner Gesetzgeber ist, dessen Wille uneingeschränkt zu respektieren ist, solange er im politischen System demokratisch, d.h. unter gleichmäßiger Berücksichtigung aller Betroffenen, gebildet (Input) und durchgesetzt wird.

<sup>17</sup> Der politische Liberalismus, so kritisiert er, privilegiere private über politische Freiheiten und sei somit nicht in der Lage, Menschenrechte und Volkssouveränität als komplementäre Ideale zu fassen (vgl. Habermas 1996: 87ff.).

(vgl. Strecker/Schaal 2001: 99). Denn, so der Autor in Anlehnung an die republikanische Konzeption,<sup>18</sup> „der Rechtsstaat (ist) ohne radikale Demokratie nicht zu haben und nicht zu erhalten“ (Habermas 1992a: 13). Die, aus dem Prinzip der Volkssouveränität abgeleitete, Selbstgesetzgebung muss allerdings vernünftig sein.

Als Kriterium der Vernünftigkeit – und als maßgebliche Legitimationskomponente demokratischer Verfahren der Rechtssetzung – fungiert in der deliberativen Demokratietheorie deshalb der ‚rationale Diskurs‘ (vgl. ebd.: 138). Denn gemäß dem Diskursprinzip gilt: „Gültig sind genau die Handlungsnormen, denen alle möglicherweise Betroffenen als Teilnehmer an rationalen Diskursen zustimmen könnten“ (ebd.). Und „als rational können [...] solche Äußerungen gelten, die mit guten Gründen gestützt werden können, wobei ein Grund solange als gut gilt, wie er nicht – durch Lernprozesse, die sich in Argumentationen einstellen – widerlegt ist“ (Strecker/Schaal 2001: 93). Als Diskurs gilt „jeder Versuch der Verständigung über problematisierte Geltungsansprüche [...], sofern er unter [angemessenen] Kommunikationsbedingungen stattfindet“ (Habermas 1992a: 138, Hervorhebung im Original). Diskurse müssen öffentlich, also für alle Betroffenen zugänglich und thematisch – im Gegensatz zum liberalen Dialog (vgl. Fuchs 1998: 172 ff.) – unbegrenzt sein (vgl. Buchstein 2003: 257). Es dürfen beim systematischen Austausch rationaler Argumente nur die Handlungsnormen Geltung beanspruchen, die die Zustimmung – die zwangslose Einigung – aller Betroffenen finden können (vgl. Bermbach 1995: 27). Die Zustimmung ist nur dann erwartbar, wenn die Regelung der Handlungskonflikte unparteilich erfolgt, d.h. dass die Teilnehmer des Diskurses die Richtigkeit der Argumente für alle Betroffenen, deren Interessen gleichmäßig berücksichtigt wurden, einsehen (vgl. Habermas 1992a: 127,139). „Die Rechtsgenossen müssen unterstellen dürfen, dass sie in freier politischer Meinungs- und Willensbildung die Regeln, denen sie als Adressaten unterworfen sind, auch selber autorisieren würden“ (ebd.: 57).

Kollektive Ziele, das Ergebnis demokratischer Meinungs- und Willensbildungsprozesse, werden somit in der deliberativen Theorie nicht nur – wie bei der liberalen – normativ ‚unterentwickelt‘ auf einen ‚deal‘ zwischen entgegengesetzten Privatinteressen zurückgeführt (Habermas 1992b: 12, 18). Allerdings schlägt sich Habermas auch nicht vollständig auf die republikanische Seite, nach der sämtliche politischen Handlungskonflikte auf Werteunterschiede zurückzuführen und nur konsensuell durch gemeinschaftliche ethische Selbstverständigungsprozesse zu lösen sind (vgl. ebd.:

---

<sup>18</sup> Das republikanische Festhalten „am radikaldemokratischen Sinn einer Selbstorganisation der Gesellschaft durch die kommunikativ vereinigten Bürger“ (Habermas 1992b: 18) befürwortet Habermas.

20).<sup>19</sup> Denn für Habermas gibt es, will man realistisch<sup>20</sup> sein, neben Wertkonflikten auch Interessenkonflikte zu berücksichtigen, die allein durch Verhandlungen, über einen Kompromiss, über einen fairen Ausgleich von Entschädigungen zwischen jeweils individuell kalkuliertem Nutzen zu lösen seien (vgl. ebd.: 18 f.). Habermas nimmt somit sowohl die von Liberalen als auch die von Republikanern identifizierten ‚dialogischen und instrumentellen Kommunikationsformen auf und integriert sie im Begriff einer idealen Prozedur für Beratung und Beschlussfassung, im Medium von ‚Deliberationen‘ (vgl. ebd.: 19 ff.). Die Diskurstheorie verbindet so stärkere normative Konnotationen mit dem demokratischen Prozess als die liberale, aber schwächere als die republikanische (vgl. Habermas 1992a: 361).

Habermas rückt also, ähnlich wie die republikanischen Theoretiker, den politischen Meinungs- und Willensbildungsprozess in den Mittelpunkt seiner Theorie (vgl. 1992b: 22), denn „[d]ie vernünftige politische Willensbildung stellt sich im Prozessmodell als ein Netz von Diskursen und Verhandlungen dar“ (Habermas 1992a: 267). Der Verfahrens begriff der deliberativen Politik wird somit zum normativ gehaltvollen Kernstück der Demokratietheorie von Habermas (vgl. Habermas 1992b: 19).

Allerdings wird Funktionieren der Verfahren dabei nicht, wie bei den Republikanern, abhängig gemacht von einer aktiven Bürgerschaft, sondern von der Institutionalisierung der Verfahren (vgl. ebd.: 22). Denn wo in der republikanischen Auffassung alle Bürger ihre Macht aktiv und real ausüben müssen und sie in der liberalen Perspektive ihre Macht an Repräsentanten delegieren und über die Prinzipien des Rechtsstaats garantiert wissen (vgl. Habermas 1992a: 364 f.), ist in der deliberativen Konzeptualisierung die reale Partizipation des Einzelnen nicht nötig, denn die Souveränität des Volkes wird durch die intersubjektiven Verfahren der subjektlosen Kommunikationsform des rationalen, vernünftigen, einen Konsens generierenden, Diskurs garantiert:

„Wenn man die subjektphilosophische Begriffsbildung preisgibt, braucht die Souveränität weder konkretistisch im Volk konzentriert, noch in die Anonymität der verfassungsrechtlichen Kompetenzen verbannt zu werden. Das ‚Selbst‘ der sich selbst organisierenden Rechtsgemeinschaft verschwindet in den subjektlosen Kommunikationsformen, die den Fluss der diskursiven Meinungs- und Willensbildung so regulieren, dass ihre falliblen Ergebnisse die Vermutung der Vernünftigkeit für sich haben“ (ebd.: 365).

---

<sup>19</sup> Er argumentiert, die ‚ethische Überfrachtung der republikanischen Theorie‘ sei nicht zu akzeptieren (Habermas 1992b: 12) und deren Fehler bestehe in einer ‚ethischen Engführung politischer Diskurs‘ (ebd.: 18).

<sup>20</sup> Habermas postuliert unter Demonstration seiner Bemühungen um Wirklichkeitsnähe: „[e]inen empirischen Bezug gewinnt der Begriff einer deliberativen Politik erst dann, wenn wir der Vielfalt der Kommunikationsformen Rechnung tragen“ (Habermas 1992b: 19).

Damit wird die Volkssouveränität intersubjektivistisch gedeutet (vgl. ebd.: 365, 1992b: 22 ff.), prozeduralisiert und entsubjektiviert, d.h. vom Subjekt gelöst, und systemtheoretisch konzeptualisiert (vgl. Greven 1991c). „Eine wenn auch anonym gewordene Volkssouveränität zieht sich in die demokratischen Verfahren und in die rechtliche Implementierung ihrer anspruchsvollen Kommunikationsvoraussetzungen nur zurück, um sich als kommunikativ erzeugte Macht zur Geltung zu bringen“ (vgl. Habermas 1992a: 365). Damit dies möglich ist, postuliert Habermas in Anlehnung an die Republikaner (1992b: 13), dass es neben Parteienkonkurrenz und dem parlamentarischen Prinzip eine autonome, politisch fungierende, Öffentlichkeit (unabhängig von Markt und Administration) geben muss (1992a: 211, Bermbach 1995: 27).<sup>21</sup>

Unter politischer Öffentlichkeit versteht Habermas ein „Netzwerk [...] von *Meinungen*“ (1992a: 436, Hervorhebung im Original), in dem „die Kommunikationsflüsse so gefiltert und synthetisiert [werden], dass sie sich zu themenspezifisch gebündelten *öffentlichen Meinungen* verdichten“ (ebd., Hervorhebung im Original). Die öffentliche Meinung wiederum legitimiert (und steuert auf diese Weise normativ) die Entscheidungen des politischen Systems: Es „setzen sich öffentliche Meinungen in eine kommunikative Macht um, die den Gesetzgeber autorisiert und eine steuernde Verwaltung legitimiert“ (ebd.: 533). Die kommunikativ, über informelle anonyme diskursive Meinungsbildung (vgl. ebd.: 211) erzeugte, Macht steuert die administrative, politische, Macht, denn nur so leitet „sich alle politische Macht aus der kommunikativen Macht der Staatsbürger“ (ebd.: 209) her. Damit „fällt ein guter Teil der normativen Erwartungen, die mit deliberativer Politik verknüpft sind, auf die peripheren Strukturen der Meinungsbildung“ (ebd.: 434).

Die Qualität der Demokratie beruht also auf den kommunikativen Verfahren einer liberalen Öffentlichkeit und deren lebensweltlicher Basis, einer vitalen Zivilgesellschaft (vgl. Benhabib 1991: 158, Strecker/Schaal 2001: 100), die die Aufgabe hat, „die diskursiven Kommunikationsstrukturen [...] intakt“ (Habermas 1992a: 447) zu halten. Den Kern der Zivilgesellschaft bildet wiederum ein Assoziationswesen aus freiwilligen, spontanen, nicht-staatlichen und nicht-ökonomischen Vereinigungen, welches problemlösende Diskurse zu Fragen des allgemeinen Interesses im Rahmen veranstalteter Öffentlichkeit institutionalisiert (vgl. ebd.: 443). Dort werden Themen von gesamtgesellschaftlicher Relevanz entdeckt, Beiträge zu möglichen Problemlösungen

---

<sup>21</sup> „Für die Praxis staatsbürgerlicher Selbstbestimmung wird eine autonome, von öffentlicher Administration und wirtschaftsgesellschaftlichem Privatverkehr unabhängige gesellschaftliche Basis angenommen, die die politische Kommunikation davor bewahrt, vom Staatsapparat aufgesogen oder an die Struktur des Marktes assimiliert zu werden.“ (Habermas 1992b: 13).

geliefert, Werte interpretiert und gute Gründe produziert und evaluiert (vgl. Habermas in Bermbach 1995: 30).

Bedingung einer autonomen Öffentlichkeit und Zivilgesellschaft ist einmal „die politische Mobilisierung und Nutzung der Produktivkraft Kommunikation“ (ebd.: 27). Gesellschaftliche Problemlagen müssen von autonomen Assoziationen freier und gleicher Bürger, den Kriterien des rationalen Diskurses entsprechend, kommunikativ behandelt werden (vgl. ebd.). Denn „wie die Lebenswelt insgesamt, so reproduziert sich auch die Öffentlichkeit über kommunikatives Handeln“ (Habermas 1992a: 438). Autonom ist eine „Öffentlichkeit, in der interessenfrei, vernunftgeleitet und fair argumentiert wird, um zu einer gerechten und problemadäquaten Lösung politischer Konflikte zu gelangen“ (Buchstein 2003: 256). Des Weiteren muss eine entgegenkommende liberale politische Kultur den diskursiven Charakter öffentlicher Deliberation garantieren, der allein auf der politischen Strukturebene nicht gewährleistet werden kann (vgl. Fuchs 1998: 174).

Diese kritische, selbstgesteuerte, inklusive, horizontal vernetzte und diskursförmige Öffentlichkeit wird jedoch nach Habermas zunehmend vermachtet, d.h. die systemischen Funktionsimperative nehmen immer mehr Einfluss auf Konsumenten, Wähler und Klienten (vgl. Bermbach 1995: 27). Habermas zeichnet also ein düsteres Bild der Transformation von einer ehemals freien kritischen Öffentlichkeit, die zunehmend vermachtet worden sei im Zuge der Herausbildung eines interventionistischen Sozialstaates und der damit einhergehenden Verflechtung von Staat und Gesellschaft. Das öffentliche Leben sei heute von interessegeleiteten ‚Öffentlichkeitsarbeitern‘ dominiert. (vgl. Buchstein 2003: 255).

Angesichts der soeben dargelegten grundlegenden Bedeutung einer autonomen, von systemischer Macht unabhängigen, Öffentlichkeit, fordert Habermas die Wiederherstellung der reflexiven und kritischen Funktion von Öffentlichkeit (vgl. Benhabib 1991: 157). So soll sich die „sozialintegrative Gewalt der Solidarität [...] über weit ausgefächerte autonome Öffentlichkeiten und rechtstaatlich institutionalisierte Verfahren der demokratischen Meinungs- und Willensbildung entfalten und gegen die beiden anderen Gewalten, Geld und administrative Macht, behaupten können (Habermas 1992b: 23). „Diese horizontale, auf Verständigung oder kommunikativ erzielten Konsens angelegte politische Willensbildung soll [...], genetisch wie normativ betrachtet, Vorrang genießen“ (ebd.: 12). Denn die „Herrschaft‘ der Öffentlichkeit ist ihrer eigenen Idee zufolge eine Ordnung, in der sich Herrschaft überhaupt auflöst“ (Habermas in Reese-



Schäfer 2001: 42). Neben die ‚hierarchische Regelungsinstanz staatlicher Hoheitsgewalt und die dezentralisierte Regelungsinstanz des Marktes, also neben administrative Macht und Eigeninteresse tritt somit Solidarität als dritte Quelle der gesellschaftlichen Integration‘ (vgl. Habermas 1992b: 12). Schließlich muss die faktische Trennung von Staat und Gesellschaft auch normativ aufrechterhalten werden, um zu verhindern, dass „soziale Macht ungefiltert, also ohne durch die Schleusen der kommunikativen Machtbildung hindurchzugehen, in administrative Macht umgesetzt wird“ (Habermas 1992a: 209).

#### **2.4.2 Das ‚integrative‘ Machtkonzept der deliberativen Demokratietheorie**

Wie aus der Skizzierung der grundlegenden Annahmen der deliberativen Demokratietheorie deutlich hervorgeht, trennt Jürgen Habermas klar zwischen dem politisch-administrativen bzw. dem ökonomischen gesellschaftlichen Subsystem und der kulturellen Lebenswelt. Politische Macht verortet er im politisch-administrativen Funktionssystem als staatliche, administrative Macht. „[D]ie hierarchische Regelungsinstanz der staatlichen Hoheitsgewalt [...] also [...] administrative Macht“ (Habermas 1992b: 12) stellt er konzeptuell der kommunikativen Macht gegenüber, die aus der politischen Meinungs- und Willensbildung, aus kommunikativem Handeln in der lebensweltlich verankerten Öffentlichkeit hervorgeht (vgl. ebd.: 13 ff.).

Habermas verwendet somit zwei verschiedene Machtbegriffe, wobei seine ‚administrative‘ Macht deutliche Parallelen zur transitiven Machtkonzeption aufweist und auch die ‚kommunikative‘ Macht der intransitiven sehr nahe zu sein scheint (vgl. Ball 1993: 553).

Administrative Macht ist nach Habermas politische Macht, die im politischen administrativen Subsystem mit dessen Funktionsimperativen gleichzusetzen ist. Der Bezugspunkt für administrative Macht ist das (politische) System (mit seinen Funktionserfordernissen), Akteur ist der „Staatsapparat, der auf die administrative Verwendung politischer Macht [...] spezialisiert ist“ (Habermas 1992b: 12) und über sie „verfügt“ (ebd.: 17). Sie entspringt strategischem Handeln, das interessengeleitet und instrumentell ist und wird zudem über das positive Recht, über sanktionsbewährte Handlungsnormen vermittelt, die durch das staatliche Gewaltmonopol gestützt sind. Administrative Macht ist ‚hierarchische Regelungsinstanz‘ (vgl. ebd.) und hat Zwangscharakter, indem sie funktionale Zwänge des Systems beinhaltet. Sie ist Gegenstand von nullsummenartig stattfindendem, politischem Wettbewerb um Positionen der admini-

strativen Machtausübung (vgl. Habermas 1991: 244). Indem Habermas betont, dass sich das administrative Subsystem mit dem ihm inhärenten administrativen Steuerungsmedium Macht in notwendiger Konsequenz der Rationalisierungsprozesse von der gesellschaftlichen Lebenswelt abgekoppelt hat und diese Trennung deshalb auch analytisch sinnvoll sei (vgl. Habermas 1992b: 20 ff.), beurteilt er die Existenz von administrativer Macht per se nicht negativ. Administrative (und soziale) Macht, so Habermas, dringen allerdings immer stärker in die gesellschaftliche Lebenswelt ein und in die politische Öffentlichkeit mit ihren Arenen, ihrer Zivilgesellschaft und ihrem Assoziationswesen der autonomen Bürger und ‚vermachten‘ diese zunehmend, indem sie diesen ihre (eigenen), der Lebenswelt fremden (vgl. Greven 1991c: 222) und von dieser abgekoppelten, systemischen Funktionsimperative aufzwingen (vgl. Habermas 1992a: 400). Dies geschieht nach Habermas vermittelt des sanktionsbewährten positiven Rechts, das sich von der normativen demokratischen Legitimation der Adressaten, die sich nicht mehr als dessen Autoren betrachten können, abkoppelt, sowie vermittelt über das, in der politischen Öffentlichkeit zunehmende strategische Handeln von, mit sozialer Macht ausgestatteten, Öffentlichkeitsakteuren (vgl. ebd.: 453 ff.). Die Autonomie der Bürger und die symbolische (kulturelle) Reproduktion der Gesellschaft werden somit immer mehr den materiellen Zwängen des administrativen (und des ökonomischen) gesellschaftlichen Subsystems untergeordnet. Lebenswelt (und Öffentlichkeit) haben von systemischen Zwängen jedoch autonom zu sein, denn nur so können die Bedingungen kommunikativen (herrschaftsfreien) Handelns uneingeschränkt gelten (vgl. Reese-Schäfer 2001: 42 ff.) und nur so werden die Interessen der betroffenen Bürger nicht, in aus deren Sicht illegitimer Weise, berührt (vgl. Habermas 1992a: 138). Um dem repressiven Eindringen der administrativen politischen Macht in die Lebenswelt und Öffentlichkeit entgegenzuwirken und politische Macht überhaupt legitim werden zu lassen, muss sie aus kommunikativ gebildeter, deliberativ-demokratisch institutionalisierter, Macht hervorgehen (vgl. Habermas ebd.: 400). Ist dies nicht der Fall, so ist sie in Habermas' Perspektive normativ illegitim (vgl. ebd.: 434). Denn die „Staatsgewalt ist überhaupt keine originäre Gewalt. Diese geht vielmehr aus der in der Selbstbestimmungspraxis der Staatsbürger kommunikativ erzeugten Macht hervor und legitimiert sich daran, dass sie durch die Institutionalisierung der öffentlichen Freiheit diese Praxis schützt“ (Habermas 1992b: 14).

Unter kommunikativer Macht versteht Habermas die „diskursiv gebildeten Mehrheitsmeinungen“ (ebd.: 17), die in deliberativer politischer Meinungs- und Willensbildung entstehen (vgl. ebd.: 13). Sie entspringt also nicht strategischem Handeln, sondern einem, Macht neutralisierenden, rationalen Diskurs, der auf kommunikativem Handeln

basiert (vgl. ebd.: 19). Das wiederum besteht aus miteinander ‚illokutiv, d.h. gewaltlos‘ (vgl. Habermas 1991: 231) und verständigungsorientiert Redenden und Handelnden, die so konsensuell und zwanglos ihre Handlungsintentionen koordinieren (vgl. Honneth 1989: 316). Streng genommen entspricht also nicht kommunikative Macht an sich dem intransitiven Machtbegriff, d.h. sie ist nicht das zwanglose Miteinander-Reden-und-Handeln, sondern sie ist Ergebnis desselben, also von ‚kommunikativem Handeln‘ (vgl. Reese-Schäfer 2001: 51 ff.). Ohne Kommunikation, kann es keine solche Macht geben, denn nur sprachlich vermittelte Interaktion garantiert vernünftiges, verständigungsorientiertes, partikularinteressen- und strategieloses, also nicht-instrumentelles, rationales und solidarisches Handeln (vgl. Habermas 1992b: 20, 23, 1991: 231). Kommunikatives Handeln ist ‚merkwürdig selbstbezüglich‘ (vgl. Habermas 1992a: 447), also intransitives Handeln, das nicht den Strukturen von Marktprozessen, sondern „den eigensinnigen Strukturen einer verständigungsorientierten öffentlichen Kommunikation“ (Habermas 1992b: 16 f.) folgt. Es bezieht sich nur auf die diskursiven Strukturen der Öffentlichkeit, die sich über diese nicht-hierarchische, horizontale Verständigung (vgl. ebd.: 12) selbst reproduzieren. Die diskursiven Kommunikationsstrukturen sind dabei kollektiv auf alle betroffenen Bürger bezogen und berücksichtigen sie (über das Diskursprinzip), allerdings – und hier zeigt sich ein weiterer Unterschied zur intransitiven Machtauffassung – sind sie subjektlos, also von der konkreten Handlung der Bürger gelöst, und strukturell, d.h. in der diskursiven Verfahrensstruktur verortet (vgl. ebd.: 23). Kommunikatives Handeln hat eindeutig ermöglichenden produktiven Charakter, da es neben der kulturellen Reproduktion der Lebenswelt und damit den kulturellen Voraussetzungen diskursiver Kommunikation auch die Ausbildung individueller Persönlichkeit, die Voraussetzung für sprach- und handlungsfähige Diskursteilnehmer, zur Folge hat (vgl. Habermas 1981b: 208 f.). So ermöglicht kommunikatives Handeln, drittens, die Erzeugung kommunikativer Macht, die wiederum politische Macht legitimiert, Demokratie institutionalisiert und soziale Integration zum Ergebnis hat (vgl. ebd.: 209). Sie erhöht die Macht des politischen Systems im Sinne eines Positivsummenspiels (vgl. Habermas 1991: 244). Nur vor dem Horizont einer autonomen soziokulturellen Lebenswelt und in einer unvermachten Öffentlichkeit ist kommunikatives Handeln wirklich möglich (vgl. Habermas 1992a: 374), da dem politisch-administrativen wie auch dem ökonomischen Subsystem normatives Potential fehlt (vgl. Greven 1991c: 224). Legitime Geltung kann also nur über kommunikatives Handeln erzeugt werden. Kommunikativ erzeugte Macht steht deshalb normativ über administrativer, die nur dann legitime Geltung erlangt, wenn sie von kommunikativer Macht gesteuert wird (vgl. Habermas 1992b: 13, 17). Politisch legitime Macht muss sich also aus der kommunikativen Macht der

Staatsbürger ableiten und kann nur dort entstehen (vgl. Habermas 1992a: 209f., 1991: 241).

Die Parallelen, die die Habermasschen Begriffe der ‚administrativen‘ und der ‚kommunikativen‘ Macht mit der transitiven und der intransitiven Machtkonzeption haben, sind in Tabelle 5 noch einmal synoptisch zusammengefasst.

**Tab. 5: Transitive und intransitive Macht in der deliberativen Demokratietheorie**

Machttypen	Deliberative Grundannahmen
TRANSITIVE MACHT	
<ul style="list-style-type: none"> <li>● Machtbegriff: Willensaufzwingung</li>   <li>Vermittlung: <ul style="list-style-type: none"> <li>● materiell (physisch, gewaltsame) und</li> <li>● immateriell (Einfluss, Manipulation)</li> </ul> </li>   <li>● Fremdbezug: instrumentell</li>   <li>● subjektiv (akteursbezogen)</li> <li>● vertikal (Herrschaftsunterworfenen)</li>   <li>● Zwangscharakter</li>   <li>● repressiv (Handlungsoptionen einschränkend)</li> <li>● Nullsummenspiel</li>   <li>● normativ negativ</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>● <i>administrative Macht</i>, Macht im politischen System (politische Macht): <i>systemische Funktionsimperative</i></li> <li>● Aufzwingung systemischer Funktionsimperative auf autonome Bürger in der Lebenswelt (Kolonialisierung der Lebenswelt)</li>   <li>Vermittlung: <ul style="list-style-type: none"> <li>● innerhalb und außerhalb des Systems: über verbindliche sanktionsbewährte (faktischer Zwang durch Staatsgewalt) Handlungsnormen (positives Recht)</li> <li>● über strategisches Handeln (in Lebenswelt z.B. von ‚Öffentlichkeitsakteuren‘)</li> </ul> </li>   <li>● ‚Wille‘, d.h. Funktionszwänge der außerlebensweltlichen gesellschaftlichen Subsysteme (Markt und öffentliche Verwaltung); strategisches, instrumentelles Interesse</li> <li>● administrative Macht des Staates</li> <li>● in sich hierarchisch ; in Lebenswelt: materielle Funktionsimperative der Subsysteme dominieren symbolisch – kulturelle gesellschaftliche Reproduktion</li>   <li>● funktionale Zwänge innerhalb des Systems; außerhalb: die Lebenswelt hat davon frei zu sein</li> <li>● systemische Zwänge schränken ein, und: durch die zunehmende Vermachtung der Öffentlichkeit wird kommunikatives Handeln erschwert/ unmöglich gemacht</li> <li>● innerhalb des politischen Systems wird um Machtpositionen gerungen</li>   <li>● administrative Macht existiert zwar (muss notwendiger Weise im politischen Systems so sein), muss aber durch kommunikative Macht legitimiert werden</li> </ul>
INTRANSITIVE MACHT	
<ul style="list-style-type: none"> <li>● Machtbegriff: zwangloses Miteinander- Reden- und-Handeln</li>   <li>● kommunikativ-symbolische Vermittlung (Sprache);</li> <li>● emotional</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>● <i>kommunikative Macht</i>: Macht, die durch kommunikatives Handeln erzeugt wird</li> <li>● dem intransitiven Machtbegriff entspricht <i>kommunikatives Handeln</i> genauer</li>   <li>● Kommunikation und Sprache sind intrinsisch verständigungsorientiert</li>   <li>● solidarisch</li> </ul>

<ul style="list-style-type: none"> <li>• Selbstbezug (Gemeinschaft);</li> <li>• kollektiv (akteursbezogen)</li> <li>• horizontal</li> <li>• ermöglichender Charakter;</li> <li>• produktiv;</li> <li>• Positivsummenspiel</li> <li>• normativ positiv</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• merkwürdige Selbstbezüglichkeit des kommunikativen, verständigungsorientierten, nicht instrumentell-strategischen Handelns</li> <li>• kommunikatives Handeln ist prinzipiell kollektiv (Volkssouveränität), aber v.a. strukturell (subjektlos)</li> <li>• horizontale Kommunikationsstrukturen</li> <li>• ermöglicht Erzeugung von kommunikativer, d.h. legitimer Macht, legitim geltendem Recht, funktionierender Demokratie und integrierter Gesellschaft</li> <li>• Reproduktion der Öffentlichkeit durch kommunikatives Handeln</li> <li>• kommunikatives Handeln steigert/legitimiert administrativ-systemische Macht</li> <li>• kommunikative Macht steht normativ über administrativer, da sich alle politische Macht aus kommunikativ erzeugter Macht (aus kommunikativem Handeln) ableiten und legitimieren soll</li> </ul>
--	---

Quelle: eigene Darstellung

Habermas ‚differenziert den Machtbegriff‘ (vgl. 1992a: 208) und bedient sich also zweier Machtbegriffe, die er klar dem politischen System (administrative Macht) bzw. der Lebenswelt (kommunikative Macht) zuordnet (vgl. 1991: 233 f, 243) und die eindeutige Ähnlichkeiten mit transitiver und intransitiver Macht aufweisen. Ganz explizit bezieht er sie zudem auf die jeweilige Machtkonzeption der Liberalen und der Republikaner (1992b) sowie auf die von Max Weber und Hannah Arendt (1991). Dies geschieht mit dem Ziel, sie zu einem komplexen und umfassenden Machtkonzept zu integrieren (vgl. Greven 1991c: 233).

Allerdings erscheint ihm ein, aus diesen beiden Begriffen zusammengesetztes Konzept noch nicht ausreichend. Er argumentiert, dass sich die kommunikative *Erzeugung* von Macht sowie der politische *Wettbewerb* um (administrative) Macht handlungstheoretisch, also akteurszentriert, erfassen ließen, wie dies die genannten Autoren täten, jedoch die *Ausübung* von Macht allein unter systemtheoretischen Gesichtspunkten interessiere (vgl. 1991: 243, 1992b: 22 f.). Hier lehnt er sich an Parsons' funktionalistische und schließlich an Luhmanns systemtheoretische Überlegungen an, die ‚Macht‘ als Medium, als Eigenschaft eines Systems interpretieren, das sich gegenüber seinen eigenen Bestandteilen so verhält wie ein zweckrational handelndes Subjekt gegenüber der Außenwelt‘ (vgl. 1991: 230, Greven 1991c: 233 f.). Diese Perspektive allein ermögliche es, die beiden Aspekte von Macht in einem vereinheitlichten Machtkonzept zusammenzufassen (vgl. 1991: 230), welches sowohl die kommunikative Erzeugung von legitimer Macht als auch den strategischen politischen Wettbewerb um Positionen der administrativen Machtausübung und die systemische Aus-

übung ebendieser angemessen umfassend und wirklichkeitsnah berücksichtige (vgl. ebd.: 232, 243 ff.).

Unter politischer Macht versteht Habermas also letztlich die administrative Macht des staatlichen Verwaltungsapparates, das Medium des politischen Systems (vgl. Greven 1991c: 232, Honneth 1989: 317). Habermas orientiert sich eindeutig an den Weberianischen Begriffen von Macht und Herrschaft, indem er davon ausgeht, dass kommunikative Macht ohne die systemische Umsetzung in Herrschaft keine rechtsstaatlich-demokratische Handlungseffizienz entfalten könne (vgl. Reese-Schäfer 2001: 106). Auch zeigt sich dies in seiner Verwendung des Machtbegriffs. So spricht er davon, dass kommunikative Macht erzeugende Diskurse machtfrei bzw. „Macht neutralisierend“ (Habermas 1992b: 19) seien. Zudem betont er mit kritischem Impetus, dass die über die Zivilgesellschaft in der Lebenswelt verankerte Öffentlichkeit zunehmend ‚vermachtet‘ (vgl. Habermas 1992a: 451) werde, ohne damit kommunikative Macht meinen zu können, die ja seiner Ansicht nach dort erzeugt wird. Wenn Habermas von politischer Macht spricht, dann also v. a. im Sinne von administrativ und strategisch-transitiv ausgeübter, systemischer Macht, mit deren Hilfe die politischen Handlungen systemisch – also normfrei, weil entsprachlicht – integriert würden (vgl. Honneth 1989: 326).

Angesichts der modernen Bedingungen (materieller) gesellschaftlicher Reproduktion hält Habermas die Ausdifferenzierung des politischen Subsystems zum, von der Lebenswelt getrennten und mit einem kapitalistischen Wirtschaftssystem funktional verschränkten, Subsystem für notwendig (vgl. Habermas 1992b: 23, 20). Deshalb hält er auch die Existenz der systemischen, politisch-administrativen Macht für berechtigt und (v. a. system-) theoretisch berücksichtigungswürdig, wenngleich so noch nicht legitim (vgl. 1991: 242 ff.).

Habermas postuliert deshalb zusätzlich – unter Rückgriff auf das republikanische Machtverständnis (vgl. ebd.: 245 f.) –, dass diese politische Macht über kommunikativ in der soziokulturellen Lebenswelt erzeugte Legitimation diskursiv demokratisiert werden müsse und er konzipiert ‚Demokratie‘ praktisch als Sicherheitszaun zwischen System und Lebenswelt (vgl. Greven 1991c: 230, 234). Denn er integriert die beiden Machtbegriffe in das oben beschriebene normative Verhältnis, bei dem „kommunikativ erzeugte Macht in administrativ verwendbare Macht transformiert wird“ (Habermas 1992b: 23). Dies geschieht vermittelt über das gesatzte Recht, genauer über die demokratisch institutionalisierten Verfahren der Rechtssetzung, die „das Medium für die

Umwandlung von kommunikativer Macht in administrative“ (Habermas 1992a: 209) bilden. Zusätzlich und in Erweiterung des Arendtschen Begriffs führt er das Kriterium des rationalen Diskurses ein, das als Maßstab der Kritik, d.h. zur Beurteilung von Macht als legitim (kommunikativ und diskursiv gebildet) bzw. illegitim (nicht diskursiv gebildet) dienen soll, um so „der kommunikativen Erzeugung von Macht eine realistische Version zu geben“ (Habermas 1991: 246 ff.) und damit der Gefahr einer „Instrumentalisierung des Rechts für den strategischen Einsatz von Macht“ (Habermas 1992a: 208) vorzubeugen.

Habermas konzeptualisiert somit schließlich einen transitiven Begriff der politischen Macht, nimmt aber intransitive Macht – in Anlehnung an den republikanischen kommunikativen Machtbegriff (vgl. 1991: 240 ff.) – unter dem Begriff ‚kommunikatives Handeln‘ zusätzlich in sein Theoriegebilde auf, wobei ‚kommunikatives Handeln‘ als normative Legitimationsquelle und als demokratische Bedingung von funktional notwendiger, prinzipiell undemokratischer, politisch-administrativer Macht dient. Habermas berücksichtigt also sowohl den idealen „rechtstaatlich regulierten Machtkreislauf des politischen Systems“ (1992a: 462), in dem die Macht kommunikativ legitimiert wird und so, zusätzlich zum faktischen Zwang, auch legitime Geltung erlangt. Und er berücksichtigt ebenfalls den, faktisch beobachtbaren, „inoffiziellen Gegenkreislauf der Macht“ (ebd.: 464), in dem soziale und politische Macht von der lebensweltlichen Legitimation abgekoppelt und somit illegitim ist.

Resümierend lässt sich festhalten, dass die Habermassche Konzeptualisierung von Macht zwei Machtbegriffe beinhaltet, die – als ‚administrative‘ und als ‚kommunikative‘ Macht benannt – dem System bzw. der Lebenswelt zugeordnet werden und große Parallelen zu den transitiven und intransitiven Machtkonzepten aufweisen. Mit dem Ziel, ein umfassendes Machtkonzept zu entwickeln, stellt Habermas dabei seine beiden Begriffe von Macht in ein zirkuläres Verhältnis, wobei die administrative, systemische Macht der kommunikativ erzeugten Macht konzeptuell normativ nachfolgt, von dieser jedoch faktisch abgekoppelt ist. Folglich beinhaltet die deliberative Demokratietheorie ein transitives Verständnis von politischer Macht, das jedoch mit einer intransitiven Machterzeugungsperspektive verschränkt ist. Zudem ist Macht für Habermas letztlich, im Gegensatz zu Vertretern der transitiven bzw. intransitiven Machtkonzeption, hauptsächlich ein systemtheoretisches Phänomen, auch wenn Habermas nicht völlig mit der Luhmannschen Annahme der systemischen Geschlossenheit übereinstimmt und die Legitimation der Macht außerhalb des Systems verortet. Damit setzt er sich aber bewusst von den Machtkonzeptionen der Weberianischen und der Arendtschen Tradition ab, deren Einordnung in die Göhlersche Machttypologie ohne

weiteres möglich ist. Dadurch veranschaulicht Habermas – dies sei am Rande und mit kritischem Blick auf Göhlers Typologie erwähnt – einen Unterschied zwischen handlungstheoretischen Machtkonzeptionen à la Arendt und systemtheoretischen à la Luhmann, den Göhler nicht weiter beachtet, indem er beide – gemäß dem für ihn ausschlaggebenden Kriterium der ‚Selbstreferenz‘ – dem Typus der intransitiven Macht zuordnet (s. den entsprechenden Abschnitt 2.1.1). Hier zeigt sich eine kleine Schwäche der Göhlerschen Typologie, die in diesem Fall die Identifikation der feinen machttheoretischen Unterschiede, die für Habermas bedeutend sind, nicht positiv, sondern höchstens in Verwendung als Kontrastschablone, zu ermöglichen vermag.

Nach dieser Darstellung auch der deliberativen demokratie- und machttheoretischen Grundannahmen, werden die Ergebnisse dieses ersten Abschnitts in einem letzten Kapitel nochmals unter Bezug auf die Fragestellung zusammengefasst.

## **2.5 Zwischen-Fazit: Die Konzeptualisierung der Wechselbeziehung von ‚Macht‘ und ‚Demokratie‘ in den vorgestellten Demokratietheorien**

Diese Arbeit geht der Frage nach, inwiefern die vorgestellten demokratietheoretischen Ansätze die Wechselbeziehung von Macht und Demokratie konzeptuell breit, kritisch-reflexiv, auf einer umfassenden Machtkonzeption basierend, und wirklichkeitsnah thematisieren. Dazu wurden in diesem ersten Abschnitt die grundlegenden demokratietheoretischen Annahmen der liberalen, republikanischen und deliberativen Theorie dargestellt und, auf die Göhlersche Machttypologie gestützt, deren jeweilige Machtkonzeption herausgearbeitet.

Bezüglich der *liberalen Demokratietheorie* und deren Konzeptualisierung der Wechselbeziehung von Demokratie und Macht lässt sich Folgendes festhalten: In dieser Perspektive wird politische Macht ausschließlich als transitive Macht aufgefasst. Das notfalls gewaltsame Aufzwingen eines Willens (einer Weltsicht, eines individuellen Interesses), sei es eines Einzelnen oder des gesellschaftlichen Kollektivs, auf den freien Willen eines Individuums ist aufs Engste mit der (negativen) Auffassung der Liberalen von Freiheit verbunden und deshalb bedeutendes Thema. Denn Freiheit, also in diesem Fall die möglichst ungehinderte Realisierung individueller Präferenzen, d.h. auch die größtmögliche Verfügungsgewalt über den eigenen Willen (und den dem entgegenstehenden von anderen), ist für die Theoretiker der liberalen Demokratie das wichtigste Gut, das es in Form von Menschenrechten universell zu garantieren gilt. Dies soll dem individuellen Freiheits- d.h. Machtstreben Grenzen setzen, so dass je-



der gleich viel Macht und damit gleich viel individuelle Autonomie zur Verfügung hat. Aus diesem Grund stehen sie der politischen Tatsache (transitive) Macht skeptisch gegenüber und postulieren und konzeptualisieren eine Trennung von Gesellschaft und Staat, wobei letzterem das alleinige Gewaltmonopol zugeschrieben und Macht also quasi im Staat konzentriert wird. Dieses allerdings wird, in andauerndem Misstrauen auch gegenüber Möglichkeiten des staatlichen Machtmissbrauchs, je nach Theoretiker unterschiedlich stark zu kontrollieren und zu beschränken gesucht – und zwar durch politische Gewaltenteilung, durch Institutionen der inklusiven, freien und periodischen Wahlen und durch den offenen politischen Wettkampf um Macht. Das Ziel ist es dabei stets, eine Machtbalance, ein Mächtegleichgewicht zu garantieren. Die dafür ausschlaggebende Garantie der individuellen Freiheitsrechte sehen alle zeitgenössischen Liberalen in der rechtsstaatlichen Verankerung dieser Maßnahmen in der freiheitlichen demokratischen Verfassung. Nur solche – allerdings auch alle solchen – politischen (staatlichen) Entscheidungen, die den Menschenrechten nicht widersprechen, gelten als demokratisch, also die individuelle Autonomie aller gleichermaßen während. Die Relevanz der Generierung politischer Entscheidungen steht hier folglich im Schatten der Bedeutung der verfassungsrechtlichen Qualität politischen Outputs, die intransitive Dimension von Macht wird in der liberalen Demokratietheorie nicht thematisiert.

Im Gegensatz zu dieser Auffassung vertreten *republikanische* Theoretiker die Ansicht, dass Menschen nur in Gemeinschaft, politisch miteinander einträchtig und solidarisch redend und handelnd, freie Personen sein können. Nur in aktiver Mitwirkung an der Regelung gemeinsamer und damit inhärent auch individueller Angelegenheiten, nur als partizipierende, öffentlich autonome, Bürger könnten Menschen auch privat autonom sein. Aus diesem (positiven) Verständnis von Freiheit leiten die Republikaner als höchstes Prinzip das der Volkssouveränität ab, der Selbstregierung des autonomen Demos. Hier liegt der demokratietheoretische Fokus deshalb auf der Inputseite des politischen Systems: Nur wenn alle Mitglieder der Gemeinschaft gleichermaßen und aktiv am gesamten Prozess der politischen Meinung- und Willensbildung und der Entscheidungsfindung beteiligt sind, nur dann gilt das Ergebnis – gleich welcher Art, denn das Volk ist sich selbst souverän – als demokratisch und damit legitim. Politische Macht wird hier ausschließlich und bewusst intransitiv aufgefasst. Die ethische Gemeinschaft ist gleichzeitig politischer Souverän und generiert ihre eigene selbstbezügliche Freiheit, also autonome Selbstbestimmung des Kollektivs, und dadurch auch individuelle (tugendhafte) Entfaltung, welche wiederum im gesellschaftlichen Handlungsraum sprachlich vermittelter Interaktion auch eine positiv zu bewertende Form

von Macht ermöglicht. Der Wille des Volkes ist zwanglos von allen gebildet und zwingt sich deshalb niemandem auf. Transitive Macht kann in der republikanischen Demokratie gar nicht erst erscheinen und intransitive Macht ist der normativ gewünschte Ursprung dieser politischen Ordnung.

Die *deliberative Demokratietheorie* erscheint als eine erweiterte Synthese sowohl des Demokratieverständnisses als auch der Machtkonzeptualisierung beider Strömungen. Private und öffentliche Autonomie, also Rechtsstaats- und Demokratieprinzip, sind dieser Auffassung nach gleichursprünglich. Beide bedingen sich wechselseitig und müssen deshalb auch konzeptuell gleichermaßen berücksichtigt werden. Dies bedeutet, dass politische Entscheidungen statt durch einen, wie bei den genannten Theorien, hier konzeptuell durch zwei demokratische ‚Filter‘ geschickt werden: Nur solche politischen Entscheidungen sind demokratisch legitimiert, die in ihren Konsequenzen die Menschenrechte respektieren und die zudem in diskursiven Verfahren entstanden sind und so vom, wenn auch ‚kommunikativ verflüssigten‘ (vgl. Habermas 1992a: 449) Souverän ‚Volk‘ legitimiert wurden. Habermas bedient sich hier einer intersubjektiven Perspektive, die weder rein subjektzentriert-handlungstheoretisch, noch rein systemtheoretisch ist (vgl. Kiss 1987). Politische Macht wird hier hauptsächlich als transitive (administrative) Macht des politischen Systems konzeptualisiert, insbesondere zur Analyse der systemischen Ausübung dieser Macht und deren Konsequenzen für die gesellschaftliche Lebenswelt. Allerdings wird auch die intransitive Dimension von Macht berücksichtigt und in der Sphäre der Lebenswelt bzw. in der (transitiv) eigentlich unvermachteten Öffentlichkeit mit der Funktion verortet, kommunikative Macht zu generieren und so administrative Macht zu legitimieren. Die Analyse von Macht wird hier also um die Berücksichtigung zweier Machtbegriffe erweitert, die in einem Machtkreislauf bzw. Gegenkreislauf konzeptuell miteinander verbunden werden und zusätzlich eine systemtheoretische Perspektive aufweisen. In der deliberativen Demokratie wird soziale Macht also durch sprachlich vermittelte Interaktion, durch intersubjektives kommunikatives Handeln, ‚gefiltert‘ und nur so in legitime politische Macht umgesetzt, die legitim geltende und faktisch-systemisch durchgesetzte sozial-integrative Handlungsnormen generiert, die die private und öffentliche Autonomie der Bürger wahren.

Im zweiten Abschnitt dieser Arbeit werden nun diese demokratie- und machttheoretischen Annahmen in Bezug auf die Fragestellung kritisch und unter Verwendung der diesbezüglichen Literatur unter die Lupe genommen.

### 3 ZUR KRITIK AN DEN KONZEPTUALISIERUNGEN VON ‚MACHT‘ UND ‚DEMOKRATIE‘ IN DEN AUSGEWÄHLTEN DEMOKRATIETHEORETISCHEN ANSÄTZEN

Im Folgenden soll kritisch eingeschätzt werden, inwieweit die vorgestellten Demokratietheorien den Zusammenhang zwischen Demokratie und Macht breit, basierend auf einem umfassenden Machtkonzept, kritisch-reflexiv und wirklichkeitsnah konzeptualisieren. Der dazu verwandte Maßstab der Kritik, der bereits in der Einleitung angedeutet wurde, wird dazu zunächst noch einmal kurz expliziert.

#### 3.1 Der Maßstab der Kritik

Unter einer ‚breiten‘ *demokratiethoretischen* Auffassung der Beziehung von Macht und Demokratie wird eine Sichtweise verstanden, die sowohl Macht innerhalb der Demokratie, als auch Demokratie innerhalb von Macht- bzw. Herrschaftsverhältnissen berücksichtigt. Eine Auffassung also, die sich dem Verhältnis von Macht und Demokratie nicht allein mit der engen, rein politisch-staatszentrierten Perspektive nähert, sondern mit einem breiteren Blickwinkel, der auch die gesellschaftliche Einbettung der politischen Sphäre gebührend berücksichtigt und der zudem sowohl die ‚Macht-Input-Seite‘ als auch die ‚Macht-Output-Seite‘ der Demokratie thematisiert.

Dazu erscheint es weder als sinnvoll, Macht einseitig im Staat zu zentrieren und diese rein transitiv, also als gewaltsame repressive Willensaufzwingung, normativ nur negativ, als individuellen Besitz, akteursgebunden und hierarchisch aufzufassen, noch Macht als einseitig intransitiv, produktiv, gewaltlos, kommunikativ, normativ positiv, als kollektives, horizontales, rein gesellschaftliches Phänomen zu begreifen. Ohne ein *Machtkonzept*, das so ‚umfassend‘ wie möglich konzipiert ist, das also sowohl transitive als auch intransitive (insbesondere auch deren normative) Elemente mit aufnimmt und sowohl eine akteurs- und handlungstheoretische als auch strukturell-systemtheoretische Perspektive auf dieses Phänomen wagt, wird auch eine breite Analyse der vielfachen Wechselbeziehungen zwischen Macht und Demokratie nicht möglich sein (vgl. Greven 1991b: 130).

Nur so kann eine solche Analyse auch hinreichend ‚kritisch-reflexiv‘ sein. Denn um wenigstens annähernd kritisch und reflexiv auf ein politisches Phänomen und hinter die möglichen blinden Flecken (s)einer Konzeptualisierung blicken zu können benötigt man Konzepte, die zumindest alle logischen Möglichkeiten der theoretisch und nor-

mativ zu erfassenden Objekte berücksichtigen. Will man also die Wechselbeziehungen zwischen Macht und Demokratie demokratietheoretisch erschöpfend ‚breit‘ analysieren, muss dies auch konzeptuell selbstreflexiv und prinzipiell kritisch-skeptisch gegenüber der Thematik geschehen. Nur so sind mögliche blinde Flecken der Theorie und mögliche Alternativen erkenn- und denkbar.

Dass diese normative Theoretisierung nicht völlig losgelöst von der Wirklichkeit geschehen kann, dürfte ebenso wenig überraschen. Dies gilt in zweierlei Hinsicht: Erstens, und dies soll auch in Anlehnung an Habermas postuliert werden (vgl. Honneth 1989: 233 f.), orientiert sich jede normative Aussage zumindest indirekt an der lebensweltlichen Wirklichkeit des Theoretikers. Wenn also bereits die, der normativen Präskription vorhergehende, Deskription der Wirklichkeit dieser nicht gerecht zu werden vermag, dann gibt es gute Gründe auch an der normativen Aussagen zu zweifeln und blinde Flecken der Theorie anzumahnen, wie dies aktuell zivilgesellschaftliche Akteure in den modernen demokratischen Gesellschaften tun. Zweitens kann eine normative Aussage, von der anzunehmen ist, dass sie mit der intersubjektiv geteilten Wirklichkeit auch zukünftig nichts zu tun haben wird - selbst dann, wenn mögliche Hindernisse der Realisierung überwindbar scheinen - die also in keiner Weise ‚operationalisierbar‘ (vgl. Greven 1991c: 223) wirkt, nicht für plausibel und intuitiv einleuchtend gehalten werden. ‚*Wirklichkeitsnähe*‘ ist deshalb auch für normative Demokratietheorien und Machtkonzepte ein bedeutendes und grundlegendes Kriterium, das es auch bei der Konzeptualisierung des Verhältnisses Macht und Demokratie zu berücksichtigen gilt.

Selbstverständlich soll mit diesem ‚Kriterienkatalog‘ nicht die traditionell geltende ‚Trias‘, nach der politische Theorien je nach ihrem Schwerpunkt als ‚normativ-ontologisch‘, ‚empirisch-analytisch‘ und ‚kritisch-dialektisch‘ eingeteilt werden (vgl. Alemann/Forn dran 2005: 5), missachtet werden. Nicht zuletzt die Tatsache, dass Demokratietheorien als Objekttheorien sowieso ‚quer‘ zu dieser Trias liegen (vgl. Schaal 2002: 528) bestärkt jedoch den Anspruch, dass die genannten Kriterien für eine profunde Konzeptualisierung der genannten Wechselbeziehung erfüllt sein müssen, auch wenn dies schwer erfüllbar und dafür umso herausfordernder ist. Unter Verwendung dieses ‚Maßstabs der Kritik‘ und in Berücksichtigung bereits existierender ähnlicher Analysen sollen nun zunächst die liberale, dann die republikanische und schließlich die deliberative Demokratietheorie und deren Machtkonzept eingeschätzt werden, bevor ein kurzes Zwischenfazit diesen zweiten Abschnitt mit dem dritten verbindet.

### 3.2 Die vermeintliche Lösung des ‚Machtproblems‘ durch die liberale Demokratietheorie

Stellt man die Frage, inwieweit die einzelnen Punkte des vorgestellten Maßstabs bei der demokratietheoretischen Erfassung der Wechselbeziehung von Macht und Demokratie der Liberalen erfüllt sind, so kommt man zu einem relativ ernüchternden Ergebnis: Zwar wird das Phänomen Macht hier deutlich thematisiert und stellt eine zentrale Kategorie der liberalen repräsentativen Demokratietheorie dar (vgl. Schiller 1991: 151). So wird Macht hier in seiner transitiven Dimension erfasst, wie die Darstellung der Machtkonzeption der Liberalen gezeigt hat. Auf diese Weise kann Macht prinzipiell als ein problematisches – normativ unerwünschtes – politisches Phänomen, das als politische Tatsache alltäglich spürbar (vgl. Greven 1991a: 5) wenn auch schwer messbar ist<sup>22</sup>, wirklichkeitsnah und auch kritisch konzeptuell erfasst werden, so wie das in dem dieser Theorie inhärenten Machtkonzept geschieht.

Diese machtkonzeptuelle Grundlage gibt den Liberalen somit Anlass zur demokratietheoretischen Befassung mit Lösungen dieses realen ‚Machtproblems‘ (vgl. ebd.). Die liberale transitive Auffassung von Macht verweist also direkt auf die liberale Demokratietheorie, die transitive Macht innerhalb der Demokratie und genauer im Staat verortet, sie zu begrenzen und zu verteilen versucht und auf die Gefahren der Wirkung von politischer, transitiver, staatlicher Macht auf die einzelnen Bürger hinweist (vgl. Schiller 1991: 160). Die Beziehung zwischen Macht und Demokratie wird also demokratietheoretisch erfasst. Das äußert sich speziell in den liberalen Bemühungen, die Macht des Staates innerhalb der politischen Sphäre durch ein rechtstaatlich-demokratisches Institutionengefüge zu begrenzen, das Gewaltenteilung, politisch freien Wettkampf um Machtpositionen und periodische Wahlen beinhaltet. Die verfassungsmäßige Garantie der Menschenrechte sollen die freien Menschen zudem vor einem Machtmissbrauch des Staates oder anderer Akteure außerhalb der politischen Sphäre, also vor einem (Macht-) Output des politischen Systems Demokratie schützen, der ihre grundlegenden subjektiven Freiheits- und politischen Beteiligungsrechte einschränken würde. Dass diese ‚Gefahren‘ in der Beziehung zwischen transitiver Macht und der politischen Herrschaftsordnung liegen, scheint heute unbestritten zu sein, was nicht zuletzt die jahrtausende alte politiktheoretische Beschäftigung mit der Beziehung von klassisch transitiv verstandener Macht und der politischen (demokratischen) Ordnung eindrucksvoll beweist (vgl. Greven 1991a: 5).

---

<sup>22</sup> Vgl. zu der sozialwissenschaftlichen Debatte über die Möglichkeiten der Messung von Macht u.a. die Autoren der Community – Power – Debatte Dahl (1961), Bachrach/Baratz (1977) und Lukes (1974).

Die liberale Demokratietheorie erscheint also auf den ersten Blick sowohl bei ihrer Konzeptualisierung von Macht als auch bei der Erfassung der Beziehung von Macht und Demokratie relativ wirklichkeitsnah und kritisch zu sein und darüber hinaus einen sinnvollen (demokratischen) Lösungsvorschlag für das Problem transitiver Macht anzubieten. Gerade auch weil davon ausgegangen wird, dass die liberale Demokratie die transitive Macht zufriedenstellend in Grenzen hält, gilt sie als die beste aller bisherigen Staatsformen (vgl. Bergsträsser in Greven 1991b: 117).

Allerdings verdeutlicht ein kleiner gedanklicher Blick auf die genannten Kriterien der Kritik, dass die liberale Demokratietheorie und ihr implizites Machtkonzept doch weit davon entfernt sind, den genannten Ansprüchen zu genügen und die komplexe Wechselbeziehung von Macht und Demokratie tatsächlich hinreichend zu erfassen: So handelt es sich, was das liberale Machtkonzept betrifft, um eine einseitige Konzeptualisierung eines viel umfassender zu begreifenden Phänomens. Durch die liberale Fixierung allein auf die transitive Dimension von Macht geht diesen Autoren die weitere Dimension der *Intransitivität* verloren, auf die neben Hannah Arendt auch Niklas Luhmann zu Recht aufmerksam macht. So wird durch die Transitivitätsannahme dieses Machtkonzepts, nach der Macht bedeutet, dass ein Wille gegen Widerstreben durchgesetzt wird, die Bedeutung des ‚zwanglos hergestellten Konsens‘, des ‚zweiten Beins‘ (vgl. Luhmann 1969: 155) der Macht übersehen (vgl. Habermas 1992a: 407 ff.).<sup>23</sup> Auch folgt aus dieser Annahme, dass Macht nur vertikal-hierarchisch begriffen werden kann und real existierende Machtzirkel, die intransitiv also selbstbezüglich sind, und bei denen Akteur A mehr Macht als Akteur B hat, dieser allerdings über mehr Macht als Akteur C verfügt, dessen Macht – unter bestimmten Voraussetzungen – wiederum größer als die von A sein kann, konzeptuell nicht beachtet (vgl. Luhmann 1969: 161). Das liegt daran, dass in der transitiven Perspektive Macht nur eine materielle Quelle, nämlich physische Gewalt, hat, die wiederum individuell zuschreibbarer Besitz ist und die in einer bestimmten Menge vorhanden ist, die nicht wachsen kann und somit in einem Mächtegleichgewicht ausbalancierbar ist. Diese Einseitigkeit der transitiven Machtkonzeption verstellt den liberalen Vertretern dieser Auffassung also den Blick auf alternative, auch

---

<sup>23</sup> So argumentiert Habermas mit Nachdruck: „Diese Phänomene des Erwerbs und der Behauptung von Macht haben politische Theoretiker von Hobbes bis Schumpeter dazu verleitet, Macht mit einem Potential für erfolgreiches strategisches Handeln zu verwechseln. Gegen diese Tradition, in der auch Max Weber steht, kann Hannah Arendt mit Recht geltend machen, dass die strategischen Auseinandersetzungen um politische Macht doch die Institutionen, in denen sie verankert ist, weder hervorgerufen haben noch aufrechterhalten. Nicht von Gewalt leben politische Institutionen, sondern von Anerkennung“ (vgl. 1991: 242f.).

immaterielle und gesellschaftliche Machtquellen, die die politische Machtverteilung deutlich beeinflussen und differenzieren und das (materielle) Mächtigkeitsgleichgewicht verschieben können (vgl. ebd.: 156 ff.). Der Vorgang der Machterzeugung ist nämlich dank der Nullsummen-Prämisse in diesem Machtkonzept nicht relevant (vgl. ebd.: 162). Sie engt das Machtkonzept „auf Phänomene der Machtkonkurrenz und der Machtallokation ein und wird dem eigentümlichen Phänomen der Machterzeugung nicht gerecht“ (Habermas 1991: 146). Schließlich entgeht den Liberalen durch die Konzentration auf die *akteursgebundene* transitive Macht die Möglichkeit der systemtheoretischen Erfassung von Macht (vgl. Offe 1977: 12). So verwundert es nicht, dass, wie gleich ersichtlich wird, die liberalen Demokratietheoretiker Macht schließlich im Zusammenhang mit Demokratie als gar nicht mehr problematisch ansehen, da sie sich in ihrer ‚empiristischen Handlungstheorie‘ (vgl. Habermas 1992a: 405) lediglich auf die einzelnen Akteure und deren Empfindung von Macht konzentrieren und somit die spezifische Struktur des Handlungsraums dieser Akteure, die denen meist selbst nicht bewusst ist, vernachlässigen (vgl. Offe 1977: 12). Durch diese perspektivische Einengung bleibt den liberalen Theoretikern und denen, die sich dieses Ansatzes bedienen, die dort vorhandene Macht versteckt. Beispiel dafür ist die Problematik des *agenda setting*: So haben Peter Bachrach und Morton S. Baratz (1977) darauf hingewiesen, dass Macht nicht nur bei der Entscheidung über Themen, die auf der politischen Agenda sind, ausgeübt werden kann, sondern dass bereits bei der Frage, welche Themen überhaupt auf die Agenda gesetzt werden, die dann den Rahmen der möglichen Alternativen der Entscheidung bestimmt, Macht wirkt und also ein ‚non-decision-making‘ politischen Entscheidungen immer vorausgeht. Die, von den Liberalen postulierte Tabuisierung bestimmter konflikträchtiger Themen im politischen Dialog, fördert also eben gerade nicht, dass, wie von Ackerman gefordert, ausführlich über Macht gesprochen wird (vgl. Benhabib 1991: 154 f.), indem die Trennlinie, nach der die Themen als dialogwürdig oder nicht bestimmt werden, selbst vorgegeben, weil ‚von modernen Staaten am Ende von gesellschaftlichen und historischen Kämpfen errichtet worden ist und in sich das Resultat von historischen Machtkompromissen enthält‘ (vgl. ebd.: 155). Das Prinzip der liberalen Neutralität ist also nicht sonderlich hilfreich, um das Nachdenken über die komplexe Wechselbeziehung von Macht und Demokratie zu intensivieren (vgl. ebd.: 156).

Eine solch einseitige Auffassung von Macht hat beinahe zwangsläufig eine enge demokratietheoretische Behandlung der komplexen Wechselbeziehung von Macht und Demokratie zur Folge, der sich auch die liberale Demokratietheorie nicht entziehen kann. Denn durch die theoretische Verortung der (transitiven) Macht allein im Staat,

kann die Macht, die aus der Gesellschaft über die ‚Input-Seite‘ des politischen demokratischen Systems eindringt, nicht berücksichtigt werden. Da Macht nur als politische Staatsmacht aufgefasst und in ihrem Erwerb und ihrer Ausübung betrachtet wird, fällt der Aspekt der legitimen oder illegitimen gesellschaftlichen Machterzeugung unbeachtet durch das demokratietheoretische Analyseraster der Liberalen. Um mit Greven zu sprechen: „[e]ine politizistisch auf Staat oder politisches System im Sinne der zünftigen Eingrenzung beschränkte Wahrnehmung wird erst lernen müssen [...], dass die von ihr thematisierte ‚politische‘ Macht nicht zu trennen ist von ihren tatsächlichen gesellschaftlichen Voraussetzungen“ (1991b: 110). Ein möglicher demokratischer ‚Filter‘ der doch eigentlich als gefährlich eingeschätzten Macht auf der Inputseite des politischen Systems erscheint zumindest den Vertretern des ‚einfachen liberalen Repräsentationsmodells‘ (vgl. Schiller 1991: 156), zu denen beispielsweise Sartori gehört (ebd.), als nicht beachtenswert. Denn politischer Wettkampf, Mehrheitsherrschaft und periodische Wahlen sind hier zusammen mit dem obligatorischen Rechtsstaatsprinzip völlig ausreichend, um das Problem der transitiven Macht demokratisch zu lösen (vgl. ebd.: 154 f.). Auch wenn die Vertreter des diesbezüglich etwas sensibleren, pluralistischen liberalen Repräsentationsprinzips die demokratische (Macht-) Inputseite zumindest nicht völlig unter den theoretischen Tisch fallen lassen, indem sie, wie etwa Dahl, gewisse Kriterien des demokratischen Prozesses definieren (vgl. Schaal 2002b: 528), so können auch diese nicht über die, im Vergleich zur Outputseite – also ‚Macht in und aus Demokratie‘ – unterbelichtete Auffassung der Beziehung von ‚Demokratie in und aus Machtverhältnissen‘ in der liberalen Demokratietheorie hinwegtäuschen. Denn an diesem pluralistisch-prozeduralen Versuch lassen sich schließlich, etwas zugespitzt formuliert, die diesbezüglichen Schwächen der liberalen Demokratietheorie gar ‚ex negativo ablesen‘ (vgl. Schiller 1991: 157). Denn diese Freiheitsgarantien gehen nicht weit genug und können einen tatsächlich gleichen politischen Machtzugang nicht gewährleisten (vgl. ebd.: 156 ff.).

Letztlich überrascht dieser Mangel an liberalem Interesse an der Macht-Inputseite der Demokratie nicht zwingend, erinnert man sich an die Annahmen des transitiven Machtkonzepts, denn, blockiert „durch die Machtsummenkonstanzprämisse, *muss* das Beteiligungsprinzip [ja] als rein ideologische Verdrehung erscheinen“ (Luhmann 1969: 163, Hervorhebung S.S.), bei der die, die weniger Macht haben, diese auf Kosten der Mächtigen vermehren wollen. Eine kollektive Machtsteigerung aller Beteiligten kann allein auf Basis dieser Machtkonzeption nicht erkannt und demokratietheoretisch konzeptualisiert werden. Die liberale Theorie gibt also quasi vor, Macht würde in einer liberalen Demokratie nur innerhalb des politischen demokratischen



Systems, und ausgeübt nur durch dieses, ein Problem darstellen, das jedoch durch das demokratisch-rechtstaatliche Institutionengefüge gelöst sei (vgl. Greven 1991b: 108). Diese Demokratietheorie spiegelt also unrealistischer Weise vor – so Franz Neumann und Seyla Benhabib kritisch –, das uralte Problem der (transitiven) Macht durch die liberale Demokratie selbst überwunden zu haben (vgl. ebd.), indem, sie ‚Macht in Recht auflösen‘ (vgl. Neumann in Greven 1991b: 134, Benhabib 1991: 165). Transitive Macht verliert in einer liberalen, insbesondere der elitären, demokratietheoretischen Einbindung so letztlich gar seinen normativ negativen Beigeschmack und wird schließlich sehr unkritisch eher als demokratisch legitime Ressource, als Einfluss im politischen Wettbewerb denn als gefährliches Potential eingeschätzt (vgl. Greven 1991b: 135 f.). Eine wirklichkeitswissenschaftliche und kritische Überprüfung macht eine solche Auffassung der Beziehung von Macht und demokratischer Ordnung, bei der normativer Anspruch und Wirklichkeit theoretisch zusammenfallen, praktisch obsolet (vgl. ebd.: 118). Auf diese Weise negieren die liberalen Autoren – wirklichkeitsfern und unkritisch – den ebenfalls als Tatsache geltenden Zusammenhang von ‚Demokratie in und aus gesellschaftlichen Macht(verhältnissen)‘. Denn jedes Verfassungssystem, auch die Demokratie, institutionalisiert nach allgemeiner Auffassung eine bestimmte auch gesellschaftlich entstandene (transitive) Machtverteilung (vgl. ebd.: 5), und das insbesondere dann, wenn die Macht-Inputseite der Demokratie, also die Stelle, über die Macht aus der Gesellschaft in den demokratischen Prozess einfließt, so wenig beachtet wird wie in der liberalen Demokratie(theorie). Als Grund für dieses Desinteresse nennen insbesondere die als Pluralisten bezeichneten Liberalen, zu denen besonders Dahl gezählt wird (vgl. Schiller 1991: 155), bezüglich der amerikanischen Demokratie, alle politischen Machtpositionen seien von praktisch jedem Ort der Sozialstruktur aus frei zugänglich (vgl. Offe 1977: 8). In der liberalen Demokratietheorie ‚fehlen also die gesellschaftlichen Abhängigkeitsverhältnisse und Machtstrukturen, die die politische Unabhängigkeit der Bürger bzw. Wähler nachhaltig beeinflussen können, fast völlig‘ (vgl. Schiller 1991: 161). Dass politische Macht auf soziale Zustände einzuwirken sucht, ist den Liberalen selbstverständlich, dass jedoch auch umgekehrt ein Zusammenhang besteht, negieren sie quasi in ihrer macht- und demokratietheoretischen Konzeptualisierung (vgl. ebd.). Die liberale Demokratietheorie setzt stattdessen ‚sozioökonomische Gleichheit voraus, die schon immer Fiktion war und erst recht heute in spätkapitalistischen Gesellschaften ist‘ (vgl. Schaal/Strecker 2001: 98).

Die enge und abstrakte Fokussierung der Liberalen auf die rechtstaatliche Verfassung als Lösung des Machtproblems und Garantie der (privaten) Autonomie der Bürger,

entzieht also liberal-demokratisch legitimierte Macht der Kritik und entfernt sich von der wirklichkeitsnahen Analyse der realen Wechselwirkungen von (gesellschaftlichen) Machtverhältnissen und politischen Prozessen. Da dieses theoretische Defizit u.a. durchaus den Blick auf diesbezügliche Bestimmungsfaktoren der Integrationsprobleme der EU oder auch Anliegen von Feministinnen zu verstellen vermag (vgl. Greven 1991b: 136 ff.) tendiert die liberale Demokratietheorie und damit auch die Disziplin der Politischen Theorie, sehr provokant formuliert, zum „geistigen Verfassungsschutz“ (ebd.). Angesichts dessen darf es nicht überraschen, dass unterschiedlichste soziale Bewegungen, wie sie sich in der ‚Anti-Globalisierungs-Bewegung‘ zusammenfinden, diese Themen über andere als die wissenschaftlichen Kanäle in die öffentliche Diskussion mit einzubringen versuchen.

Zusammenfassend lässt sich somit festhalten, dass die liberale Demokratietheorie die komplexe Wechselbeziehung von ‚Demokratie in und aus Macht(verhältnissen)‘ (Inputseite) und ‚Macht in und aus Demokratie‘ (Outputseite) nur demokratietheoretisch eng und machttheoretisch einseitig erfasst und deshalb trotz der Thematisierung der Outputseite und der transitiven Dimension von Macht nicht hinreichend wirklichkeitsnah geschweige denn kritisch-reflexiv, insbesondere bzgl. der (Macht-) Inputseite des demokratischen Systems, ist. Denn durch den liberalen konstitutionellen Fokus auf transitive Machtkämpfe *innerhalb* des politischen Systems, verlieren die Vertreter dieses Ansatzes nicht nur die intransitive Dimension von Macht innerhalb und außerhalb der Demokratie aus dem Blick (einseitiges Machtkonzept), sondern vergessen insbesondere die Machtkämpfe, die *um* das (demokratische) politische System geführt werden (enge Auffassung von Macht-Demokratie) (vgl. Greven 1991a: 119). Zu einer ‚umfassenden politisch-soziologischen Theorie‘ (vgl. Offe 1977: 10) über diesen Zusammenhang fehlt der liberalen Demokratietheorie deshalb einiges.

Ob die republikanische Demokratietheorie die Wechselbeziehung von Macht und Demokratie breiter, umfassender, kritisch-reflexiver und wirklichkeitsnäher konzeptualisiert als die liberale, soll nun im folgenden Kapitel geklärt werden.

### **3.3 Die Ausblendung der transitiven Macht durch die republikanische Demokratietheorie**

Hier gilt es zunächst die im ersten Abschnitt (2.3) herausgearbeitete Feststellung ins Gedächtnis zu rufen, nach der die republikanische Demokratietheorie ein intransitives Machtkonzept beinhaltet. Da zudem die Möglichkeit der Existenz von transitiver Macht erkannt und diese theoretisch klar von intransitiver Macht abgegrenzt wird (vgl. Gre-

ven 1991a:133), könnte man versucht sein, zu glauben, hier handele es sich um eine umfassendere Auffassung von Macht als bei den Liberalen.

Allerdings wird dies Hoffnung dadurch enttäuscht, dass transitive Macht als reine ‚Gewalt‘ definiert und normativ und in Folge dessen auch konzeptuell aus dem Macht-konzept und der Demokratietheorie gänzlich ausgeschlossen wird. Dadurch, dass die republikanische Demokratietheorie sich gerade als ‚Schutzwall‘ gegen transitive Macht versteht, erwähnt sie diese kurz und erkennt ihre theoretisch mögliche Existenz kritisch an (vgl. Schiller 1991: 166). Damit ist sie den Liberalen tatsächlich einen Schritt voraus, was das Kriterium des mehrere Dimensionen umfassenden Machtverständnis und so auch einer machttheoretischen Wirklichkeitsnähe und Reflexivität angeht. Allerdings begrenzen die Autoren dieser demokratietheoretischen Richtung ihren anfänglich umfassenden Blick auf das Phänomen der Macht selbst dramatisch, indem sie die intransitive der transitiven Macht antagonistisch gegenüberstellen und begrifflich nur noch die intransitive Dimension von Macht als Macht konzeptuell zulassen (vgl. Greven 1991b: 130). So entfernen sie sich radikal von der komplexen Wirklichkeit des Machtphänomens und ersticken zusätzlich jeglichen Versuch der kritischen theoretischen Annäherung an eben dieses durch ihre ausschließlich positive normative Besetzung des Begriffs bereits im Keim. Zudem begreifen auch sie, ganz wie die Liberalen, Macht als ein aktorszentriertes Phänomen, das hier, wenn auch nicht an einzelnen Akteuren, so doch am kollektiven Akteur ‚Bürgerschaft‘ und damit letztlich doch an den aktiven partizipierenden Subjekten festgemacht wird. Eine systemtheoretische Sicht auf Macht fehlt also auch hier. Dies allerdings stellt ganz wie in der liberalen auch in der republikanischen Machtkonzeptualisierung ein Problem dar, da ein Machtkonzept, das ausschließlich eine handlungstheoretische und nicht zusätzlich auch eine systemtheoretische Perspektive aufweist, für das Eigengewicht der das Handeln der Akteure leitenden Strukturen theoretisch blind ist und dieses Phänomen somit nicht umfassend begreifen kann (vgl. Offe 1977: 14). Das republikanische Machtkonzept ist deshalb trotz des zunächst ‚umfassenden‘ und reflexiven Potentials bewusst einseitig, unkritisch und dadurch äußerst wirklichkeitsfern. Eine solche theoretische Selbstbegrenzung kann einer breiten, kritisch-reflexiven und durch Wirklichkeitsnähe überzeugenden, demokratietheoretischen Erfassung der Wechselbeziehung von Macht und Demokratie kaum zuträglich sein.

Dies zeigt sich eindrucksvoll bei der Betrachtung der demokratietheoretischen Annahmen und deren Verbindung mit dem intransitiven Machtkonzept. Letzteres verortet Macht ausschließlich in der Gesellschaft bzw. Gemeinschaft, die allerdings wiederum

kollektiver politischer Handlungs- und Entscheidungsraum ist. Die Gemeinschaft ist gleichzeitig politischer Souverän, Demokratie ist also gleichbedeutend mit der sich selbst kommunikativ handelnd organisierenden Gemeinschaft (vgl. Habermas 1992b: 21).

Da in der Gemeinschaft ausschließlich selbstbezüglich, kollektiv, verständnisorientiert, zwanglos und einträchtig miteinander aktiv kommunikativ gehandelt wird, dies von den Republikanern als intransitive Macht bezeichnet und der gemeinsame Handlungsraum sowohl von der gesellschaftlichen als auch von der politischen und demokratischen Sphäre gebildet wird, muss transitive Macht als Gewalt aus der republikanischen Demokratie konzeptuell ausgeschlossen werden – und zwar gewissermaßen als logische Folge jener demokratiethoretischen Auffassung, die nur intransitiver Macht einen legitimen (gesellschaftlichen, politischen und theoretischen) Platz zuweist. Denn, wie bereits bei der Darstellung der republikanischen Grundannahmen hervorgehoben, wird die Gesellschaft als konstitutiver soziokultureller Lebensraum des freien Menschen gesehen, der allein autonome Personen generieren kann und dies auch ausschließlich tut. Im soziokulturellen Gemeinwesen existiert nach dieser Theorie nur intransitive Macht, d.h. alle Mitglieder partizipieren aktiv und bestimmen so gemeinsam, zwanglos, solidarisch und einträchtig ihre Handlungsnormen selbst. Die soziokulturelle Gemeinschaft ist das Politische und das Demokratische in einem. Dies bedeutet, dass Demokratie und Politik allgemein allein aus der Praxis intransitiver Macht entstehen und im Falle des Auftauchens von transitiver Macht sofort verschwinden, letztere in einer republikanischen Demokratie also weder existieren kann, ohne diese sofort zu zerstören, noch aus ihr hervorzugehen vermag. Diese Sichtweise, die u.a. in Charles Taylors Ansatz explizit wird, kann nur als ‚hermeneutisch-kulturalistischer Idealismus‘ (vgl. Fink-Eitel 1993: 311) bezeichnet werden, der „die konkreten Machtverhältnisse, die [... die Gemeinschaft] mit konfliktreichen Spaltungen durchziehen, und die gesellschaftlichen Strukturen, in welche die Machtverhältnisse eingebettet sind“ (ebd.) übergeht. Transitive Macht wird in der republikanischen Demokratietheorie ausgeblendet.

In dieser Demokratietheorie liegt somit der Fokus allein auf der intransitiven (Macht-) Inputseite der Demokratie, wobei die Trennung zwischen Input und Output in diesem Falle schwierig aufrechtzuerhalten ist, da sich die politische, demokratische Gemeinschaft ausschließlich auf sich selbst bezieht und also keine Umwelt hat, aus der etwas in sie eindringen bzw. in die sie etwas einbringen könnte. Der Abstand, der das Politische vom Gesellschaftlichen in modernen Demokratien trennt, kann bei dieser Kon-

zeptualisierung, bei der Gemeinschaft und Politik ineinander fallen, jedoch gar nicht erst bemerkt werden (vgl. Habermas 1991: 239). Diese muss deshalb als wirklichkeitsfern, weil auf moderne Verhältnisse unanwendbar eingeschätzt werden (vgl. ebd.).

Diese grundbegriffliche Einengung des Politischen, die zwar die gesellschaftlichen und intransitiven Dimensionen, die den Liberalen verborgen bleiben, thematisiert, hat schließlich dennoch eine ebenso enge Fokussierung zur Folge, wie sie die Liberalen betreiben, auch wenn hier genau der gegenteilige Aspekt in den Blick gerückt wird. Habermas merkt deshalb konsequent folgernd an: „Der Begriff des Politischen muss sich auch auf den strategischen Wettbewerb um politische Macht und auf die Verwendung der Macht im politischen System erstrecken. Politik kann nicht [...] mit der Praxis derer, die miteinander reden, um gemeinschaftlich zu handeln, identisch sein“ (1991: 245 f.). Habermas verdeutlicht damit, dass sowohl die von den Liberalen als auch die von den Republikanern beleuchteten Aspekte des Zusammenhangs von Macht und Demokratie zu berücksichtigen sind und eine einseitige Fokussierung diese Wechselbeziehung zu eng ist.

Letztlich kann in diesem demokratietheoretischen Ansatz eine Wechselwirkung von Macht und Demokratie praktisch nicht erkannt werden, da intransitive Macht, d.h. die sich selbst reflektierende Gesellschaft und Demokratie, d.h. Politik konzeptuell zusammenfallen (vgl. Habermas 1992b: 21). Diese Auffassung bezieht zwar die gesellschaftliche Sphäre anders als die liberale in ihre politische Theorie mit ein, geht also reflexiv über die politisch-staatliche Sphäre hinaus, zu der sie erstere in einen quasi genetischen Zusammenhang setzt. Auch erkennt sie die gesellschaftlichen Quellen der Macht(erzeugung) und deren weitere intransitive Merkmale (vgl. ebd.: 12). Allerdings kann eine solche Konzeptualisierung zu keiner klaren Auffassung der komplexen Wechselbeziehung von Macht und Demokratie gelangen. Auch erscheint sie trotz ihres an sich vorhandenen gesellschaftsanalytischen Potentials völlig wirklichkeitsfern und idealistisch (vgl. Greven 1991b: 134). Denn gerade die bewusste Ausblendung realer (Macht-)phänomene, die allen Versuchen einer Realisierung idealer Annahmen jedoch zwangsläufig im Wege stehen müssen, lassen diese Theorie normativ unplausibel werden (vgl. ebd.). Schließlich kann eine erstrebenswerte und realisierbare normative Theorie letztlich nur überzeugen, wenn deren normative Ideale logisch aus einer realistischen Einschätzung der normativen Ausgangssituation hervorgehen. Zudem eignet dieser Ansatz sich damit auch nicht für eine kritische Analyse der genannten Beziehungen, sondern birgt im Gegenteil die Gefahr der ‚Verschleierung‘

bzw. ‚Idealisierung‘ (vgl. ebd.) realer Tatbestände in sich. Eine solche Demokratietheorie ist äußerst „anfällig für den Sog der [transitiven] Macht“ (Fink-Eitel 1993: 312), gerade weil sie diese ausschließt. Denn eine Gemeinschaft, die sich selbst – im Sinne von Hannah Arendt – ‚ermächtigt‘, die sich durch kollektives kommunikatives Handeln ihre eigene Handlungsfähigkeit erzeugt, kann diese zu unterschiedlichen Zwecken einsetzen. So kann diese Mächtigkeit durchaus positiv, für weitere kollektive Macht- und Gemeinschaftserzeugung genutzt werden, dabei aber u.U. auch mehr als nur sanften ‚Zwang zum Konformismus‘ (vgl. ebd.) ausüben. So kann das Macht erzeugende Kollektiv durchaus das ‚begeisternde Gefühl entgrenzter Macht verspüren, die sich kraft Identifikation mit der Einheit zur Allmacht steigern kann‘ (vgl. ebd.: 316) und dann den Einzelnen im Rausch der gemeinschaftlichen Macht leicht übersieht. Die republikanische Demokratietheorie, die nur die normativ positive, produktive, intransitive Seite der Macht im Auge hat, übergeht die Gefahren, die konkrete, soziale, transitive Machtverhältnisse verursachen können, zu denen auch die Konstruktion eines gemeinschaftlichen soziokulturellen Handlungsraums in der Regel hinführt (vgl. ebd.). Die „Ambivalenz der Macht, zugleich zu vereinen und zu trennen“ (ebd.), wird damit, ebenso wie bei den Liberalen, nicht konzeptuell berücksichtigt, wenngleich prinzipiell erkannt. Der bewusste konzeptuelle Ausschluss der transitiven Macht erscheint angesichts der Tatsache, dass deren Existenz erkannt wurde, als umso abträglicher für die normative Überzeugungskraft der republikanischen Demokratietheorie.

Somit lässt sie bezüglich der republikanischen Demokratietheorie und deren Macht-konzeption schlussfolgern, dass sie die komplexe Wechselbeziehung von Macht und Demokratie nicht richtig zu erfassen vermag, weil sie Demokratie mit intransitiver Macht praktisch gleichsetzt und weil sie transitive Macht normativ und konzeptuell aus der Theorie verbannt, obwohl sie sie ursprünglich durchaus erkennt. So erfasst die republikanische Demokratietheorie durch eine zunächst kritisch-reflexive und breite, allerdings konzeptuell unterentwickelte Analyse der modernen Gesellschaften zunächst – und im Gegensatz zu den Liberalen – sogar eine Dimension von Macht „für die die politische Wissenschaft weithin unsensibel geworden ist“ (Habermas 1991: 240). Diese wird allerdings zu einseitig allein in einer handlungstheoretischen Perspektive beleuchtet, indem sie sich von der konkreten Praxis der Bürger zu wenig löst und damit die anfangs erkannten transitiven Elemente begrifflich und konzeptuell aus der Macht- und Demokratietheorie wieder ausblendet (vgl. ebd.). Die republikanischen Autoren fokussieren sich damit – trotz ihres prinzipiell kritisch-reflexiven Blickwinkels – schließlich konzeptuell allein auf den Entwurf einer bewusst unkritischen, idealistischen und konzeptuell völlig verengten Theorie einer normativ idealen Demokratie, also auf einen Entwurf, der eine an der Wirklichkeit – und dabei v.a. an der Realisier-

barkeit der Ideen – orientierte Auffassung der Beziehung von Macht und Demokratie in modernen Gesellschaften nicht zulässt. So gelingt den Vertretern dieses Ansatzes zwar eine normativ durchaus anspruchsvolle Demokratietheorie, die eine interessante und unkonventionelle alternative Auffassung des klassischen politischen Phänomens Macht beinhaltet (vgl. ebd.: 246), dennoch aber „widerstreitet [dieses republikanische Modell] der sozialen Realität der Moderne ebenso wie den modernen politischen Kämpfen um Gerechtigkeit“ (Benhabib 1991: 165). Diese Demokratietheorie kann für die hier relevante Thematik demnach höchstens – wenngleich immerhin – als normativ idealer Maßstab der Kritik verwandt werden. Eine profunde, breite, umfassende, kritisch-reflexive und wirklichkeitsnahe Analyse der Wechselbeziehung von Macht und Demokratie ist mit dieser Konzeptualisierung allein jedoch nicht möglich.

Damit bleibt im folgenden Kapitel noch zu klären, inwiefern die deliberative Demokratietheorie den genannten Kriterien entspricht.

### **3.4 Die unvollständige Thematisierung von Macht durch die deliberative Demokratietheorie**

Die Untersuchung in diesem Kapitel wird zeigen, dass Habermas in seiner deliberativen Demokratietheorie in Anlehnung an die beiden anderen Theorieströmungen sowohl den transitiven als auch den intransitiven Aspekt der Macht aufgreift (administrative und kommunikative Macht), diese umsichtig miteinander verbindet (Machtkreislauf und Gegenkreislauf) und beide Aspekte zusätzlich – sie perspektivisch und normativ erweiternd (Systemtheorie, Diskurs) – in ein komplexeres gesellschaftsanalytisch gewonnenes und normativ aufgestocktes Theoriegerüst einbettet (Lebenswelt – System). Trotz alledem wird das abschließende Urteil über die deliberative Demokratietheorie im Hinblick auf die Forschungsfrage nicht völlig zufriedenstellend ausfallen, da Habermas letztlich den demokratie- und v.a. machttheoretischen Annahmen der ihn inspirierenden Theorien zu sehr verhaftet bleibt und damit auch deren Schwächen nicht völlig zu überwinden vermag.

Das Machtkonzept der deliberativen Demokratietheorie kann durchaus als ‚umfassend‘ bezeichnet werden. Denn Habermas berücksichtigt mit seinen Begriffen der ‚administrativen‘ und der ‚kommunikativen‘ Macht, die er noch dazu eindeutig auf die transitiven und intransitiven Machtkonzeptionen der Liberalen und der Republikaner (vgl. 1992b) bzw. auf Max Weber und Hannah Arendt (vgl. 1991) bezieht, im Unterschied zu diesen Theorieströmungen die beiden Dimensionen der Macht auch in sei-

ner Konzeptualisierung. Habermas versteht unter politischer Macht zunächst einmal, wie dies bereits weiter oben veranschaulicht wurde, die Macht, die im politischen demokratischen administrativen System wirkt. Politische Macht setzt er also mit administrativer Macht gleich (vgl. Greven 1991c: 232). Deren Ausübung kann gewaltsam und repressiv – wie im liberalen Machtkonzept – erfolgen, wie dies auch von Habermas im Falle des Machtgegenkreislaufs gesehen wird, in dem den Bürgern ‚fremdes‘ Recht oktroyiert wird, da sie nicht dessen Urheber sind. Politische Macht kann bei Habermas jedoch auch produktiv und zwanglos wie im republikanischen Machtkonzept ausgeübt werden, nämlich dann, wenn die Betroffenen auch die Urheber des, ihren Handlungsraum strukturierenden, Rechts sind. Habermas konzentriert sich also nicht einseitig auf die transitive Ausübung von Macht (durch faktischen Zwang), sondern fügt dieser die Möglichkeit der intransitiven Ausübung (durch legitime Geltung) hinzu, die zwar von den Republikanern nicht ausdrücklich betont wird, da diese sich eher auf die Seite der *Machterzeugung* fokussieren (vgl. ebd.: 233), die jedoch in deren Machtkonzept beinhaltet ist. Faktischer Zwang und legitime Geltung des positiven Rechts, also transitive und intransitive Ausübung von politisch-administrativer Macht, sind für Habermas gleich relevant und werden deshalb in seinem Machtkonzept mit der Begrifflichkeit von administrativer (sanktionsbewährter) und kommunikativer (legitim geltender) Macht berücksichtigt. Was nun die Quellen der politischen Macht, also deren Erzeugung, angeht, so ist dieses Machtkonzept auch hier umfassend. In Anlehnung an das republikanische Machtkonzept, berücksichtigt Habermas ausdrücklich – im Gegensatz zu seinen Ziehv Vätern der Frankfurter Schule (vgl. Honneth 1989: 267 ff.) – die intransitive, also die kommunikativ-symbolische und durch ihn deliberativ erweiterte, Erzeugung von Macht in der autonomen Öffentlichkeit vor dem soziokulturellen Horizont der Lebenswelt. Somit beschränkt auch er, ganz wie die Republikaner, sich nicht auf einen ‚eng definierten politischen Bereich, sondern nimmt die gesellschaftliche und kulturelle Sphäre in sein demokratietheoretisches Blickfeld mit auf (vgl. Benhabib 1991: 158). Auch die materiellen transitiven Quellen von politischer Macht erwähnt Habermas als die materiellen Ressourcen, die sich im politischen System strukturell im staatlichen Gewaltmonopol befinden (vgl. 1991: 246). Zur systemischen transitiven Macht zählt er darüber hinaus noch soziale Macht, die aus dem ökonomischen funktionalen Subsystem in das Politische eindringt. Habermas erfasst in seinem integrativen Machtkonzept also sowohl die transitiven und intransitiven Quellen als auch die transitive und intransitive Ausübung der politischen Macht.

In dem Sinne ist sein Machtkonzept auch reflexiv, da es jeweils an den Grenzen der einzelnen Machtdimensionen nicht Halt macht, sondern über diese hinausgeht und so



auch deren Verbindung erkennen kann. Diese wiederum konzeptualisiert Habermas sowohl normativ anspruchsvoll als auch wirklichkeitsnah. Denn zum einen stellt Habermas einen Leitfaden für eine kritische Betrachtungsweise von Macht zur Verfügung, indem er den aus seiner Sicht idealen demokratischen Machtkreislauf konzipiert. Und zum anderen versucht er, der republikanischen idealistischen Machtperspektive eine „realistische Version“ (ebd.) zu geben, indem er auch den, aus seiner Gesellschaftsanalyse gewonnenen, demokratisch illegitimen, aber real spürbaren, Gegenkreislauf der Macht mit in seine Theorie aufnimmt. So konzipiert er auch die Verbindung der beiden Machtdimensionen (normativ) relativ umfassend und wirklichkeitsnah und ermöglicht dadurch, auf der Grundlage dieses Machtkonzepts, andere als zu einseitig, unreflektiert und wirklichkeitsfern zu kritisieren.

Darüber hinaus erweitert Jürgen Habermas diese beiden Machtverständnisse in seinem Konzept um eine intersubjektive bzw. systemtheoretische Perspektive. Denn er löst den intransitiven Machtbegriff in seiner kommunikativen Machtauffassung von seiner Verhaftung am Subjekt, indem er dessen Fokus nicht mehr auf die real ausgeübte intransitive Partizipation aller Bürger richtet, sondern das kommunikative Handeln in, vom einzelnen (kollektiven) Subjekt gelöste, ‚höherstufige intersubjektive Verständigungsprozesse‘ (vgl. Habermas 1992b: 23) verlegt. Auch den transitiven Machtbegriff versucht er seiner Akteurszentriertheit zu entreißen, indem er administrative Macht allein dem politischen ‚System‘ zuordnet und diese in Anlehnung an Parsons und Luhmann als systemisches Steuerungsmedium theoretisiert (vgl. Habermas 1991: 243).

Um zu alledem den beschriebenen Gefahren eines zu idealistischen kommunikativen Machtverständnisses zu entgehen, führt Habermas das Kriterium des rationalen Diskurses ein. Denn nur solche intransitive Macht, also nur solches zwanglose Miteinander-Reden-und-Handeln, das – mit seinem systematisch verständigungs- und gemeinwohlorientierten Austausch von Argumenten und seiner gleichmäßigen Berücksichtigung aller guten Gründe – auch dem Kriterium der Vernunft entspricht, kann kommunikativ erzeugte und demokratisch legitime Macht generieren. Die von der deliberativen Demokratietheorie beinhaltet kommunikativen Machtkonzeption impliziert somit höhere normative Ansprüche als das republikanische intransitive Machtkonzept. Diese Erkenntnis gilt es jedoch deutlich zu relativieren, da sowohl in der republikanischen als auch in der deliberativen Auffassung die Garantie dieser unterschiedlich hohen normativen Ansprüche letztlich in der Sprache liegt. Während erstere der sprachlich und emotional vermittelten kollektiven Partizipation prinzipiell nur Gutes,

spricht intransitive Macht, zuschreiben, erkennt Habermas durchaus die Problemlagen, die mit einer solchen konzertierten Aktion für den einzelnen Betroffenen verbunden sein können (vgl. Habermas 1991: 246 ff.). Deshalb legt er die normative Messlatte mit Hilfe des Diskursprinzips höher und hofft, den besagten Gefahren durch das Postulat eines Mindestmaßes an Rationalität begegnen zu können. Macht muss somit nicht nur kommunikativ-intransitiv, sondern auch deliberativ gebildet werden, um legitim zu sein (vgl. ebd.). Allerdings lauert die Problematik hier im Detail, denn Habermas nimmt an, dass dieses Mindestmaß an Rationalität, an Vernunft und Wille zur gemeinschaftlichen Einigung sprachimmanent ist, d.h. in der Sprache selbst verankert ist. Frei nach dem Motto ‚wer spricht, will nur Verständigung‘ (vgl. Greven 1991c: 227). Sprachlich vermittelte Kommunikation garantiert, logisch daraus gefolgert, nach Habermas also bereits das geforderte Rationalitätsminimum. Dass Habermas der Nachweis dieser Vermutung – ebenso wie bereits den Republikanern – nicht gelingt (vgl. ebd.), überrascht kaum. Damit fällt er auf die Vorstellung der Republikaner zurück, obwohl er deren Schwäche zuvor erkannt hatte. (Auf diese Problematik wird weiter unten noch einmal genauer eingegangen.) Gleichwohl bettet Habermas sein ‚umfassendes‘ Machtkonzept differenziert in einen deliberativen demokratietheoretischen Rahmen ein, der die Konzeptualisierung des zirkulären Zusammenhangs von administrativer und kommunikativer Macht ermöglicht. Dadurch, dass in der deliberativen Demokratietheorie klar zwischen der soziokulturellen Lebenswelt und den funktional daraus ausdifferenzierten ökonomischen und politischen Subsystemen unterschieden wird, kann sowohl die (Macht-) Input- als auch die (Macht-) Output-Seite des politischen demokratischen Systems klar erkannt werden. Dies wird dadurch verstärkt, dass Habermas der gesellschaftlichen Lebenswelt, ganz wie die Republikaner, die kommunikative Macht(erzeugung) zuordnet und die administrative Macht(ausübung), so wie auch die Liberalen, im politischen System verortet (vgl.). Der normativ erwünschte demokratische Machtkreislauf kann somit deutlich veranschaulicht werden: durch kommunikatives und deliberatives Handeln im öffentlichen, administrativ unvermachten, Teil der Lebenswelt wird legitime politisch-administrative Macht erzeugt – nämlich vermittelt über die Setzung des positiven Rechts, das durch die deliberativ gebildete öffentliche Meinung gesteuert wird. In diesem Fall ist politische Macht selbstbezüglich und normativ positiv zu bewerten, da die administrative systemische Ausübung der Macht und der Output des demokratischen Systems dem Willen der Betroffenen nicht wider-, sondern entsprechen. Auch der normativ unerwünschte Gegenkreislauf der Macht, dem Habermas kritisch gegenübersteht (vgl. Benhabib 1991: 159), kann jedoch mithilfe dieses demokratietheoretischen Gerüsts konzeptualisiert werden: Fehlt die kommunikativ-deliberative Erzeugung von Macht,

so ist die politisch-administrative Macht nicht demokratisch legitimiert und deren systemische Ausübung muss als transitiv verstanden werden, da sie rechtlich kodifizierte Handlungsnormen, die nicht dem Willen der Betroffenen entsprechen, unter Rekurs auf das staatliche Gewaltmonopol durchsetzt. Bei demokratisch unzulänglichem Macht-Input, kann demnach auch der, wenn auch demokratisch minimal durch die rechtsstaatliche Verfassung gefilterte, Macht-Output nicht ausreichend legitim und (deliberativ-) demokratisch wünschenswert sein. Diese beiden normativ reichhaltigen respektive wirklichkeitsnahen Alternativen der zirkulären Verbindung der beiden Machtdimensionen können also in dem demokratiethoretischen Gerüst des deliberativen Denkers platziert und veranschaulicht werden. Damit zeugt nicht nur das Habermassche Machtkonzept, sondern auch die deliberative Demokratietheorie selbst von einem anspruchsvollem normativen Niveau, das Kritik ermöglicht, sowie gleichzeitig von einer großen Wirklichkeitsnähe, durch die relativ breite konzeptuelle Beachtung, zweier Varianten des Zusammenhangs von Macht und Demokratie. Sowohl die Macht-Input-Seite als auch die des demokratischen Macht-Outputs sind hier konzeptualisiert und zudem von ihrer Relevanz her bewusst gleichberechtigt.

Angesichts dieser Feststellungen könnte man mit Blick auf die liberalen und republikanischen Ansätze versucht sein, zu glauben, dass die deliberative Demokratietheorie und deren integrierte und erweiterte Machtkonzeption die Kriterien, nach denen die komplexe Wechselbeziehung von Macht und Demokratie möglichst breit, auf ein (insbesondere normativ) umfassendes Machtkonzept gestützt, kritisch-reflexiv und wirklichkeitsnah konzeptuell erfasst sein sollte, doch sehr zufrieden stellend und mit Abstand besser als die anderen beiden erfüllen. Dass dies ein vorschneller, wenn auch angesichts der soeben aufgeführten Gründe nicht völlig aus der Luft gegriffener, Trugschluss wäre, der die wenigen, jedoch bedeutenden Schwächen, dieser Theorie in Hinblick auf den Maßstab der Kritik unhinterfragt überginge, soll im Folgenden verdeutlicht werden. Denn die gesellschaftsanalytische und normativ-demokratiethoretische Einbettung des integrierten Habermasschen Machtkonzepts weist eine logische Schlagseite auf, die in letzter Konsequenz die genannten Vorzüge der deliberativen Theorie und deren Machtverständnisses etwas relativieren.

Habermas gewinnt, in Beobachtung der realen Strukturen moderner Gesellschaften, die Erkenntnis der Trennung einer soziokulturellen Sphäre, der gesellschaftlichen ‚Lebenswelt‘, einerseits, und einer ökonomischen und politischen Sphäre, dem ‚System‘, andererseits. Diese Beobachtung erklärt er mit dem gesellschaftlichen Prozess der Rationalisierung, der sowohl in materieller als auch in immaterieller Form

stattfinde (vgl. Honneth 1989: 288). Dies führt nach Habermas zwangsläufig zu einer funktionalen Differenzierung der Gesellschaft in, einerseits, die Lebenswelt und, andererseits, die beiden Subsysteme, die sich noch dazu immer mehr von der Lebenswelt abkoppeln. Dies stellt für Habermas, wie im entsprechenden Kapitel dargelegt wurde (2.4.1) ein Problem dar, das rein normativer Natur ist: Nach Habermas handelt es sich bei dem System um eine ‚normfreie‘ (vgl. ebd.: 328) Sphäre der Gesellschaft. Nur in der soziokulturellen Lebenswelt sind diese vorhanden, denn nur dort wird – hier fallen empirische Analyse und normativer Anspruch zusammen – durch kommunikatives Handeln die Gesellschaft symbolisch reproduziert (vgl. ebd.: 286). Letztere ist dafür ‚machtfrei‘ (vgl. ebd.: 328). Nach Habermas kann deshalb politisch-administrative Macht aus sich selbst heraus nicht legitim sein. Die Legitimität der politischen Macht muss von *außerhalb* des demokratischen Systems kommen: aus der soziokulturellen Lebenswelt. Denn nur dort befinden sich eben die normativen Ressourcen, die eine (intransitive) Legitimation der Macht möglich machen können (vgl. ebd.: 267 ff.). Auf dieser normativ-ontologischen Annahme über die gesellschaftliche Wirklichkeit basiert dann das theoretische Gerüst der deliberativen Demokratie, deren Ziel es ist, die politisch-administrative, eigentlich transitive Macht, intransitiv also kommunikativ und deliberativ demokratisch zu legitimieren. Diese – systemtheoretisch *und* normativ inspirierte – Modellierung der demokratischen Gesellschaft führt zu einer doppelten Einseitigkeit in der Habermasschen Macht- und Demokratietheorie.

Denn letztlich ist für ihn politische Macht administrative Macht, die wiederum intrinsisch nur transitive Eigenschaften und Ressourcen hat, da die intransitiven Merkmale in dieser Konzeptualisierung von *außerhalb* der politischen Sphäre an die politische Macht des politischen Systems, mit dem letztere genetisch verbunden ist, herangebracht werden müssen. Dass auch innerhalb der politischen Sphäre nicht nur rein strategisch-transitiv, sondern auch kommunikativ, also intransitiv, gehandelt werden kann und sich dort möglicherweise also auch normative Ressourcen befinden könnten, schließt Habermas kategorisch aus. Denn er postuliert, die politische, demokratische Sphäre könne nur noch systemisch koordiniert werden, wobei das System sich selbst so verhalte, wie strategisch handelnde Subjekte (vgl. Habermas 1991: 230). Intransitive Ressourcen politischer Macht sind also, im Gegensatz zu transitiven, extrinsisch und kommunikatives, intransitives Handeln kann sich Habermas nur außerhalb des politischen demokratischen Systems vorstellen. Dies ist nicht sonderlich plausibel und muss angesichts widersprechender Intuitionen anderer Theoretiker (vgl. Honneth 1989: 282, Greven 1991c: 232) als wirklichkeitsfern eingeschätzt werden. Habermas bleibt hier letztlich dem rein transitiven, traditionellen, Weberianischen,

staatszentrierten politischen Machtbegriff doch zu sehr verhaftet (vgl. ebd.: 233). Auch hier wird Politik ‚problematisch eng geführt mit transitivem machtgestütztem Verwaltungshandeln‘ (vgl. ebd.: 216). Zusätzlich wird eine ‚umfassende Analyse der Funktionsweise von Macht durch die hier angewandte systemtheoretische Interpretation der politischen und der ökonomischen Sphäre verhindert‘ (vgl. Honneth 1988b: 13). Denn diese zwingt Habermas, dem System bzw. der Lebenswelt jeweils primär nur eine Form des sozialen Handelns zuzuweisen, weshalb daraus folgend im demokratischen System verständigungsorientiertes und in der Lebenswelt konflikthafte Handeln nicht ursprünglich konzeptualisiert ist. So kann Konflikt, die Ausübung transitiver Macht, als konstitutive Dimension der *gesamten* menschlichen Gesellschaft nicht erkannt werden‘ (vgl. ebd.).

Diese konzeptuelle Einseitigkeit lässt sich in der Sphäre der Lebenswelt analog feststellen. So ist dort primär kommunikatives Handeln verortet, das sprachlich vermittelt und soziokulturell umrahmt und deshalb zwangsläufig intransitives, normativ gutes, Legitimität produzierendes Handeln ist. Hier wird die Legitimität der politischen Macht erzeugt, denn Sprache kann nur kommunikatives Handeln vermitteln. Strategisches, zweckrationales Handeln im System ist dagegen entsprachlicht und somit ‚normfrei‘. Kommunikatives Handeln ist im Gegensatz dazu dank der Sprache, genauso wie die soziokulturelle Lebenswelt, ‚machtfrei‘. Habermas schließt demnach aus der Lebenswelt sowohl strategisches *konflikthafte Handeln* als auch *Macht* normativ und deshalb weitgehend auch konzeptuell aus. Zwar erkennt er, dass einige Teile der Lebenswelt, insbesondere des öffentlichen Bereichs der Lebenswelt, zunehmend ‚vermachtet‘ sind, meint jedoch damit Macht, die aus dem politischen bzw. ökonomischen System kommt, also politische oder soziale (transitive) Macht, da die Lebenswelt prinzipiell ‚machtfrei‘ (vgl. Greven 1991c: 219) sei. Aus dieser Annahme, in Verbindung mit der ersten, muss Habermas zwangsläufig folgern, dass transitive Machtquellen nur innerhalb des Systems aufzufinden sind und deshalb nicht von außerhalb, also aus der Lebenswelt, in das System hineinkommen können. Hier übersieht er somit letztlich doch die Möglichkeit des ‚transitiven‘ Macht-Inputs in das demokratische System, indem er die eigenständigen transitiven Machtprozesse der Lebenswelt ausblendet (vgl. ebd.: 223). „Macht wird damit nur noch auf der Ebene der Systemintegration [...] angesehen, so dass alle vorsystemischen Prozesse der Konstitution und Reproduktion von Herrschaft aus dem Blick fallen müssen“ (Honneth 1989: 331).

Dieser ist jedoch generell durchaus denkbar, denn welche Gründe sollte es dafür geben, davon auszugehen, dass in allen Sphären der Gesellschaft transitive Macht-

quellen existieren, außer im soziokulturellen Bereich der Lebenswelt? Das logische Pendant dazu wäre in der Lebenswelt doch beispielsweise ‚symbolische Macht‘. Man erinnere sich schließlich an die Tatsache, dass in der transitiven Machtkonzeption angenommen wird, dass sowohl materielle *als auch* immaterielle Quellen zur Willensdurchsetzung benötigt und angewandt werden können. Dies jedoch kann Habermas aus rein normativen Gründen nicht anerkennen und setzt seine Demokratietheorie dadurch zwangsläufig der Kritik aus:

Denn seine ganze normative und emanzipatorische Hoffnung ruht auf der soziokulturellen ‚Lebenswelt‘ (vgl. Habermas 1992a: 460ff., vgl. Honneth 1989: 272). Mit ihr möchte er seine, aus der eigenen Beobachtung gesellschaftlicher Realitäten gewonnene und systemtheoretisch ‚erklärte‘ und modellierte Gesellschaftsanalyse zur normativ anspruchsvollen Demokratietheorie aufstocken. Denn den demokratisch ungenügend legitimierten Gegenkreislauf der Macht, den Habermas aus seiner Gesellschaftsanalyse in die Demokratietheorie mit übernimmt, kann nur eine vom System autonome Zivilgesellschaft durchbrechen, die von freiwillig und spontan – vor dem normativen lebensweltlichen Horizont einer liberalen Kultur – entstandenen Assoziationen, wie etwa sozialen Bewegungen, repräsentiert wird. Dies geschieht nach Habermas allein über kommunikatives Handeln, also durch sprachlich vermittelte Interaktion, wobei er, wie erwähnt, in der Sprache die Garantie für ein solches verständigungsorientiertes zwangloses Handeln sieht (vgl. Kiss 1987: 108). Die Lebenswelt, die darin eingebettete Zivilgesellschaft und deren Kommunikationsmedium ‚Sprache‘ sind für Habermas demnach ausschließlich normativ ‚gut‘. In ihnen allein liegt das emanzipatorische Potential, den demokratisch illegitimen Gegenkreislauf der Macht in einen legitimen Machtkreislauf zu verwandeln. Würde Habermas jedoch anerkennen, dass auch in der soziokulturellen gesellschaftlichen Sphäre, ja selbst in der Sprache, (symbolische) Macht existieren kann, würde er also seine Intuition, die ihn bei der Kritik an der republikanischen intransitiven Machtkonzeption hinsichtlich der Gefahren einer kommunikativen Verständigung leitete, konsequent weiterverfolgen, so würde er anerkennen müssen, dass Sprache eben nicht zwangsläufig Garant für Konsens, Rationalität und die vernünftige Überwindung von Macht, in ihrem transitiven Sinne, ist. Sondern dass im Gegenteil Sprache auch für transitive Zwecke perlokutiv genutzt werden kann. Dem positiven Urteil Seyla Benhabibs, wonach ‚Diskurse der Macht und ihre impliziten Themenkataloge durch die deliberativen Prozesse entzaubert‘ (vgl. 1991: 164) würden, kann deshalb nicht zugestimmt werden. Wenn nun Habermas zugestehen würde, dass erstens, in jedem Bereich der Gesellschaft sowohl konflikthafte, strategisches Handeln, als auch konsensuelles Handeln (sprachlich ver-

mittelt) stattfinden kann (vgl. Arnason 1988: 302) – diese also diesbezüglich auch in allen gesellschaftlichen Sphären gleichzustellen sind – und dass deshalb zweitens auch Macht bzw. Kämpfe um Machterwerb in jeder gesellschaftlichen Sphäre denkbar sind, dann hätte er keinen direkten Grund mehr anzunehmen, dass die Menschen sich der vollständigen Vermachtung ihrer gesamten Gesellschaft – inklusive der herrschaftsfreien diskursiven Strukturen – überhaupt entziehen könnten. Denn dann hätte die Lebenswelt ihr Emanzipationspotential verloren, das Habermas ihr normativ mit Hilfe eines idealisierten Verständnisses des Soziokulturellen zuschreibt. Dadurch allerdings würde seine deliberative Demokratietheorie schließlich ihres deliberativ-demokratischen Machtfilters auf der Input-Seite des demokratischen Systems beraubt und somit auf das, von ihm selbst doch als ‚normativ anspruchslos‘ (vgl. 1992a: 399 ff.) eingeschätzte, liberale demokratietheoretische Gerüst zurückgeschrumpft.

Aus dieser Erkenntnis gilt es zwei Schlüsse zu ziehen: Erstens muss hier klar der normativ ausnehmend hohe Anspruch der deliberativen Demokratietheorie und des darin beinhalteten Machtkonzept anerkannt werden. Anhand dieser normativen Messlatte kann der Zusammenhang von Macht und Demokratie durchaus kritisch beurteilt werden. Allerdings kann man wohl kaum übersehen, dass dies, zweitens, auf Kosten einer wirklichkeitsnahen Einschätzung des Zusammenhangs von Macht und Demokratie stattfindet, indem ein möglicher symbolisch-transitiver Macht-Input in das demokratische System nicht beachtet wird. Habermas möge in Verteidigung seines Gedankengangs durchaus einwenden, ihm liege in diesem Fall mehr an der Skizzierung eines normativen Ideals als an einer akribisch genauen Beschreibung der Wirklichkeit. Dies wäre einer normativen Demokratietheorie selbstverständlich zuzugestehen, kann allerdings hier nicht so gelten, da Habermas selbst auch an einer ‚empirisch-deskriptiven Triftigkeit‘ (vgl. Greven 1991c: 223) seiner normativ anspruchsvollen Theorie gelegen ist. Nicht umsonst betont er beispielsweise, die republikanische Machttheorie realistischer machen zu wollen (vgl. Habermas 1991: 246). Die Problematik liegt nun darin, dass die wirklichkeitsferne Idealisierung der soziokulturellen Lebenswelt, diese Verherrlichung des Symbolischen, in letzter Konsequenz die Plausibilität der normativen Annahmen, insbesondere im Zusammenhang mit dem gesellschaftsanalytischen Rahmen der Theorie, dramatisch einschränkt und somit die deliberative Demokratietheorie letztlich sowohl ‚empirisch unplausibel als auch normativ unattraktiv‘ (vgl. Greven 1991c: 236) wirkt. Denn das gesellschaftsanalytische, systemtheoretisch inspirierte Fundament dieser Demokratietheorie veranlasst Habermas einerseits zu dieser normativ einseitigen Aufladung der Lebenswelt, verdeutlicht allerdings andererseits aufs schärfste die logische Inkonsequenz und „die lebens-

fremde Naivität“ (Kiss 1987: 114) dieser Maßnahme. Denn nach Habermas folgt die zunehmende Vermachtung der Lebenswelt zwangsläufig aus der doppelten gesellschaftlichen (materiellen und immateriellen) Rationalisierung und scheint deshalb auch zukünftig unausweichlich zu sein. Dies postuliert er vor dem Hintergrund seiner gesellschaftsanalytischen Einschätzung. Da er dies jedoch aus den erläuterten Gründen normativ für demokratiethoretisch problematisch hält, hegt er die Hoffnung, irgendwo in der (realen) Gesellschaft befinde sich emanzipatorisches Potential, das dem letztlich entgegenwirken könne. Hier treffen also deskriptive Analyse und präskriptives Wunschdenken, das aus ersterer nicht logisch ableitbar ist, aufeinander (vgl. Greven 1991c: 220 ff.). Es findet hier ein „Bruch zwischen dem normativen Modell und der Gesellschaftsanalyse“ (Benhabib 1991: 159) statt. Letzteres basiert dabei wohl auf ontologischen Hoffnungen bzgl. der menschlichen Vernunft, die im Lichte der vorhergehenden nüchternen – und der liberalen Tradition verhaftet bleibenden (vgl. ebd.) – Analyse schwer einleuchten, auch wenn man diese keinesfalls kategorisch negieren und sich Habermas hier gerne anschließen möchte. Dies jedoch würde auf Kosten einer gänzlich umfassenden wirklichkeitsnahen Beleuchtung der Wechselbeziehung von Macht und Demokratie gehen und somit ein gewisses Gefahrenpotential bieten. Denn eine Theorie, die aus normativen Gründen blind für einen transitiven Aspekt der Macht ist, übersieht deren Wirkung und läuft deshalb Gefahr, ihre normativen Hoffnungen auf idealistischen Sand zu bauen. Indem Habermas nicht (an)erkennt, dass symbolisch auch transitive Macht generiert und ausgeübt werden kann, verschließt er die Augen nicht nur vor einer sozial folgenreichen (und deshalb prinzipiell kritikwürdigen) Tatsache, sondern auch vor einer bedeutenden Schwäche seiner Demokratiethorie. Seinen eigenen Anspruch der Wirklichkeitsnähe kann er so in letzter Konsequenz nicht erfüllen und schmälert dadurch letztlich auch die Überzeugungskraft seiner normativen Postulate sowie die logische Stringenz seiner gesamten Demokratiethorie. Die gewollte Verbindung von empirischen und normativen Elementen, die die logische Inkonsequenz der Theorie erst so sehr verdeutlicht, kann dabei freilich nicht als Ursprung des Problems gelten. Sie ist lediglich nicht konsequent zu Ende geführt. Denn nur eine gänzlich umfassende wirklichkeitsnahe Analyse hätte daraus abgeleitete normative Forderungen ermöglichen können, die plausibel wirklichkeitsnah und normativ anspruchsvoll wären. So jedoch „setzt [...Habermas] den gutmütig-naiven Menschen [der zur rein vernunftorientierten sprachlich vermittelten Kommunikation fähig und bereit ist] zum Ausgangspunkt seines Menschenbildes [...], dessen hypothetischer Charakter jedes empirischen Belegs ermangelt“ (Kiss 1987: 113). Die ‚reduktionistische Auffassung der ökonomischen und politischen



Strukturen und die normative Überbetonung der soziokulturellen Lebenswelt ist deshalb nicht stichhaltig' (vgl. Arnason 1988: 281 ff.).

Ein wichtiger Faktor für die Inkonsistenz der Theorie liegt stattdessen in der *gewählten Perspektive*. Da sich Habermas bei seiner Konzeptualisierung des politischen (demokratischen) Systems – mit dem Ziel, sich von der handlungstheoretischen Perspektive der Liberalen und der Republikaner und damit gleich von deren theoretischen Schwächen zu befreien – zu sehr an systemtheoretischen Vorbildern orientiert, kann er normative Elemente dort nicht mehr verorten (vgl. Greven 1991c: 216), sondern muss sie allein der Lebenswelt zuschreiben.<sup>24</sup> Der Schritt zu dieser ‚kontrafaktischen idealisierten Unterstellung‘ (vgl. ebd.: 222) und zur Annahme der „entwicklungslogischen Vorrangstellung“ (Arnason 1988: 302) des Soziokulturellen ist dann nicht mehr weit, sondern ergibt sich aus dieser Perspektive quasi zwangsläufig. Die von Habermas entwickelte Perspektive der ‚Intersubjektivität‘ ist nicht restlos überzeugend, da er sich mit dieser Fixierung auf Prozesse schließlich vom Akteur (subjektlose Kommunikation) zu Gunsten der Struktur (Institutionalisierung der diskursiven Meinungs- und Willensbildungsprozesse) zu lösen versucht, ohne jedoch wiederum eine konsequent systemtheoretische Perspektive zu wählen (vgl. Kiss 1987: 107). Denn auch vom Individuum kann er letztlich doch nicht lassen, indem er innerlich „auf das Subjekt als letztursächlicher ‚Initialzündler‘“ (ebd.: 108) des Widerstands gegen den demokratisch illegitimen Gegenkreislauf der Macht hofft. Verwiesen sei hier lediglich auf die aktive und folgenreiche Rolle, die er diesbezüglich den ‚zivilgesellschaftlichen Akteuren‘ zuschreibt (vgl. Habermas 1992a: 460 ff.). Die Bemühung um eine intersubjektiv modifizierte systemtheoretische Perspektive verstellt Habermas zudem den Blick auf die Praxis sozialer Gruppen und deren (auch konfliktreiche, beispielsweise symbolische) Interaktion (vgl. Honneth 1989: 313 ff.). Die eher handlungstheoretische Betrachtungsweise der Lebenswelt und die eher systemtheoretische Auffassung des Systems (vgl. ebd. 322) führt Habermas dazu, Macht schließlich doch nur systemtheoretisch, als direkt mit dem System verbunden, zu konzeptualisieren und dieses Phänomen in der soziokulturellen Sphäre zu übersehen (vgl. ebd.: 317). Dies alles wirkt verwirrend und wirklichkeitsfern (vgl. ebd.: 323). So überzeugt sein „Para-

---

<sup>24</sup> So grenzt er sich von der Luhmannschen Vorstellung autopoietisch geschlossener politischer Systeme ab, indem er postuliert, dass diese sich nicht selbst legitimieren können, da die dafür notwendigen normativen Ressourcen nur in der soziokulturellen Lebenswelt vorhanden sind (vgl. Habermas 1992a: 427). Die Integration einer hochkomplexen Gesellschaft lasse sich also nicht systempaternalistisch, an der kommunikativen Macht des Staatsbürgerpublikums vorbei, abwickeln, sondern das politische System sei zur Lebenswelt hin offen und in lebensweltliche Kontexte eingebettet (vgl. ebd.)

digma des Kompromisses“ (Kiss 1987: 109) kaum als Lösungsvorschlag der traditionell bedeutenden Spannung zwischen Subjektivismus und Objektivismus (vgl. Behr 2001: 380 ff.). Auch sei erwähnt, dass durch die rein systemtheoretische Betrachtungsweise von Macht auch die Möglichkeit zur Kritik ebendieser *innerhalb* des demokratischen (und ökonomischen) Systems verschwindet (vgl. Honneth 1989: 333).

Festzuhalten bleibt nach dieser kritischen Einschätzung der deliberativen Demokratietheorie und ihres Machtkonzepts somit folgendes: Das Habermassche Machtkonzept kann als relativ umfassend, da integrativ und erweitert eingeschätzt werden. Denn in ihm sind sowohl die transitive und intransitive Erzeugung (und die dafür nötigen Machtressourcen) als auch die transitive und intransitive Ausübung von Macht prinzipiell berücksichtigt. Zudem sind diese republikanischen und liberalen Machtverständnisse um eine systemtheoretische Perspektive und eine normative Aufstockung (Diskurs) erweitert. Und schließlich wird auch die Verbindung dieser beiden Aspekte in Machtkreislauf und Machtgegenkreislauf normativ anspruchsvoll und wirklichkeitsnah konzeptualisiert. Allerdings beinhaltet dieses Machtkonzept eine doppelte Einseitigkeit (nur transitive Ressourcen im System und keine transitive Macht(quelle) in der Lebenswelt), die mit deren demokratietheoretischer Einbettung verbunden ist. Deshalb kann es letztlich nicht als hinreichend umfassend, wirklichkeitsnah und kritisch-reflexiv eingeschätzt werden, auch wenn es im Vergleich zu dem republikanischen und dem liberalen Machtkonzept sehr viel deutlicher den meisten dieser Kriterien entspricht. Letztlich kann sich Habermas jedoch nicht völlig von den Schwächen dieser ihn inspirierenden Machtkonzepte lösen. So kann also auch die, deskriptive und präskriptive Elemente nicht völlig konsequent vereinigende, deliberative Demokratietheorie die Wechselwirkung von Macht und Demokratie nicht gänzlich breit, reflexiv und kritisch und nicht konsequent wirklichkeitsnah erfassen (vgl. ebd.: 296), auch wenn dies im Vergleich zur liberalen und republikanischen Demokratietheorie sehr viel profunder geschieht. Auch der Versuch einer ‚inter-subjektiven‘ Lösung der Spannung zwischen einer handlungs- und einer systemtheoretischen Perspektive erscheint als nicht besonders geglückt, da dieser Kompromiss den Spagat zwischen deskriptiv-gesellschaftsanalytischem systemtheoretischem Fundament und einer letztlich doch ontologisch subjektverhafteten Normativität nicht zu lösen vermag, sondern die logische Schwachstelle der deliberativen Demokratietheorie darstellt. Den Ansprüchen seines ‚kritischen und aufklärerischen Impetus‘ (vgl. Greven 1991c: 214) gerecht zu werden, gelingt Habermas so nicht. In der soziokulturellen Lebenswelt sieht Habermas das Subjekt plötzlich losgelöst von (auch dort ursprünglichen) transitiven Machtstrukturen und lediglich in eine rein verständigungsorientierte symbolische Sphäre eingebettet. Hinsichtlich einer kritischen Perspektive käme es jedoch gerade darauf

an, „jene Prozesse theoretisch-konzeptuell fassbar zu machen, in denen sich die Praxis kommunikativer Verständigung mit [... transitiven Machtstrukturen] verbinde[t]“ (ebd.: 236).

In Abrundung dieses zweiten Abschnitts, in dem die drei Demokratietheorien und deren Machtkonzepte einer kritischen Prüfung hinsichtlich des formulierten Maßstabs der Kritik unterzogen wurden, werden nun in einem letzten Kapitel die Ergebnisse dieser Analyse und die konstatierten Defizite noch einmal knapp resümiert, bevor dann im dritten Abschnitt gezeigt wird, inwiefern das Machtkonzept von Pierre Bourdieu inspirierend zur Behebung dieser macht- und demokratietheoretischen Mängel beitragen kann.

### **3.5 Zwischen-Fazit: kritische Bestandsaufnahme des zeitgenössischen demokratietheoretischen Potentials zur Analyse der Wechselbeziehung von Macht und Demokratie**

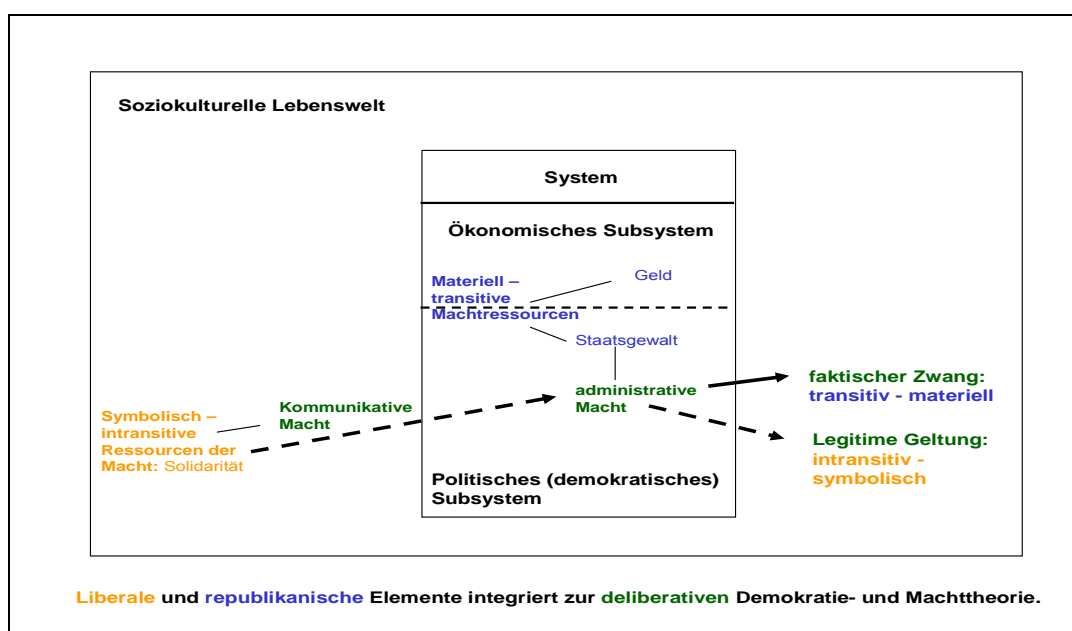
Wie die Analyse gezeigt hat, erfüllt keine der drei untersuchten Demokratietheorien die Kriterien in hinreichendem Maße. Gleichwohl gibt es deutliche Unterschiede zwischen der liberalen, der republikanischen und der deliberativen Theorie und deren macht- und demokratietheoretischer Konzeptualisierung der Wechselbeziehung von Macht und Demokratie.

Sowohl das *liberale transitive* als auch das *republikanische intransitive* Machtkonzept ist einseitig und auf jeweils eine Dimension des Phänomens Macht fokussiert. Das liberale Konzept erfasst wirklichkeitsnah den Aspekt der Macht, der allgemein als charakteristisch für dieses Phänomen gesehen wird und ermöglicht zunächst durch die damit verbundene negative Bewertung auch prinzipiell Kritik an der Beziehung von Macht und Demokratie. Diese jedoch relativiert sie freilich durch ihre wirklichkeitsfernen demokratietheoretischen Schlussfolgerungen, nach denen das ‚Machtproblem‘ in der liberalen Demokratie gelöst sei. Die republikanischen Theoretiker erkennen diese idealisierte und unkritische Schwachstelle der liberalen Demokratietheorie und verdeutlichen deshalb v.a. den seltener gesehenen intransitiven Aspekt der Macht. Diesbezüglich ist diese Theorie deshalb anfänglich reflexiver als die liberale, überbetont den intransitiven Aspekt jedoch konzeptuell idealistisch und vernachlässigt in ihrer wirklichkeitsfernen demokratietheoretischen Formulierung einseitig den zunächst erkannten transitiven Aspekt durch normativen Ausschluss aus der Theorie vollständig. Zudem verwenden beide Konzepte eine rein handlungstheoretische Perspektive. So erfassen diese Demokratietheorien den Zusammenhang von Macht und Demokratie

nur ‚eng‘, da sie sich entweder einseitig auf die Macht-Output-Seite (Liberale) oder auf die Macht-Input-Seite (Republikaner, bei denen diese Trennung jedoch nicht aufrechterhalten wird) konzentrieren, was zu einer völlig verkürzten Auffassung von Politik insgesamt und damit auch von der Wechselbeziehung von Macht und Demokratie führt. Schon damit können sie den Kriterien nicht annähernd Genüge tun.

Die *deliberative Demokratietheorie* stützt sich bewusst auf beide Theorieströmungen, da sie die Komplementarität der jeweiligen Gedankengänge erkennt. Sie beinhaltet deshalb ein integriertes Machtkonzept mit zwei Machtbegriffen, die in eine doppelte zirkuläre Verbindung gestellt und zudem normativ und perspektivisch erweitert werden. Das Habermassche Machtkonzept ist deshalb durchaus umfassend, kritisch-reflexiv und sowohl relativ wirklichkeitsnah als auch normativ anspruchsvoll. Allerdings ergeben sich durch dessen Einbettung in die deliberative Demokratietheorie, die den intersubjektiven Spagat zwischen systemtheoretischer Deskription und subjektorientierter Präskription schließlich nicht zu meistern scheint, konzeptuell blinde Flecken. Letztere tragen dazu bei, dass die Wechselbeziehung zwischen Macht und Demokratie nicht in ihrer ganzen Breite erfasst werden kann und somit auch diese Demokratietheorie mit dem dazugehörigen Machtkonzept nicht hinreichend breit, umfassend, kritisch-reflexiv und wirklichkeitsnah ist. Freilich fällt das Urteil hier milder aus, als bei der republikanischen und der liberalen Theorieströmung. In Abbildung 2 ist die deliberative Konzeptualisierung der Wechselwirkung von Macht und Demokratie veranschaulicht.

**Abbildung 2: Die deliberative Konzeptualisierung der Wechselwirkung von Macht und Demokratie**



Quelle: eigene Darstellung

Dennoch kann das Ergebnis dieser Analyse hinsichtlich der eingangs dargelegten Problematik nicht ganz zufrieden stellend sein. Für die hinreichende Erfüllung der Kriterien müsste die Habermassche Macht- und Demokratietheorie erweitert werden, um dann *alle* Formen des Machtinputs in das demokratische System zu berücksichtigen. Sie müsste sich also nicht nur mit den intransitiven, sondern auch mit den transitiven symbolischen Machtquellen und -strukturen in der Lebenswelt befassen. Die Rolle der Symbole, der Sprache, müsste dafür reflexiver, kritischer und wirklichkeitsnäher, d.h. nicht als herrschaftsfrei, sondern auch von Machtstrukturen durchzogen, aufgefasst werden. Nur so könnten auch die symbolisch vermittelten Konflikte, könnte die ‚Dynamik sozialer Kämpfe, die auch in der soziokulturellen gesellschaftlichen Sphäre strukturell angelegt zu sein scheinen‘ (vgl. Honneth 1989: 385), konzeptuell erfasst werden. Die strikte gesellschaftsanalytische Trennung in Lebenswelt und System müsste dazu zudem gelockert werden, damit so die (Macht-) Austauschvorgänge zwischen den gesellschaftlichen Sphären umfassender und plausibler nachvollziehbar konzipiert werden könnten. Dafür allerdings wäre eine andere, konzeptuell überzeugendere, Verbindung von handlungs- und systemtheoretischer Perspektive erforderlich als der etwas verwirrende und paradoxe Habermassche Vorschlag der Intersubjektivität. Eine Theorie, die diese wenigen, jedoch in ihren Konsequenzen bedeutenden, Defizite der deliberativen Demokratie- und Machttheorie konzeptuell kreativ aufgreifen könnte, würde somit eine Inspirationsquelle für eine Weiterentwicklung des Habermasschen Theorieansatzes beisteuern können.

Inwiefern die Macht- und Herrschaftstheorie von Pierre Bourdieu genau in diese Lücke stößt, wird nun im Folgenden dritten Abschnitt erörtert.

#### **4 PIERRE BOURDIEUS MACHT- UND HERRSCHAFTSTHEORIE ALS ERWEITERUNG DER PERSPEKTIVEN UND MÖGLICHKEITEN DER VORGESTELLTEN ANSÄTZE?**

In diesem Abschnitt wird erläutert, dass es Pierre Bourdieu mit den Konzepten seines sozialwissenschaftlichen Werkzeugkastens gelingt, die blinden Flecken der deliberativen integrierten Demokratie- und Machttheorie hinsichtlich deren Auffassung der Wechselwirkung von Macht und Demokratie sichtbar und theoretisch fassbar zu machen.

Pierre Bourdieu war einer der vielseitigsten und anregendsten Sozialwissenschaftler, Ethnologen, Philosophen und politisch engagierten Intellektuellen Frankreichs.<sup>25</sup> Vor allem seine klar definierten theoretischen Konzepte, die er zur empirischen Analyse der französischen Sozialstruktur konstruierte, sind für Wissenschaftler mit theoretischem und empirischem Interesse an modernen Gesellschaften bis heute sehr attraktive Instrumentarien. So hat Bourdieu in seinem Hauptwerk „Die feinen Unterschiede. Gesellschaftliche Kritik der Urteilkraft“ (1979) nicht nur den Begriff des Kapitals im Sinne von ‚Ressource‘ umformuliert und erweitert, sondern auch die handlichen Begriffe des ‚sozialen Raums‘, des ‚Feldes‘ und des ‚Habitus‘ eingeführt. Letzterer birgt den Verweis auf Bourdieus Bestreben, eine Synthese zwischen Objektivismus und Subjektivismus, zwischen System- und Handlungstheorie, zu erreichen.<sup>26</sup> Darüber hinaus ist der ‚Habitus‘ auch ‚zentraler Operator‘ (vgl. Speth 1997: 322) von Bourdieus Macht- und Herrschaftstheorie, die wiederum den „Angelpunkt seiner gesamten Theorie“ (Wayand 1998: 221) darstellt.

Um dies nachvollziehen zu können, werden in den folgenden Kapiteln zunächst die (politik-) wissenschaftlichen Zielsetzungen Pierre Bourdieus (4.1) und daran anschließend seine Macht- und Herrschaftstheorie dargestellt (4.2), bevor deren Ertrag für diese Analyse schließlich vor dem Hintergrund der Fragestellung kritisch eingeschätzt werden kann (4.3).

Einige Sätze seien nun zunächst dem in mehrfacher Hinsicht ‚politischen‘ Soziologen und dessen sozialer und wissenschaftlicher Prägung und gesellschaftlichem Wirken gewidmet.

#### **4.1 Bourdieu als ‚politischer‘ Soziologe**

Pierre Bourdieu ist in dreifacher Hinsicht als ‚politischer‘ Soziologe zu bezeichnen:

Erstens galt sein ganzes wissenschaftliches Streben dem Ziel, „die Fundamente der symbolischen Formen von Herrschaft zu analysieren“ (Bourdieu in Fuchs-Heinritz/König 2005: 299) und so die ‚verborgenen Mechanismen der Macht zu enthüllen‘ (vgl. Bourdieu 1992: 81). Inhaltlich bewegt er sich mit seinem daraus resultierenden Inter-

---

<sup>25</sup> Seine Forschungsarbeit erstreckt sich über Kultur-, Kunst-, Religions-, Erziehungs- und politische Soziologie und Theorie. Auch schreckte er vor öffentlichen Kommentaren bezüglich der Rolle der Medien, der Dominanz des Neoliberalismus oder den sozial problematischen Auswirkungen der Globalisierung der Märkte nicht zurück (vgl. Sciences Humaines 2002: 9).

<sup>26</sup> Dies kommt in einer seiner Habitusdefinitionen klar zum Ausdruck, die diesen sowohl als strukturierte, also determinierte, Struktur, als auch als strukturierende, also aktive, Struktur bezeichnet (vgl. Bourdieu 1982: 279).

esse für die Kämpfe unterschiedlicher Akteure um Machtpositionen also eindeutig im Bereich der politischen Soziologie und hat sich wiederholt theoretisch mit dem ‚politischen Feld‘ beschäftigt (vgl. Fritsch 2001: 7 ff.).

Zweitens nahm Bourdieu an, dass jede Theorie einen ‚Theorie-Effekt‘ (vgl. Wayand 1998: 222) habe. Dies bedeutet, dass eine Theorie immer die Wahrnehmung der politischen Ordnung und Weltsicht der Menschen beeinflusst, somit Macht ausübt und deshalb in politische Machtkämpfe verwickelt ist (vgl. ebd.). Ein Wissenschaftler und sein Werk spielen damit zwangsläufig immer auch eine politische Rolle (vgl. Fuchs-Heinritz/König 2005: 297). Dies gilt es, sich bewusst zu machen und deshalb kritisch-reflexiv nicht nur mit dem Alltagsverständnis der Welt und den bereits bestehenden wissenschaftlichen Erkenntnissen über die Wirklichkeit umzugehen, sondern auch den eigenen Konzepten dauerhaft selbstreflexiv und kritisch gegenüberzustehen (vgl. Wayand 1998: 222). Dazu schlägt er vor, sich bewusst von der herkömmlichen Politischen Wissenschaft und deren Methoden zu lösen, um möglichst neutral und unvoreingenommen die Wirklichkeit und das Ungedachte des Politischen zu analysieren (vgl. Fritsch 2001: 8) und auch, um jene Ideologien, die die Unterschiede zwischen den Menschen als selbstverständlich vorstellen, zu hinterfragen bzw. um hinsichtlich der ‚Komplizenschaft mit der Herrschaft politisch aufklären zu können‘ (vgl. Fuchs-Heinritz/König 2005: 298 f.). Dabei verfolgte Bourdieu zunächst das Ziel, nur enthüllend tätig zu sein, also allein anhand seiner neutralen wissenschaftlichen Analysen aufklärend zu wirken (vgl. ebd.: 309). Dazu vertrat er die Ansicht, für eine kritische Theorie benötige man keine universalistisch-normativen Postulate einer Sozialphilosophie, sondern könne allein durch selbstreflexive und gänzlich wirklichkeitsnahe Analyse der gesellschaftlichen Evidenzen, das Unhinterfragte kritisch durchleuchten und die verborgenen Machtmechanismen ans Licht der Öffentlichkeit bringen (vgl. Wayand 1998: 222). Dazu verteidigte er vehement die Autonomie des wissenschaftlichen Feldes, um dessen prinzipiell neutrale Erkenntnisse vor der politischen Beschlagnahme und Verwendung in Machtkämpfen zu schützen (vgl. Fuchs-Heinritz/König 2005: 300). Zunächst sah er also seine politische und gesellschaftliche Rolle als die eines neutralen Aufklärers.

In der Spätphase seines Lebens entfernte Bourdieu sich jedoch zunehmend von diesem „Ideal weltanschaulicher Neutralität [...], das ihm dann] als Weltflucht [...], als Versuchung, politischen Fragen ganz gezielt aus dem Weg zu gehen“ (Bourdieu in Fuchs-Heinritz/König 2005: 209), erschien. So wurde er, drittens, vom neutralen Erforscher politischer Zusammenhänge zum omnipräsenten politisch engagierten Intel-

lektuellen (vgl. Schwingel 2003: 8), zu jenem „Bour-DIEU“ (vgl. Fuchs-Heinritz/König 2005: 309), der zahlreiche konkrete Vorschläge zur Veränderung der gesellschaftlichen und politischen Verhältnisse machte und auch vor politischer Polemik nicht zurückschreckte.<sup>27</sup>

Diese Haltung wird durch die genauere Kenntnis von Bourdieus sozialer und wissenschaftlicher Herkunft und Prägung verständlicher. Er selbst hat die These vertreten, dass ‚ein Produkt von der Position des Produzenten im Produktionsraum abhängt‘ (vgl. Schwingel 2003: 26).

Was seinen ‚sozialen Produktionsraum‘ betrifft, so sei lediglich erwähnt, dass Bourdieu als Sohn eines Postbeamten in den Pyrenäen aufwuchs und als Dialekt sprechender Junge aus der französischen ‚Provinz‘ in die renommiertesten und elitärsten wissenschaftlichen Kreise der französischen Gesellschaft aufstieg (vgl. ebd.: 190 ff.). Diese Biographie hat ihn dafür prädestiniert, einen quasi ethnologischen Blick auf die ihm fremden und sozial quasi geschlossenen gesellschaftlichen Kreise zu werfen, in die er aufgrund seiner schulischen Leistungen eintrat und deren Codes ihm allein dadurch, dass er sie (zunächst) nicht beherrschte, als Forschungsobjekt auffielen. Dies hat er einmal wie folgt umschrieben: „Die meisten Fragen, die ich stelle [...], wurzeln sicherlich in dem Gefühl, in der intellektuellen Welt ein *Fremder* zu sein“ (Bourdieu in Fuchs-Heinritz/König 2005: 286, Hervorhebung im Original). Daraus schließt Bourdieu weiter, „dass die bedeutendsten Beiträge zur Sozialwissenschaft von Menschen kommen, die sich in der vorliegenden sozialen Welt eben nicht wie Fische im Wasser bewegen“ (ebd.: 287). Diese persönliche Erfahrung führte nicht nur zu seinen Auseinandersetzungen mit der französischen Sozialstruktur und dem entsprechenden Bildungssystem (vgl. u.a. Bourdieu 1971), sondern hat ihn sicherlich auch in seiner eben beschriebenen Haltung bezüglich einer kritischen Theorie und der Funktion von Wissenschaft nachhaltig beeinflusst.

Was nun den ‚wissenschaftlichen Produktionsraum‘ von Bourdieus Schaffen angeht (vgl. Schwingel 2003: 23-58), so muss darauf hingewiesen werden, dass in Frankreich die Sozialwissenschaften traditionell eine besonders enge und fruchtbare Beziehung zu den übrigen Humanwissenschaften und vor allem zur Ethnologie haben.

---

<sup>27</sup> So übernahm er beispielsweise 1989-1990 den Vorsitz einer Kommission zur Reform des Bildungswesens, verstand 1993 die Publikation von „La misère du monde“ als eine andere Art, Politik zu machen, startete 1998 in der Presse einen ‚Kreuzzug‘ gegen Experten, Journalisten, ‚Hofessayisten‘ und gegen den Neoliberalismus, und ‚kämpfte‘ 2000 gegen die Globalisierung der Märkte an der Seite von José Bové und der globalisierungskritischen Bewegung ‚attac‘ (vgl. Schwingel 2003: 9, 190f., Fuchs – Heinritz 2005: 303 - 310).



Deshalb überrascht es nicht, dass Bourdieu ursprünglich auch Ethnologe war, der dann jedoch verstärkt – und eben auch aus persönlichem Interesse – Geschmack an den Sozialwissenschaften fand. Seine ersten ethnologischen Studien über die vorkapitalistische Gesellschaftsordnung der Kabylen in Algerien ermöglichten ihm dabei Einsichten, die ihm dann zu einem unkonventionellen Blick auf die moderne spätkapitalistische französische Gesellschaft verhalfen (vgl. Wayand 1998: 228) und auch auf seine theoretische Arbeit auswirkten. Wie in den nächsten Kapiteln noch ersichtlich werden wird, konnte Bourdieu in der wenig ausdifferenzierten kabyllischen Gemeinschaft Wechselbeziehungen und Austauschvorgänge zwischen den verschiedenen materiellen und symbolischen gesellschaftlichen Sphären beobachten, die ihn bei seiner Konzeptualisierung der modernen (französischen) Gesellschaft deutlich prägten (vgl. ebd.: 227). Darüber hinaus stand das französische wissenschaftliche Feld des 20. Jahrhunderts im Zeichen der Konkurrenz zwischen Philosophie und Soziologie, wobei sich letztere der ersten meist unterzuordnen hatte (vgl. Schwingel 2003: 30). Dass sich der ursprüngliche Philosoph Bourdieu schließlich vehement der empirischen Soziologie zu- und von der ‚absolutistischen‘ Philosophie abwandte, ist also kein Zufall. Denn in den 70er Jahren schaffte es der bedeutende Strukturalist Claude Lévi-Strauss kurzzeitig, der Soziologie den intellektuellen Vorrang vor der Philosophie zu sichern. Diesem historischen Kontext konnte sich Bourdieu nicht entziehen. So hat er sich seitdem auch dauerhaft kritisch mit dem Strukturalismus und dem Marxismus, der zu dieser Zeit ebenso als absoluter Bezugspunkt für Arbeiten mit wissenschaftlichem Geltungsanspruch fungierte (vgl. ebd.: 33), auseinandergesetzt. Im Gegensatz zum Gros seiner Kollegen hatte Bourdieu ein ambivalentes Verhältnis zu Marx bzw. zum Marxismus, wobei er Marx als avancierten Sozialtheoretiker sehr schätzte, dem dogmatischen Wahrheitsanspruch des Marxismus jedoch skeptisch gegenüber stand (vgl. ebd.: 34). So hat sich auch Bourdieu, ähnlich wie Habermas, vom marxistischen Gedankengut nicht unwesentlich beeinflussen lassen. Dass er dessen Verständnis der Beziehung von materieller Basis und immateriell-symbolischem Überbau abwandelte, indem er letzterem ein größeres, allerdings kein so überaus dominantes Gewicht wie Habermas, zugestand, wird weiter unten noch näher erläutert. Zunächst sei hier noch erwähnt, dass das Bourdieussche Werk sich außer mit dem Marxismus eben auch mit dem Strukturalismus auseinandersetzte, von dem er sich immer wieder zu distanzieren versuchte. So nannte Bourdieu sein eigenes Vorgehen ‚konstruktivistischen Strukturalismus‘ (vgl. Bourdieu 1989: 14). Dieser Ansatz entsprach seinem Bemühen, eine integrative Synthese des (strukturalistischen) Objektivismus und des (existenzialistischen) Subjektivismus zu schaffen (vgl. Wayand 1998: 224, Schwingel 2003: 41ff., Behr 2001: 380 ff.). Bourdieus eigene Worte verdeutlichen dies

am besten: „Die Akteure [...] *konstruieren* [aktiv] ihre Vision der Welt. Aber diese Konstruktion vollzieht sich unter *strukturellen* Zwängen“ (zitiert bei Cabin 2002: 27; eigene Übersetzung und Hervorhebung). Inwiefern diese Perspektive sich für die Analyse der Wechselbeziehung von Macht und Demokratie als fruchtbarer erweist, als das intersubjektive Paradigma der deliberativen Theorie, wird im Folgenden geklärt.

Dazu soll nun die Macht- und Herrschaftstheorie dieses Autors dargestellt werden.

## **4.2 Bourdieus Macht- und Herrschaftstheorie**

Bevor das Kernelement dieser Theorie, das Konzept der symbolischen Macht, näher erläutert werden kann, muss das konzeptuell-theoretische Gerüst, auf dem diese basiert, dargestellt werden.

### **4.2.1 Bourdieus konzeptueller ‚Werkzeugkasten‘**

Hinter der augenscheinlichen Vielfalt von Bourdieus Werk<sup>28</sup> verbirgt sich ein Ensemble eng miteinander verbundener theoretischer Konzepte, die sowohl einen theoretisch universellen Anspruch als auch eine starke empirische Anbindung haben, da Bourdieu diese als forschungsnahen ‚Werkzeuge‘ verstanden und deshalb konstant weiterentwickelt hat (vgl. Schwingel 2003: 18 ff.).

Ausgangspunkt für Bourdieu ist die Annahme, dass eine Gesellschaft einen Raum der Unterschiede darstellt, der in einen materiellen und einen symbolischen Subraum geteilt ist.

Die *materielle Struktur des Raumes* besteht aus den *Positionen*, die die Menschen gemäß dem Volumen und der Art des Kapitals, das ihnen zur Verfügung steht, einnehmen. Bourdieu nimmt an, dass es – praktisch unbegrenzt viele – verschiedene Sorten von Kapital gibt. Hauptsächlich unterscheidet er zwischen ökonomischem, kulturellem, sozialem und symbolischem Kapital<sup>29</sup>. Von diesen kann man jeweils mehr

---

<sup>28</sup> Bourdieu hinterlässt ein thematisch sehr breit angelegtes Werk, das 30 Bücher, über 200 Aufsätze und zahlreiche Interviews und Vorträge umfasst (vgl. Sciences Humaines 2002: 106).

<sup>29</sup> Bourdieu definiert ökonomisches Kapital als die „unterschiedlichen Formen materiellen Reichtums“ (Schwingel 2003: 88). Er unterscheidet innerhalb des kulturellen Kapitals das ‚inkorporierte kulturelle Kapital‘, das für ihn ‚kulturelle Fähigkeiten, Fertigkeiten, Wissensformen, die man durch „Bildung“ erwerben kann‘ (ebd.: 89) sind vom ‚objektivierten‘ (Bücher, Bilder, etc.) und ‚institutionalisierten‘ (Titel, Abschlüsse, Ehrungen) kulturellen Kapital. Unter Sozialkapital versteht er das ‚Resultat der Ausnutzung eines dauerhaften Netzes von mehr oder weniger institutionalisierten Beziehungen gegenseitigen Kennens oder

oder weniger haben, sie sind in die jeweils andere Sorte umtauschbar und fungieren als ‚Währung‘ in dem dazu passenden ökonomischen, kulturellen, wissenschaftlichen, politischen, etc. ‚Feld‘. Soziale Felder – die der soziale Raum umschließt (vgl. Speth 1997: 323) und die praktisch den gesellschaftlichen ‚Sphären‘ entsprechen – haben ihre jeweils eigenen Funktionslogiken und ihre hierarchische Struktur spiegelt den Status quo der gesellschaftlichen (materiellen) Machtverhältnisse wider. Die Beziehung zwischen den einzelnen Feldern ist – im Gegensatz zur strikten Trennung von Lebenswelt und System in der deliberativen Theorie – eine sehr viel organischere, da diese über die – wie später noch näher verdeutlicht wird – notwendige Umwandlung der jeweiligen Kapitalsorten eng verbunden sind.

Diesem materiellen Subraum der Positionen entspricht ein *symbolischer Subraum der Lebensstile*. Denn nach Bourdieu stehen die „Praktiken und Objekte der symbolischen Lebensführung“ (Schwingel 2003: 117) in enger Verbindung mit der materiellen Position der Akteure, die sich in drei Klassen<sup>30</sup> einteilen lassen. Eine der zentralen Thesen Bourdieus stellt die Annahme dar, nach der die Alltagskultur und der darin zum Ausdruck kommende ästhetische Geschmack, die Urteilskraft der Menschen, nicht natürlich und dem Menschen exogen gegeben, sondern hauptsächlich Abbild der materiellen Klassenzugehörigkeit der Akteure sind (vgl. ebd.: 114).<sup>31</sup> Der Zusammenhang der materiellen und symbolischen Dimension der Gesellschaft wird so von Bourdieu deutlich konzeptuell ins Blickfeld gerückt. Dazu entwickelt er sein Instrumentarium ‚Habitus‘. Dieser stellt eine Art Vermittler zwischen dem objektiven materialistischen Raum der Positionen und dem symbolischen (inter-) subjektiven Raum der Lebensstile dar (vgl. ebd.). Wie dies geschieht, wird gleich erläutert.

Bourdieu sieht die Gesellschaft also als einen dreidimensionalen Raum, in dem sich jeder soziale Akteur verorten lässt: auf der Vertikalen gemäß seinem gesamten Kapitalvolumen, auf der Horizontalen in Abhängigkeit von seiner Kapitalstruktur und schließlich kann auf einer dritten Achse eine Veränderung der individuellen Position abgebildet werden. Letztere nämlich ist für Bourdieu nur ‚relational‘ (vgl. Behr 2001: 386 f.), also im Vergleich zu anderen Positionen und damit dem Kapitalvolumen und

---

Anerkennens, in das ein Akteur eingebunden ist und auf das er zurückgreifen kann, falls er einer Unterstützung bedarf (ebd.: 92). Das symbolische Kapital schließlich hat eine Sonderrolle inne, denn es ist die „wahrgenommene und als legitim anerkannte Form der drei vorgenannten Kapitalien“ (ebd.). Dazu später mehr.

<sup>30</sup> Nach Bourdieu lassen sich die Positionen zur herrschenden Klasse, zur Mittelklasse oder dem Kleinbürgertum und der Volksklasse gruppieren (vgl. Schwingel 2003: 110f.).

<sup>31</sup> Zu jeder Klasse gehört für Bourdieu ein bestimmter Geschmack, den die Zugehörigen dieser Klassen inkorporiert haben und durch ihren Lebensstil ausleben und reproduzieren (vgl. Bourdieu 1982: 405 – 619).

der Kapitalstruktur anderer Akteure, zu bestimmen. Die Struktur der Gesellschaft ist also dynamisch, nur das temporäre Abbild einer Relation und das Ergebnis von dahinter liegenden gesellschaftlichen Prozessen. Diese Prozesse finden innerhalb der sozialen Felder statt und werden durch deren hierarchische Struktur überhaupt erst ermöglicht (vgl. Schwingel 2003: 22).<sup>32</sup> Es handelt sich dabei um Machtkämpfe der Akteure, die um ihre Position im Macht- und Herrschaftsgefüge ringen (vgl. Bourdieu 1982: 267). Sie verfolgen zwei Strategien, je nachdem, ob sie dominierende oder dominierte Positionen einnehmen: Dominante Akteure kämpfen um Konservierung der bestehenden Herrschaftsverhältnisse, während diejenigen, die dominiert werden, versuchen, das Kräfteverhältnis für sich positiv zu verändern<sup>33</sup>. Dies alles geschieht vermittelt über den Habitus.

Bevor gleich genauer auf die Mechanismen dieser Machtkämpfe eingegangen und die dafür bedeutende Rolle des ‚Symbolischen‘ erläutert wird, soll deshalb noch kurz auf die besondere, systemtheoretische und handlungstheoretische Elemente verbindende, Eigenschaft des Habitus eingegangen werden, ohne die die Bourdieusche Macht- und Herrschaftstheorie nicht verständlich ist und mit der er erklären kann, weshalb Machtstrukturen als Herrschaft dauerhaft bestehen bleiben (vgl.: Speth 1997: 322). Denn, im Hinblick auf den Vergleich mit Habermas, ist es durchaus wichtig, darauf hinzuweisen, dass Bourdieu davon ausgeht, dass die sozialen Akteure sich ihrer Situation in der sozialen Struktur nicht zwingend bewusst sind und die genannten Strategien meist *unbewusst* verfolgen. Der französische Theoretiker nimmt an, dass Menschen in die Struktur der Felder, in diese ‚objektivierten‘ äußeren Existenzbedingungen, hineingeboren werden und diese unhinterfragt und un- bzw. vorbewusst verinnerlichen. Sie ‚inkorporieren‘ sie in ihrem persönlichen Habitus zu einem ‚habituellen Dispositionssystem‘ (vgl. Schwingel 2003: 67). Dieses Dispositionssystem prägt Wahrnehmung, Denken und Handeln der in diesem Raum sozialisierten Individuen und fungiert gleichzeitig als Grundlage ihres Verhaltens. Der Habitus vermittelt also zwischen objektiver Positionsstruktur (wo er entsteht) und subjektiver Praxis bzw. symbolischer Lebensführung (die er als Handlungsanleitung mit prägt). Er ist also

---

<sup>32</sup> Das Feldkonzept ist also neben dem Habituskonzept, als „Kräftefeld“ (Bourdieu 1982: 10) einer der Ankerpunkte der Bourdieuschen Theorie (vgl. Schwingel 2003: 22).

<sup>33</sup> Hinweis: Hier bezieht sich Bourdieu hauptsächlich auf die herrschende Klasse, die er in die herrschenden Herrschenden und die beherrschten Herrschenden einteilt, die untereinander um mehr Macht kämpfen (vgl. Speth 1997: 333 ff.). Herrschende mit besonders viel ökonomischem Kapital, also die Gruppe der Eigentümer und Manager im industriellen Sektor, sind nach Bourdieu noch mächtiger als Herrschende mit relativ viel kulturellem Kapital, also die Gruppe der verbeamteten Intelligenz, der Intellektuellen und Künstler (vgl. Honneth 1984: 158). Die Akteure der Mittel – und der unteren Klasse mit insgesamt weniger Kapital beachtet Bourdieu bei seiner Analyse dieser Machtkämpfe nicht weiter.

gleichzeitig determinierende und generierende, ‚strukturierte und strukturierende Struktur‘ (vgl. Bourdieu 1982: 279). Er ermöglicht erst das Handeln der Akteure, gibt diesen jedoch gleichzeitig auch einen begrenzten Handlungsspielraum und gewisse Strategien vor. Die Reproduktion der Machtverhältnisse erscheint damit wahrscheinlicher als deren Subversion, ist aber nicht völlig gesichert.

Wie nun genau die Sicherung der materiellen Machtverhältnisse vonstatten geht, erklärt Bourdieu in seiner Macht- und Herrschaftstheorie.

#### **4.2.2 Das Konzept der symbolischen Macht**

Das Wirken des Habitus geschieht symbolisch. Denn die Gesellschaft sieht Bourdieu, wie dargelegt, nicht nur materiell-objektiv, sondern auch als die „Gesamtheit symbolischer Codes“ (Bourdieu 1982: 51), d.h. sie ist durch Sinnzuschreibung sozial konstruiert. Mit dieser gleichmäßigen Beachtung der materiellen und der symbolischen Dimension unterscheidet Bourdieu sich sowohl von der marxistischen Vorstellung der Dominanz der materiellen Basis über den ideologischen Überbau, als auch von der davon emanzipierten Auffassung Habermas', nach der die soziokulturelle Lebenswelt den dominanten Rahmen für das materielle System darstellt und emanzipatorische Kraft auf dieses ausübt (vgl. Honneth 1989: 276 ff.), indem Bourdieu versucht, diese beiden Sphären in seiner „Theorie der spätkapitalistischen Kultur zusammenzuführen“ (vgl. Honneth 1984: 147).

Das Volumen und die Zusammensetzung des materiell-ökonomischen, kulturellen, politischen etc. Kapitals der Akteure ist, wie bereits beschrieben, ausschlaggebend für deren Position im ‚objektiven‘ Raum der Positionen. Diese Positionen stehen in einem hierarchischen Verhältnis und bestimmen die Machtbeziehungen zwischen den Akteuren. Diese Situation der strukturellen Machtungleichheit können die herrschenden Gruppen jedoch nur dauerhaft sichern, wenn es ihnen gelingt, ihr materielles Kapital, also ihre materiellen Machtressourcen, in symbolisches Kapital, in symbolische Machtressourcen, zu transformieren (vgl. Wayand 1998: 231). Denn nur dann ist ihr Kapital – und damit ihre Macht – auch von den Beherrschten anerkannt. Nur dann erscheinen die spezifischen, hierarchischen Machtbeziehungen als legitimiert und lassen sich als Herrschaft dauerhaft institutionalisieren (vgl. ebd.). Die ‚Herrschenden‘ verfügen also über am meisten symbolische Machtressourcen und damit über am meisten symbolische Macht, die ihnen unmerklich die Akzeptanz der bestehenden sozialen und politischen Ordnung durch die Beherrschten ermöglicht:

„Die symbolische Macht ist eine Macht, die in dem Maße existiert, wie es ihr gelingt, sich anerkennen zu lassen, sich Anerkennung zu verschaffen; d.h. eine (ökonomische, politische, kulturelle oder andere) Macht, die die Macht hat, sich in ihrer Wahrheit als Macht, als Gewalt, als Willkür verkennen zu lassen. Die eigentliche Wirksamkeit dieser Macht entfaltet sich nicht auf der Ebene physischer Kraft, sondern auf der Ebene von Sinn und Erkennen“ (Bourdieu 1992: 82).

Macht, die dauerhaft bestehen, also zur Herrschaft werden will, benötigt also auch für Bourdieu – genau wie für Weber oder Habermas (vgl. Wayand 1998: 235, Habermas 1992a: 23, 44 f.) – Legitimität. Dies jedoch bedeutet für ihn nicht zwangsläufig, dass diese von den gesellschaftlichen Akteuren *bewusst* gebildet werden und auf Vernunft beruhen muss, sondern er konzentriert sich vielmehr darauf, wie die ‚materiell-objektive Macht ihren willkürlichen Charakter mittels symbolischer Strategien zu verschleiern und sich als anerkannte Macht zu institutionalisieren vermag‘ (vgl. Wayand 1998: 235). Bourdieu geht also nicht, wie Habermas, davon aus, dass es sich bei der legitimen Geltung der politischen Macht um eine bewusste, reflektierte, deliberativ-herrschaftsfrei zustande gekommene Anerkennung seitens aller Betroffenen handelt (vgl. ebd. 232 ff.). Bourdieu betont vielmehr im Gegenteil, dass die legitime Geltung der transitiv-materiellen Herrschaftsverhältnisse vom Bewusstsein der Betroffenen abgekoppelt ist, da sie im Habitus ‚inkorporiert‘ und so auch symbolisch reproduziert wird, also quasi ein ‚fatales Verhältnis‘ (vgl. Speth 1997: 323) darstellt. Denn die gesellschaftlichen Akteure haben über ihren (klassenspezifischen) Habitus die bestehenden objektiven Machtverhältnisse verinnerlicht. Dies geschieht, wie bereits erwähnt, nicht bewusst. Hier spielt der ‚Geschmack‘ eine wichtige Rolle. Denn der (gute) Geschmack ist weder naturgegebenes Geschenk, noch völlig subjektiv, sondern eine „sozialstrukturell bedingte Form ästhetischer Bewertung und Unterscheidung“ (Schwingel 2003: 114), die im Dispositionssystem Habitus angelegt ist.<sup>34</sup> So sind auch die Bewertungen der sozialen Welt und deren Machtverhältnisse für Bourdieu nicht aus der idealistischen Luft gegriffen, sondern in der sozioökonomischen Struktur verankert und werden über den ‚Vermittler‘ Habitus in symbolische Praxis übertragen, wo sie wiederum zur Stabilisierung der Struktur beitragen. Über den Geschmack, über die „zur zweiten Natur gewordene, in motorische Schemata und körperliche Automatismen verwandelte gesellschaftliche Notwendigkeit“ (Bourdieu 1982: 739) perpetuieren die Akteure unbewusst in ihrer alltäglichen symbolischen Lebens-

---

<sup>34</sup> Damit wendet Bourdieu sich deutlich gegen die kant'sche Ästhetik, die den guten Geschmack als rein individuelle Angelegenheit versteht (vgl. Dortier 2002: 4). Wie ernst es ihm ist, wenn er behauptet, dass Geschmack, Urteilskraft bzw. Meinung gesellschaftlich konstruiert sind, bezeugt auch der Untertitel seines Hauptwerkes ‚Die feinen Unterschiede‘, der sich direkt auf Kants ‚Kritik der Urteilskraft‘ bezieht: ‚Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft‘.

führung jene Herrschaftsverhältnisse, die ihn strukturieren. Aus „objektiven Grenzen wird der *Sinn für Grenzen*, die durch Erfahrung der objektiven Grenzen erworbene Fähigkeit zur praktischen Vorwegnahme dieser Grenzen“ (ebd.: 734, Hervorhebung im Original). So passen die Menschen ihre Ziele den verinnerlichteten Möglichkeiten an und fügen sich in die Herrschaftsverhältnisse. Die Herrschenden versuchen dabei, ihren Lebensstil als Definition des Vollkommenen, als natürlich und notwendig erscheinen zu lassen, denn was als Natur erscheint, ist immun gegen Infragestellung, ist ‚common sense‘ und somit ein Monopol legitimer Deutung (vgl. ebd.: 334 ff.). Dies nennt Bourdieu die Strategie der ‚Distinktion‘ (vgl. ebd.: 405 ff.). Gelingt es den Herrschenden, ihren durch ihr materiell-objektives Kapital bestimmten Lebensstil als den relativ besten darzustellen, so haben sie ihre objektiven Machtressourcen in symbolisch-inter-subjektive umgewandelt und verfügen nicht nur über transitiv-materielle Macht, sondern über symbolische (unbewusst legitimierte, institutionalisierte) Macht.

Die symbolische Legitimation der materiellen Herrschaftsverhältnisse, der politischen – also auch der demokratischen – Ordnung, dient für Bourdieu demnach nur der Verschleierung der Willkür materieller Machtbeziehungen. ‚Echte‘, individuell reflektierte und bewusste Legitimation ist dies nicht und kann dies auch kaum sein. Denn sie selbst kann – im Gegensatz zur Auffassung republikanischer und deliberativer Demokratietheoretiker – nicht herrschaftsfrei gebildet werden, da der symbolische Produktionsraum der Legitimation selbst, wie jede gesellschaftliche Sphäre, jedes Feld, intrinsisch vermachet, d.h. von Machtressourcen durchzogen ist. Diese Auffassung unterscheidet sich deutlich von der intransitiv-republikanischen, die Habermas letztlich übernimmt. Denn das Symbolische ist nach Bourdieu *nicht* autonom von transitiven Machtstrukturen, sondern dient im Gegenteil deren Institutionalisierung. Insbesondere Sprache, als Form des symbolischen Austausches, ist nicht intrinsisch verständigungsorientiert. Denn die Unterscheidung zwischen intransitiver und transitiver Macht liegt für Bourdieu nicht im Symbolischen selbst (wie für die Vertreter der intransitiven Machtkonzeption), sondern in dessen Verwendung (vgl. Speth 1997: 346). Die „Macht der Worte“ (Bourdieu 1992: 83) basiert nämlich auf deren Kopplung an einen Sprecher und dessen transitiver Macht (vgl. ebd.). Bourdieu merkt kritisch an, „dass diejenigen, die unablässig von der Sprache und dem (gesprochenen) Wort oder gar von der ‚illokutionären‘ Kraft des Wortes sprechen, niemals die Frage nach dem Wortführer gestellt haben“ (ebd.: 84). Damit bezieht er sich hier auch ganz direkt auf Habermas, dem er „eine Ausklammerung der Machtverhältnisse, die in den Kommunikationsbeziehungen in veränderter Form wirksam sind“ (Bourdieu 1990: 19) vorwirft,

indem er „die Macht der Wörter tendenziell in die Wörter selbst und nicht in die institutionellen Bedingungen ihres Gebrauchs“ (ebd.) verlege.

Der französische Autor geht im Gegensatz zu den Vertretern des rein intransitiven Verständnisses der sprachlich vermittelten Interaktion davon aus, dass erst durch ‚Delegation‘ der Wortführerschaft an einen ‚Repräsentanten‘ einer sozialen Gruppe, dessen Worte mächtig werden, dass also Sprache nur in Verbindung mit der bereits bestehenden relativen Macht des Sprechenden selbst mächtig ist (vgl. Wayand 1998: 233 f.)

Sprache ist also alles andere als neutral, sondern dient im Gegenteil meist nur der symbolischen Reproduktion von Herrschaft (vgl. Bourdieu 1989: 11). Denn Sprache kann eine bestimmte Weltsicht produzieren und etablieren und ist somit das „Medium par excellence des Traums von der absoluten Macht“ (ebd.). Im legitimen Sprechen manifestiert sich symbolische Macht. ‚Symbolische Macht ist Macht, Dinge mit Worten zu erschaffen‘ (vgl. ebd.: 23). Deshalb ist auch der Kampf um die ‚legitime Sprache‘ Gegenstand des Kampfes um symbolische Macht. Denn „der sprachliche Austausch sind symbolische Machtbeziehungen, in denen sich Machtverhältnisse aktualisieren“ (Bourdieu 1990: 11), weil: „[d]as rechte, d.h. formal richtige Sprechen erhebt den Anspruch zu sagen, was sein soll“ (ebd.: 16), es erhebt Geltungsanspruch. Das Symbolische ist also für Bourdieu im Gegenteil zu der intransitiven Auffassung nicht verständigungsorientiert und Hort der Vernunft und des Konsens, sondern meist „unkenntliche und anerkannte Gewalt“ (Bourdieu in Speth 1997: 329).

Mit dem Konzept der symbolischen Macht versucht Bourdieu also zu verdeutlichen, wie die herrschenden sozialen Gruppen ihre transitive Macht mit Hilfe des Symbolischen legitimieren und reproduzieren können. Sie haben symbolische Macht, da ihre Deutung der gesellschaftlichen Struktur, die ihre spezifische Ausstattung mit Kapital reflektiert, als legitim anerkannt, d.h. unhinterfragt institutionalisiert, ist. So ist symbolische Macht also „Macht, die [...] Bestehendes als unabänderlich darstellen kann“ (ebd.: 340). Da nun aber die Deutung der sozialen und politischen Ordnung so inhärent mit den Existenzbedingungen der betroffenen Akteure verknüpft ist, ist sie umkämpft. Die Machtkämpfe um Positionen im Herrschaftsgefüge entpuppen sich dabei als symbolische Kämpfe, denn sie bedienen sich der Logik des Symbols, insbesondere der Sprache (vgl. ebd.: 336). Bourdieu deckt mit dem Konzept der symbolischen Macht also die transitiven Aspekte der symbolischen legitimen Geltung auf, die in der deliberativen Demokratietheorie nicht thematisiert werden.



Inwiefern der Franzose damit kreative Alternativvorschläge für die ‚blinden Flecken‘ der vorgestellten Demokratietheorien bietet, wird im folgenden und letzten Kapitel erörtert.

#### **4.3 Bourdieus Ansatz als Erweiterung des Potentials der vorgestellten Demokratietheorien ?**

Nach der Darstellung des (politik-) wissenschaftlichen Anliegens von Pierre Bourdieu und dessen konzeptuell theoretischer Umsetzung in eine Macht- und Herrschaftstheorie bleibt zunächst festzuhalten, dass letztere genau in die machttheoretische Lücke der deliberativen Demokratietheorie stößt und damit einen wertvollen innovativen Beitrag zu dieser Analyse liefert. Denn für Bourdieu ist ‚Macht‘ weder bloßer Zwang (transitive Macht, Faktizität), noch reine bewusste Zustimmung (intransitive Macht, legitime Geltung) (vgl. Speth 1997: 323), sondern umfasst beiden Aspekte, d.h. Macht hat sowohl eine materielle als auch eine symbolische Dimension (vgl. Wayand 1998: 234). Diesbezüglich unterscheidet Bourdieu sich also von der liberalen und republikanischen Theorie, stimmt jedoch mit Habermas noch überein.

Allerdings – und hier stößt er direkt auf den blinden Fleck der deliberativen Theorie – geht Bourdieu nicht wie Habermas davon aus, dass es sich bei der legitimen Geltung der politischen Macht um eine bewusste intransitiv-herrschaftsfrei zustande gekommene Anerkennung seitens aller Betroffenen handelt (vgl. ebd. 232 ff.). Sondern er betont im Gegenteil, dass die legitime Geltung der transitiv-materiellen Herrschaftsverhältnisse vom Bewusstsein der Betroffenen abgekoppelt ist und die symbolische Legitimation der demokratischen Herrschaftsordnung nur der Verschleierung von deren materiell-‚objektivierter‘ Willkür dient. Bourdieu deckt also die transitive Dimension der symbolischen legitimen Geltung auf, die Habermas aus normativ-emanzipatorischen Gründen übersieht und macht dadurch den zweiten, transitiven Aspekt des symbolischen Machtinputs in das demokratische System bzw. Feld konzeptuell fassbar. So leistet er einen wertvollen Beitrag zur *breiten* Konzeptualisierung der Wechselbeziehung von Macht und Demokratie.

Dies gelingt ihm dadurch, dass er einen *kritisch-reflexiven, wirklichkeitsnahen und konsequent umfassenden* Blick auf die Sprache und das Symbolische generell wirft und so auch deren Verbindung zu transitiven Elementen mit beachten kann. Dies ermöglicht ihm, das Symbolische als primär neutral zu fassen, das sowohl intransitiv als

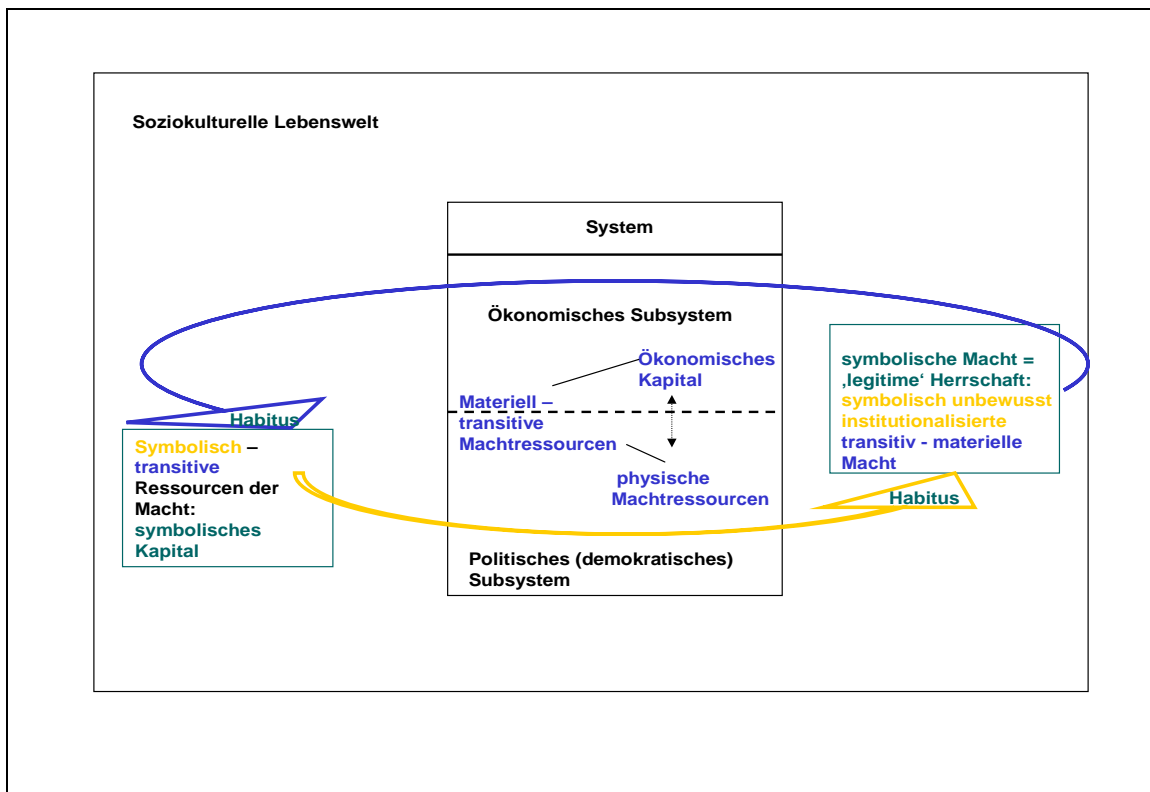
auch transitiv verwendet werden kann und dementsprechend auch eine verschiedenartige – nicht nur intransitive, sondern auch transitive – Wirkung beim Macht-Input erzielen kann. Die normativ-idealistische Falle, der sich die republikanischen Vertreter der intransitiven Machtkonzeption und auch Habermas nicht entziehen konnten, kann Bourdieu überwinden, indem er das Symbolische nicht von vornherein normativ-ontologisch auflädt, sondern es selbst als Gegenstand sozialer Auseinandersetzungen anerkennt.

Dies wiederum ermöglicht ihm seine spezielle Sozialtopologie. Denn bei dieser kommt Bourdieu – im Vergleich zu Habermas – ohne eine starre Trennung der gesellschaftlichen Sphären in soziokulturelle Lebenswelt und materielles System und vor allem ohne eine quasi exklusive Zuweisung von Machtressourcen zu diesen Sphären aus. Zwar teilt auch er die gesellschaftlichen Sphären in kulturelle, politische, ökonomische, etc. Felder auf. Und auch er ordnet jedem dieser Felder eine spezifische Kapitalsorte, eine Machtressource, zu. Allerdings können diese Machtressourcen sich in seiner Theorie in die jeweils anderen ‚umwandeln‘. Dies bedeutet, dass beispielsweise materielle transitive Macht aus dem politischen Feld sich in symbolische Macht umwandeln kann (und dies aus den beschriebenen Gründen auch tut, um zur Herrschaft werden zu können). Das Habermassche ‚System‘ ist in Bourdieus Vorstellung also auch in Richtung ‚Lebenswelt‘ durchlässig für transitive Machtressourcen. Und diese beeinflussen strukturell, vermittelt über den Habitus, die symbolische Lebensführung der Menschen und deren sprachlich vermittelte Interaktion. Bourdieu koppelt also die Lebenswelt an die transitiven Machtressourcen des Systems rück. Er bindet quasi den Überbau wieder an die materielle Basis. Diese Bindung ist in Habermas’ Demokratietheorie aus den beschriebenen normativen Gründen und in bewusster Emanzipation von der marxistischen Auffassung unterbelichtet. Während Habermas normativ-idealistisch hofft, die Menschen könnten sich von der materiellen Unterdrückung dahingehend befreien, dass sie sich in einer macht- und herrschaftsfreien Zone intransitiv auf ihre Vernunft besinnen, und deshalb diesen normativen Wunsch in seine ansonsten wirklichkeitsnahe Theorie einfügt, legt Bourdieu genau darauf seinen kritisch-reflexiven Finger und verdeutlicht mit seinem Konzept der symbolischen Macht, wie kontrafaktisch und illusionär diese Hoffnung ist. Bourdieu folgt hier konsequent seiner Maßgabe einer kritischen Theorie, die sich niemals, auch nicht zu Gunsten eines normativ hohen Anspruchs, von dem zu Beobachtenden lösen darf und diese gar, auf der Suche nach verborgenen Mechanismen der Unterdrückung, zu hinterfragen hat. Auch Bourdieu hat somit trotz seiner deterministisch und in Haber-

mas' normativem Sinne niederschmetternd wirkenden Theorie ein emanzipatorisches Bestreben, das ihn trotz allem vom reinen Marxismus und Strukturalismus entfernt.

Sein *Habitus*konzept bezeugt dies deutlich. In ihm wird sowohl ein strukturierendes, transitiv-repressives Element, als auch ein intransitiv-produktives, einen individuellen Handlungsspielraum ermöglichendes Element konzeptuell verankert und gleichzeitig auf deren genetische Verbindung gepocht. Zudem sind diese beiden Elemente von Materie und Überbau gelöst, da Repression und Kreation beide sowohl symbolisch als auch materiell vermittelt werden können. Damit schafft Bourdieu es, eine systemtheoretische mit einer handlungstheoretischen, eine strukturalistische mit einer konstruktivistischen Perspektive zu verbinden und die Wechselbeziehungen von transitiver und intransitiver Macht und dem demokratischen Herrschaftssystem gänzlich breit, kritisch-reflexiv, wirklichkeitsnah und auf ein umfassendes Machtkonzept gestützt, zu theoretisieren. In Abbildung 3 wird die Rückkopplung der symbolischen Legitimation der Macht an ihre transitiven Machtressourcen, die Bourdieu mit seinem Konzept der symbolischen Macht zusätzlich zur liberalen, republikanischen und Habermasschen Konzeptualisierung ermöglicht, verdeutlicht.

**Abbildung 3: Die deliberative Konzeptualisierung der Wechselbeziehung von Macht und Demokratie – ergänzt durch das Konzept der symbolischen Macht**



Quelle: eigene Darstellung

Diese Einschätzung des Potentials des Bourdieuschen Ansatzes gilt es in zweierlei Hinsicht zu relativieren. Denn erstens stimmt Bourdieus Anspruch, im Habituskonzept die Synthese von Strukturalismus und Konstruktivismus gefunden zu haben, nicht gänzlich mit dessen konkreter theoretischer Ausgestaltung überein. So hat das Habituskonzept und damit die gesamte Macht- und Herrschaftstheorie durchaus eine strukturalistische Schlagseite. Denn trotz der Betonung des individuellen Handlungsspielraums vertritt er selbst die Ansicht, die ‚Menschen seien in ihren Handlungen zu drei Vierteln Automaten‘ (vgl. Bourdieu in Wayand 1998: 225). Noch dazu konzeptualisiert er deren Handlungen als rein utilitaristisch, weshalb er den von Habermas betonten intransitiven, kommunikativen Handlungstyp nicht erwähnen kann (vgl. Honneth 1984: 161 ff.). Daraus folgt zweitens, dass die Theorie von Pierre Bourdieu dem deliberativen Ansatz von Jürgen Habermas hinsichtlich dessen normativen Potentials bei weitem nicht das Wasser reichen kann. Zwar hat Bourdieu bei seinem politischen Engagement und seinen eindeutigen öffentlichen Stellungnahmen durchaus Mut zur Normativität bewiesen, diesen jedoch in seiner Theorie kaum zur Schau gestellt: Insbesondere bezüglich des Potentials einer *präskriptiven* Demokratietheorie scheinen die Bourdieuschen Konzepte deshalb wenig ertragreich zu sein.

Berücksichtigt man jedoch die Tatsache, dass für plausible normative Argumente, die Kraft ihrer zukunftsweisenden, also auch realisierbaren (!), Vorschläge überzeugen wollen, eine gänzlich umfassende, kritisch-reflexive und somit wirklichkeitsnahe analytische Basis unerlässlich ist, dann lässt sich dennoch insgesamt festhalten, dass die Macht- und Herrschaftstheorie von Pierre Bourdieu eine äußerst interessante und innovative Ergänzung zur deliberativen Demokratietheorie von Jürgen Habermas, insbesondere in Bezug auf deren machttheoretisches Potential zur Erfassung der komplexen Wechselbeziehung von Macht und Demokratie, darstellt. Dies gilt es besonders angesichts der relativen Unbekanntheit des französischen Autors und seines Werks in der deutschen Politischen Theorie (vgl. Behr 2002: 280) und im Hinblick auf die Weiterentwicklung der Demokratietheorie zu betonen.

## **5 DIE WECHSELBEZIEHUNG VON ‚MACHT‘ UND ‚DEMOKRATIE‘. EINE HERAUSFORDERUNG FÜR DIE ZEITGENÖSSISCHE DEMOKRATIETHEORIE!**

In dieser Arbeit wurde zum einen der Frage nachgegangen, ob die derzeit relevanten Demokratietheorien – also der liberale, der republikanische und der deliberative Ansatz – die Wechselbeziehungen von Macht und Demokratie hinreichend breit, kritisch-reflexiv und wirklichkeitsnah konzeptualisieren und dabei auf eine Machtkonzeption rekurren, die sich dafür eignet, möglichst viele Facetten von Macht zu erfassen.

Zum zweiten wurde in der Arbeit danach gefragt, inwiefern Pierre Bourdieus Macht- und Herrschaftstheorie es vermag, etwaige Defizite der untersuchten Demokratietheorien zu kompensieren.

Dies vor dem Hintergrund, dass große Teile der Bürgerschaft und der aktiven Zivilgesellschaft moderner Demokratien sich zunehmend unzufrieden mit deren liberal institutionalisierter Herrschaftsform zeigen und deren Performanz als Garant der privaten und öffentlichen Autonomie aller Bürger bezweifeln. Dies wiederum lässt die Wechselbeziehung von ‚Macht‘ und ‚Demokratie‘ als gesellschaftlich brisant und demokratietheoretisch belangvoll erscheinen. Denn die existierenden demokratischen Institutionengefüge sind nicht zuletzt Materialisierungen normativer Vorstellungen von einer wünschenswerten Herrschaftsordnung. Erweisen institutionalisierte demokratische Ordnungen sich als ungenügend für die Erbringung der erhofften Leistungen, so lohnt es sich, einen Blick auf die demokratietheoretische Diskussion zu werfen und dort nach Gründen für besagte Problemlagen und nach alternativen Institutionalisierungsvorschlägen zu suchen. Die Hauptleistung, die eine Demokratie erbringen soll, wird dabei in der gleichmäßigen Garantie der größtmöglichen privaten und öffentlichen Autonomie aller Bürger gesehen. Dies impliziert den Schutz vor der (im Extremfalle gewaltsamen) Unterwerfung des freien Willens der Bürger unter einen fremden Willen, und damit also den (staatlichen) Schutz der Bürger vor allen Formen transitiver Macht. Gegenwärtig wird nun vor allem in publizistischen Bestsellern der kritischen Zivilgesellschaft, vereinzelt aber auch im wissenschaftlichen Diskurs, immer eindringlicher die Frage aufgeworfen, ob der demokratische Staat in seiner liberalen Institutionalisierung unter dem Druck der zunehmenden Globalisierung der Märkte und der davon ausgehenden transitiven Macht seiner erwähnten Schutzfunktion überhaupt noch gerecht werden kann. Der Zusammenhang von Macht und Demokratie ist somit gegenwärtig auch demokratietheoretisch ausgesprochen relevant. Denn sollen die realen Demokratien verbessert werden, so muss deren theoretische und normative Grundlage untersucht werden, um gehaltvolle Diagnosen stellen bzw. Erfolg versprechende Verbesserungsvorschläge ableiten zu können.

Eine Demokratietheorie, der Lösungsvorschläge für die geschilderten Problemlagen zu entnehmen wären, müsste, so wird einleitend argumentiert, freilich gewissen Kriterien entsprechen. So sollte sie, erstens, die Beziehung von Macht und Demokratie konzeptuell möglichst breit thematisieren, d.h. auch die gesellschaftliche Sphäre einbeziehen und sowohl die Seite des demokratischen Macht-Inputs als auch jene des Macht-Outputs gebührend bedenken. Denn nur auf diese Weise lassen sich alle Aspekte der Wechselbeziehung von Macht und Demokratie theoretisch gehaltvoll berücksichtigen. Für eine derart breite Auffassung wäre, zweitens, ein umfassendes

Machtkonzept nötig, das möglichst viele, also beispielsweise transitive und intransitive, Aspekte von Macht einbezieht. Drittens sollten die normativen Annahmen auf einer wirklichkeitsnahen Analyse basieren, da die Plausibilität ihrer alternativen Vorschläge ansonsten stark beeinträchtigt ist. Erforderlich wäre ferner, viertens, eine kritisch-reflexive Einstellung in Bezug auf jene Aspekte der Problematik, die von der Theorie bisher möglicherweise zu wenig wahrgenommen, in der (politischen und gesellschaftlichen) Realität jedoch sehr wohl verspürt werden.

Eine der wissenschaftlichen Literatur entnommene Vermutung aufgreifend, geht die Anlage der vorliegenden Arbeit von der Hypothese aus, dass die drei relevanten zeitgenössischen demokratiethoretischen Ansätze den damit formulierten Kriterien nicht hinreichend zu entsprechen vermögen. Da in der Literatur eine systematische Erläuterung der genannten Vermutung bisher fehlt, wird deren Geltung im zweiten und dritten Kapitel der Arbeit überprüft. Dies, indem – bezogen auf die einzelnen Ansätze – mit Hilfe der Göhlerschen Machttypologie jeweils zunächst die demokratiethoretische Konzeptualisierung von Demokratie und Macht dargestellt wird (Abschnitt 2), um auf dieser Grundlage anschließend das jeweilige Potential zur Erfüllung der oben genannten Kriterien besser einschätzen zu können (Abschnitt 3). Diese Vorgehensweise erhärtet schließlich die der Arbeit zugrundeliegende Vermutung, dass nicht nur der liberale und der republikanische, sondern auch der um deren Vermittlung bemühte deliberative Ansatz bei der theoretischen Erfassung der Wechselbeziehung von Macht und Demokratie jeweils typische Schwierigkeiten geraten. Diese erweisen sich bei der deliberativen Theorie als sehr viel geringer als bei den anderen beiden, auch letztere weist jedoch einen ‚machtblinden Fleck‘ auf.

Die im vierten Kapitel sich anschließende Analyse der Bourdieuschen Macht- und Herrschaftstheorie führt schließlich zu dem Ergebnis, dass sie tatsächlich genau in diese Lücke der Habermasschen Demokratiethorie stößt. Insbesondere das Konzept der symbolischen Macht verfügt somit über ein bemerkenswertes Potential, um bei dem Bemühen um eine tragfähige Vermittlung der im Habermasschen Ansatz noch zu selektiv und nicht hinreichend umfassend integrierten Konzepte von transitiver und intransitiver Macht als innovative Quelle theoretischer Inspiration fungieren zu können.

In dieser Arbeit wurde somit auf ein machttheoretisches Defizit der zeitgenössischen Demokratiethorie hingewiesen. Zugleich wurden Möglichkeiten der Kompensation dieser Lücke aufgezeigt. Diesen Weg weiter zu verfolgen und das Bourdieusche Potential in diesem Sinne zu verwerten, wird zukünftig eine der vielen Aufgaben der gegenwärtigen Demokratiethorie darstellen.

## LITERATUR

**Ackerman**, Bruce (1980): Social Justice in the Liberal State, New Haven: Yale University Press.

**Alemann**, Ulrich von/ **Forndran**, Erhard (2005): Methodik der Politikwissenschaft. Eine Einführung in Arbeitstechnik und Forschungspraxis, Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer.

**Arendt**, Hannah:

- (1960): Vita activa oder vom tätigen Leben, Stuttgart: Kohlhammer Verlag.
- (1970): Macht und Gewalt, 5. Auflage, München: Piper 1985.

**Arnason**, Johann P. (1988): Die Moderne als Projekt und Spannungsfeld, In: Honneth/ Axel: Kommunikatives Handeln. Beiträge zu Jürgen Habermas' „Theorie des kommunikativen Handelns“, Frankfurt/Main: Suhrkamp, 278-326.

**Bachrach**, Peter (1967): The Theory of Democratic Elitism, Boston: Hodder & Stoughton.

**Bachrach**, Peter/**Baratz**, Morton S. (1977): Macht und Armut. Eine theoretisch-empirische Untersuchung, Frankfurt/Main: Suhrkamp.

**Ball**, Terence (1993): Power, In: Goodin, R. E./ Petit, P. (Hrsg.): A companion to contemporary political philosophy, Oxford: Blackwell, 548–557.

**Barber**, Benjamin (1994) : Starke Demokratie, Hamburg : Rotbuch Verlag.

**Battistella**, Dario (2003): Théories des Relations Internationales, Paris: Presses de Sciences Po.

**Behr**, Hartmut (2001): Die politische Theorie des Relationismus: Pierre Bourdieu, In: Brodocz, André/ Schaal, Gary S.: Politische Theorien der Gegenwart II, Opladen: Leske + Budrich, 379-404.

**Bellah**, Robert et. al. (1987): Die Gewohnheiten des Herzens. Individualismus und Gemeinsinn in der amerikanischen Demokratie, Köln: Bund-Verlag.

**Bermbach**, Udo (1995): Plädoyer für eine ungeteilte Öffentlichkeit. Anmerkungen zum ‚normativen Begriff der Öffentlichkeit‘ von Jürgen Habermas, In: Göhler, Gerhard: Macht der Öffentlichkeit – Öffentlichkeit der Macht, Baden-Baden: Nomos, 25-37.

**Berthold**, Lutz (1997): Transitive Macht, intransitive Macht und ihre Verbindung: Hermann Hellers Begriff der Organisation, In: Göhler, Gerhard et. al. (Hrsg.): Institution – Macht – Repräsentation. Wofür politische Institutionen stehen und wie sie wirken, Baden – Baden: Nomos Verlagsgesellschaft, 349-359.

**Beyme**, Klaus von (1992): Politische Theorien der Gegenwart. Eine Einführung, Opladen: Westdeutscher Verlag, 136-144, 173-192.

**Bieling**, Hans-Jürgen (2002): Die politische Theorie des Neo- Marxismus: Antonio Gramsci, In: Brodocz, André/ Schaal, Gary S. (2002): Politische Theorien der Gegenwart I, Opladen: Leske + Budrich, 439-470.

**Birch**, Anthony H. (2002): Political Power, In: Concepts and Theories of Modern Democracy, 2<sup>nd</sup> Edition, London/N.Y.: Routledge, 71-92, 159-176.

**Bonacker**, Thorsten (2002): Die politische Theorie des freiheitlichen Republikanismus: Hannah Arendt, In: Brodocz, André/ Schaal, Gary, S. (Hrsg.): Politische Theorien der Gegenwart I, Wiesbaden: UTB, 183-219.

**Bourdieu, Pierre**

- (1971): Die Illusion der Chancengleichheit, Stuttgart: Klett-Verlag.
- (1982): Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- (1989): Social Space and Symbolic Power, In: Sociological Theory 4, 14-25.
- (1990): Was heißt sprechen. Die Ökonomie des sprachlichen Tausches, Wien: Braumüller.
- (1992): Die verborgenen Mechanismen der Macht enthüllen, In: Ders.: Die verborgenen Mechanismen der Macht, Hamburg: VSA - Verlag, 81-86.
- (2001): Das politische Feld. Zur Kritik der politischen Vernunft, Konstanz: UVK-Verlag.

**Brodacz, André/ Schaal, Gary S.** (2001): Vorwort, In: dies.: Politische Theorien der Gegenwart II, Opladen: Leske + Budrich, 7- 8.

**Buchstein, Hubertus/ Speth, Rudolf** (1997): Hannah Arendts Theorie intransitiver Macht, In: Göhler, Gerhard et. al. (Hrsg.): Institution – Macht – Repräsentation. Wofür politische Institutionen stehen und wie sie wirken, Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft, 224-261.

**Buchstein, Hubertus** (2003): Jürgen Habermas, In: Massing, Peter/Breit, Gottfried (2003): Demokratie – Theorien. Von der Antike bis zur Gegenwart, Bundeszentrale für Politische Bildung, Bonn, 253-260.

**Cabin, Philippe** (2002) : Dans les coulisses de la domination, In : Sciences Humaines, numéro spécial 2002: L'oeuvre de Pierre Bourdieu, Auxerre, 28-35.

**Cohen, Joshua** (1989): Deliberation and democratic legitimacy, In: Hamlin, A./ Pettit P. (Hrsg.): The good polity, Oxford: Blackwell.

**Dahl, Robert A.**

- (1961): Who governs? Democracy and Power in the American City, New Haven: Yale University Press.
- (1989): Democracy and its Critics, New Haven: Yale University Press.

**Demirovic, Alex** (1997): Demokratie und Herrschaft. Aspekte kritischer Gesellschaftstheorie, Münster: Verlag Westphälisches Dampfboot.

**Dortier, Jean – François** (2002): „Les idées pures n'existent pas“, In: Sciences Humaines, numéro spécial: „L'oeuvre de Pierre Bourdieu“, Auxerre, S. 3-8.

**Fink-Eitel, Hinrich** (1993): Gemeinschaft als Macht. Zur Kritik des Kommunitarismus, In: Brumlick, Micha/ Brunkhorst, Hauke (Hrsg.): Gemeinschaft und Gerechtigkeit, Frankfurt/Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 306-322.

**Fishkin, James** (1991): Democracy and Deliberation: New Directions for Democratic Reform, New Haven: Yale University Press.

**Foucault, Michel** (1976): Mikrophysik der Macht. Über Strafjustiz, Psychiatrie und Medizin, Berlin: Merve Verlag.

**Fritsch, Phillippe** (2001): Einführung, In: Bourdieu, Pierre: Das politische Feld. Zur Kritik der politischen Vernunft, Konstanz: UVK - Verlag, 7-27.

**Fuchs-Heinritz, Werner/ König, Alexandra** (2005): Pierre Bourdieu. Eine Einführung, Konstanz: UTB.

**Gerhards, Jürgen/Rucht, Dieter** (1998): Zwischen Palaver und Diskurs. Strukturen öffentlicher Meinungsbildung am Beispiel der demokratietheoretischen Diskussion zur Abtreibung, Opladen: Westdeutscher Verlag.



**Gebhardt, Jürgen/ Münkler, Herfried** (1993): Bürgerschaft und Herrschaft. Zum Verhältnis von Macht und Demokratie im antiken und neuzeitlichen politischen Denken, Baden-Baden: Nomos, 7-19.

**Göhler, Gerhard:**

- (1995): Macht der Öffentlichkeit – Öffentlichkeit der Macht, Baden-Baden: Nomos.
- (1997): Institution – Macht – Repräsentation. Wofür politische Institutionen stehen und wie sie wirken, Baden – Baden: Nomos Verlagsgesellschaft.
- (2000): Constitution and Use of Power. In: Goverde, Henri et al. (Hrsg.): Power in Contemporary Politics. Theories, Practices, Globalizations. London: Sage, 41-58.
- (2002b): Macht. Ringvorlesung ‚Grundbegriffe der gegenwärtigen Politischen Theorie‘, 14.11.2002, Quelle: <http://www.polwiss.fu-berlin.de/theorie/macht1.htmr>, letzter Zugriff: 06.11.05.
- (2004): Macht, In: Göhler, G./ Iser, M./Kerner, I.: Politische Theorie. 22 umkämpfte Begriffe zur Einführung, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 244-261.

**Göhler, Gerhard** (Hrsg.) (2002a): Macht und Vertrauen in den (neuen) Demokratien, Publicationes Universitatis Miskolciensis. Miskolc: Universitätsverlag.

**Greven, Michael Th.**

- (1991a): Vorwort, In: ders. (Hrsg.): Macht in der Demokratie. Denkanstöße zur Wiederbelebung einer klassischen Frage in der zeitgenössischen Politischen Theorie, Baden-Baden: Nomos, 5f..
- (1991b): ‚Macht in der Demokratie‘ – Anathema in Politikwissenschaft als Demokratiewissenschaft und empirischer Politikforschung, In: ders. (Hrsg.): Macht in der Demokratie. Denkanstöße zur Wiederbelebung einer klassischen Frage in der zeitgenössischen Politischen Theorie, Baden-Baden: Nomos, 107-140.
- (1991c): Macht und Politik in der ‚Theorie des kommunikativen Handelns‘ von Jürgen Habermas, In: ders. (Hrsg.): Macht in der Demokratie. Denkanstöße zur Wiederbelebung einer klassischen Frage in der zeitgenössischen Politischen Theorie, Baden-Baden: Nomos, 213-238.
- (1995): Macht in der Öffentlichkeit der Demokratie. Kritischer Kommentar zu R. Schmalz – Bruns, In: Göhler, Gerhard: Macht der Öffentlichkeit – Öffentlichkeit der Macht, Baden-Baden: Nomos, 75-84.

**Habermas, Jürgen:**

- (1981a): Theorie des kommunikativen Handelns I, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- (1981b): Theorie des kommunikativen Handelns II, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- (1991): Hannah Arendts Begriff der Macht, In: ders.: Philosophisch – Politische Profile, Frankfurt/Main: Suhrkamp, 228-246.
- (1992a): Faktizität und Geltung, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- (1992b): Drei normative Modelle der Demokratie: Zum Begriff deliberativer Politik, In: Münkler, Herfried (Hrsg.): Die Chancen der Freiheit. Grundprobleme der Demokratie, München: Piper, 11-24.
- (1996): Versöhnung durch öffentlichen Vernunftgebrauch, In: ders.: Die Einbeziehung des Anderen, Frankfurt/Main: Suhrkamp, 65-94.

**Hillmann, Karl - Heinz** (1994): Bourdieu, In: Wörterbuch der Soziologie, Stuttgart: Kröner Verlag, 114.

**Hobbes, Thomas** (1991): Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates, Hrsg.: Fetscher, Iring, 4. Auflage, Frankfurt/Main: Suhrkamp.

**Honneth, Axel**

- (1984): Die zerrissene Welt der symbolischen Formen. Zum kultursoziologischen Werk Pierre Bourdieus, In: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Jg. 36, 147-164.
- (1988a): Nachwort, In: Taylor, Charles: Negative Freiheit?, Frankfurt/Main: Suhrkamp: 295-314.
- (1988b): Kommunikatives Handeln. Beiträge zu Jürgen Habermas' ‚Theorie des kommunikativen Handelns‘, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- (1989) : Kritik der Macht; Frankfurt/Main: Suhrkamp.

- (1993): Einleitung, In: ders./Joas, Hans/Offe, Claus (Hrsg.): Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen unserer Gesellschaft, Frankfurt/ Main: Campus Verlag, 7-17.

**Honneth, Axel/Joas, Hans** (Hrsg.) (1988): Kommunikatives Handeln. Beiträge zu Jürgen Habermas' ‚Theorie des kommunikativen Handelns‘, Frankfurt/Main: Suhrkamp.

**Kiss, Gabor** (1987): Paradigmenwechsel in der Kritischen Theorie: Jürgen Habermas' intersubjektiver Ansatz, Stuttgart: Ferdinand Enke Verlag.

**Klein, Naomi** (2000): No Logo, London: Flamingo.

**Kymlicka, Will** (1997): Politische Philosophie heute. Eine Einführung, Frankfurt/Main: Campus Verlag.

**Larmore, Charles** (1993): Politischer Liberalismus, In: Honneth, Axel/ Joas, Hans/ Offe, Claus (Hrsg.): Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen unserer Gesellschaft, Frankfurt/ Main: Campus Verlag, 131-156.

**Lemke, Thomas** (2002): Die politische Theorie der Gouvernementalität: Michel Foucault, In: Brodocz, André/ Schaal, Gary S.: Politische Theorien der Gegenwart I, Opladen: Leske + Budrich, 471-501.

**Luhmann, Niklas:**

- (1969): Klassische Theorie der Macht. Kritik ihrer Prämissen, In: Zeitschrift für Politik 2, 149-170.

- (1975): Macht, Stuttgart: Ferdinand Enke Verlag.

- (1987): Soziologische Aufklärung 4. Beiträge zur funktionalen Differenzierung der Gesellschaft, Opladen: Westdeutscher Verlag.

**Lukes, Steven** (1974): Power: A Radical View, London: Macmillan.

**Massing, Peter/ Breit, Gotthard** (Hrsg.) (2003): Vorwort In: Ders.: Demokratie – Theorien. Von der Antike bis zur Gegenwart, Bundeszentrale für Politische Bildung, Schwalbach/Ts.: Wochenschau Verlag.

**McIntyre, Alasdair** (1987): Der Verlust der Tugend: Zur moralischen Krise der Gegenwart, Frankfurt: Campus Verlag.

**Mulhall, Stephen/ Swift, Adam** (1996): Liberals and Communitarians, 2<sup>ND</sup> Edition, Oxford: Blackwell Publishers.

**Negri, Antonio/Hardt, Michael**

- (2001): Empire, Cambridge/London: Harvard University Press.

- (2003): War and Democracy in the Age of Empire, New York: Penguin Press.

**Niesen, Peter** (2001): Die politische Theorie des politischen Liberalismus: John Rawls, In: Brodocz, André/ Schaal, Gary, S. (Hrsg.): Politische Theorien der Gegenwart II, Wiesbaden: UTB, 23-54.

**Offe, Claus**

- (1977): Einleitung, In: Bachrach, Peter/Baratz, Morton S.: Macht und Armut. Eine theoretisch - empirische Untersuchung, Frankfurt/Main: Suhrkamp, 7-34.

- (1996): Bewährungsproben - Über einige Beweislasten bei der Verteidigung der liberalen Demokratie, In: Weidenfeld, Werner (Hrsg.): Demokratie am Wendepunkt. Die demokratische Frage als Projekt des 21. Jahrhunderts, Berlin: Siedler Verlag, 141-157.

**Popitz, Heinrich** (1992): Phänomene der Macht, Tübingen: Mohr Verlag.

**Rawls, John** (1998): Politischer Liberalismus, Frankfurt/Main: Suhrkamp.

**Reese - Schäfer, Walter**

- (2000): Einleitung, In: ders.: Politische Theorie heute, München: Oldenbourg, 1-10.
- (2001): Jürgen Habermas, Frankfurt/Main: Campus.

**Rosa, Hartmut** (2001): Die politische Theorie des Kommunitarismus: Charles Taylor, In: Brodocz, André/ Schaal, Gary S.: Politische Theorien der Gegenwart I, Opladen: Leske + Budrich, 55-88.

**Roth, Klaus** (1999): Demokratie in der Antike, In: Massing, Peter (Hrsg.): Ideengeschichtliche Grundlagen der Demokratie, Schwalbach/Ts.: Wochenschau Verlag, 11-30.

**Sandel, Michael** (1982): Liberalism and the Limits of Justice, Cambridge: Cambridge University Press.

**Sartori, Giovanni** (1992): Demokratietheorie, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

**Schaal, Gary S./Strecker, David** (2001): Die politische Theorie der Deliberation. Jürgen Habermas, In: Brodocz, André/ Schaal, Gary, S. (Hrsg.): Politische Theorien der Gegenwart II, Wiesbaden: UTB, 89-128.

**Schaal, Gary S.**

- (2002a): Die politische Theorie der liberal – prozeduralistischen Demokratie: Robert A. Dahl, In: Brodocz, André/ Schaal, Gary, S. (Hrsg.): Politische Theorien der Gegenwart I, Wiesbaden: UTB, 253-280.
- (2002b): Zwischenbetrachtung. Totgesagte leben länger: Über die Vitalität politischer Theorie und Philosophie in den USA nach 1945, In: Brodocz, André/ Schaal, Gary, S. (Hrsg.): Politische Theorien der Gegenwart I, Wiesbaden: UTB, 503-538.

**Schiller, Theo** (1991): Machtprobleme in einigen Ansätzen der neueren Demokratietheorie, In: Greven, Michael Th. (Hrsg.): Macht in der Demokratie. Denkanstöße zur Wiederbelebung einer klassischen Frage in der zeitgenössischen Politischen Theorie, Baden - Baden: Nomos, 141-174.

**Schmidt, Manfred** (2000): Max Weber: Theorie der Führerdemokratie, In: ders.: Demokratietheorien, 3. Auflage, Opladen: Leske + Budrich, 178-196.

**Schmidt, Rainer** (2002): Die politische Theorie der Rationalisierung: Max Weber, In: Brodocz, André/ Schaal, Gary, S. (Hrsg.): Politische Theorien der Gegenwart I, Wiesbaden: UTB, 371-398.

**Schumpeter, Joseph** (1987): Kapitalismus, Sozialismus und Demokratie, 6. Auflage, Tübingen: Francke Verlag.

**Schwingel, Markus** (2003): Pierre Bourdieu. Zur Einführung, Hamburg: Junius Verlag.

**Sontheimer, Kurt**

- (1962): Zum Begriff der Macht als Grundkategorie der politischen Wissenschaft, In: Oberndörfer, Dieter (Hrsg.): Wissenschaftliche Politik, Freiburg/Breisgau: Verlag Rombach & Co., 197-209.
- (2005): Hannah Arendt, München: Piper Verlag.

**Speth, Rudolf** (1997): Pierre Bourdieu – die Ökonomisierung des Symbolischen In: Göhler, Gerhard (Hrsg.): Institution – Macht – Repräsentation: Wofür politische Institutionen stehen und wie sie wirken, Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft, 321-348.

**Stark, Joachim** (1993): Macht und Demokratie bei Raymond Aron, In: Gebhardt, Jürgen/ Münkler, Herfried: Bürgerschaft und Herrschaft. Zum Verhältnis von Macht und Demokratie im antiken und neuzeitlichen politischen Denken, Baden-Baden: Nomos, 314-340.

**Strecker, David/Schaal, Gary S.** (2001): Die politische Theorie der Deliberation: Jürgen Habermas, In: Brodocz, André/ Schaal, Gary S.: Politische Theorien der Gegenwart II, Opladen: Leske + Budrich, 89-128.

**Pitkin**, Hanna F. (1972): Wittgenstein and Justice, Berkley: University of California Press.

**Taylor**, Charles:

- (1988): Negative Freiheit?, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- (1993): Aneinander vorbei: Die Debatte zwischen Liberalismus und Kommunitarismus In: Honneth, Axel: Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften, Frankfurt/Main: Campus Verlag, 103-130.
- (1994): Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- (2001a): Wieviel Gemeinschaft braucht die Demokratie?, In: ders.: Wieviel Gemeinschaft braucht die Demokratie? Aufsätze zur politischen Philosophie, Frankfurt/Main: Suhrkamp, 11-29.
- (2001b): Liberale Politik und Öffentlichkeit, In: ders.: Wieviel Gemeinschaft braucht die Demokratie? Aufsätze zur politischen Philosophie, Frankfurt/Main: Suhrkamp, 93-139.

**Vollrath**, Ernst (1993): ‚Macht‘ und ‚Herrschaft‘ als Kategorien der Soziologie Max Webers, In: Gebhardt, Jürgen/ Münkler, Herfried: Bürgerschaft und Herrschaft. Zum Verhältnis von Macht und Demokratie im antiken und neuzeitlichen politischen Denken, Baden-Baden: Nomos, 211-226.

**Walzer**, Michael (1983): Spheres of Justice, New York: Basic Books.

**Wayand**, Gerhard (1998): Pierre Bourdieu: Das Schweigen der Doxa aufbrechen, In: Imbusch, Peter (Hrsg.): Macht und Herrschaft. Sozialwissenschaftliche Konzeptionen und Theorien, Opladen: Leske + Budrich, 221-237.

**Weber**, Max

- (1919): Politik als Beruf, In: ders.: Gesammelte Politische Schriften, 5. Auflage, Tübingen: Mohr 1988.
- (1922): Wirtschaft und Gesellschaft. 5. Auflage, Tübingen: Mohr 1972.

**Weidenfeld**, Werner (1996): Vorwort, In: ders. (Hrsg.): Demokratie am Wendepunkt. Die demokratische Frage als Projekt des 21. Jahrhunderts, Berlin: Siedler Verlag, 9-11.

### **Abbildungen:**

- Abb. 1: Die Wechselbeziehung von Macht und Demokratie
- Abb. 2: Die deliberative Konzeptualisierung der Wechselwirkung von Macht und Demokratie
- Abb. 3: Die deliberative Konzeptualisierung der Wechselbeziehung von Macht und Demokratie – ergänzt durch das Konzept der symbolischen Macht

### **Tabellen:**

- Tabelle 1: Die Göhlersche Neustrukturierung des Machtbegriffs
- Tabelle 2: Merkmale transitiver und intransitiver Machtkonzeptionen
- Tabelle 3: Transitive Macht in der liberalen Demokratietheorie
- Tabelle 4: Intransitive Macht in der republikanischen Demokratietheorie
- Tabelle 5: Transitive und intransitive Macht in der deliberativen Demokratietheorie

## RESÜMEE AUF FRANZÖSISCH/ RÉSUMÉ EN FRANCAIS

*« Le lien entre 'pouvoir' et 'démocratie'- une relation insuffisamment traitée  
par les théories contemporaines portant sur la démocratie  
libérale, républicaine et délibérative? »*

### **Les rapports complexes entre 'pouvoir' et 'démocratie' – une relation insuffisamment traitée par la théorie de la démocratie contemporaine ?**

Ce travail a pour objet les rapports complexes entre 'pouvoir' et 'démocratie' et la conceptualisation de cette relation par les trois courants de théories normatives de démocratie actuellement les plus dominants, à savoir les théories libérale, républicaine et délibérative.

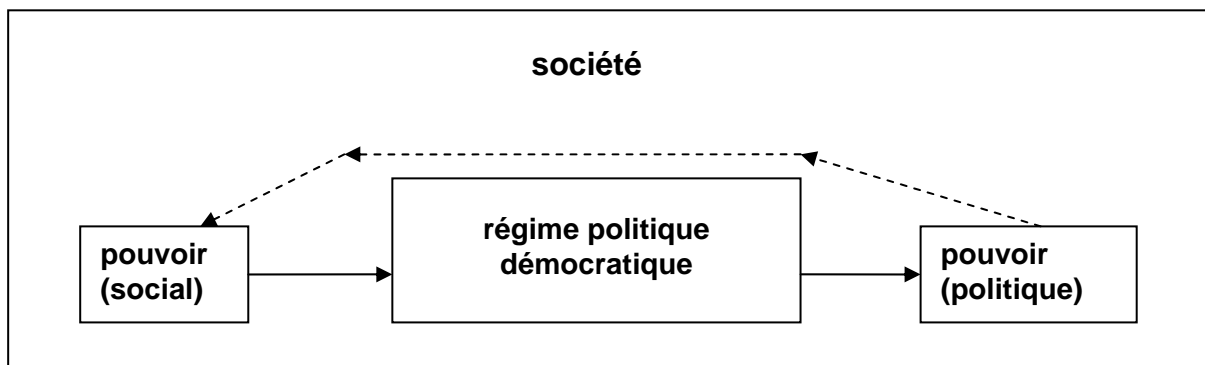
La question traitée est, premièrement, celle de savoir en quoi ces trois variantes théoriques conceptualisent de manière suffisamment large, critique, réflexive et proche de la réalité les relations entre 'pouvoir' et 'démocratie'. Ainsi s'agit-il aussi de mesurer en quoi ces différentes théories puisent, pour cela, dans un concept de pouvoir qui contient toutes les facettes de ce dernier.

'Démocratie' signifie dans cette analyse la forme de régime politique la plus répandue et honorée du monde contemporain, dont la structure hiérarchique de domination attribue le pouvoir (politique) absolu au peuple, lequel le délègue à des représentants. Il est ensuite précisé qu'il s'agit là de la version libérale de la démocratie dont la performance est de plus en plus mise en question par des groupes d'acteurs de la société civile mais aussi par des théoriciens analysant la démocratie, notamment les républicains et les défenseurs de la théorie délibérative qui proposent des modifications dans la construction théorique libérale. Le but de toutes ces réflexions est de pouvoir mieux garantir l'autonomie de la volonté individuelle et collective de tous les citoyens, tâche principale associée avec la démocratie en générale. En effet selon la pensée démocratique les citoyens ne doivent pas être contraints d'obéir à une volonté étrangère s'ils ne le souhaitent pas. Un Etat démocratique a, pour cette raison, la mission principale de protéger tous les citoyens de tout exercice de 'pouvoir'. Ce dernier est traditionnellement, selon la définition célèbre de Max Weber, associé à la notion de 'violence'. Il s'agit là, d'après cet auteur, de la suppression – dans le cas extrême aussi par le moyen de force - d'une volonté d'un acteur par celle d'un autre. Ce pouvoir (politique) est - dans la perspective libérale des théories démocratiques et donc en général - analysé uniquement à l'intérieur du régime politique. La théorie de

la démocratie libérale suggère en effet que ce problème de pouvoir soit résolu par l'ordre institutionnel de cette variante de démocratie même. Le sujet du 'pouvoir' ne serait donc aujourd'hui plus intéressant qu'à l'intérieur du régime démocratique. Cette interprétation de la relation existant entre démocratie et pouvoir a, au cours du 20<sup>ème</sup> siècle, conduit à une relative baisse de l'intérêt porté à ce sujet. Ceci est le cas notamment dans la théorie démocratique allemande et, au-delà, dans toute la discipline de la théorie politique allemande. En effet, suite à la Deuxième Guerre Mondiale, celle-ci fut perçue comme ayant pour objectif de promouvoir la démocratie libérale au sein du peuple allemand. Ainsi, le sujet du pouvoir et de sa relation avec la démocratie fut-il pratiquement absent de l'agenda théorique du discours de théorie politique/démocratique allemand du 20<sup>ème</sup> siècle.

Le discours étant alors dominé par la pensée libérale, qui conceptualise le pouvoir uniquement à l'intérieur du régime démocratique, il est apparu un rétrécissement de la vue théorique sur les rapports complexes et ambivalents de pouvoir et régime démocratique. Car cette relation ne se limite pas à celle expliquée. Au contraire, un régime démocratique entretient toujours des rapports étroits avec la société – et les rapports de force sociaux - qui l'environnent et qu'il organise. Cela signifie que la démocratie institutionnalise des rapports de pouvoir (sociaux) qui la conditionnent et sur lesquels elle agit en même temps. Il y a donc un certain 'input' de pouvoir (social) dans le régime démocratique, mais aussi un 'output' de pouvoir (politique) dans la société. Ces rapports complexes sont illustrés dans le schéma n°1.

**Schéma n°1: Les rapports complexes de 'pouvoir' et 'démocratie'**



Source : Illustration de l'auteur

La théorie libérale de la démocratie semble donc, ainsi qu'argumenté, omettre la sphère sociale et les interactions du régime démocratique avec le pouvoir d'origine sociale. Cela tient au fait que le concept de pouvoir de cette théorie de démocratie est trop étroit, trop unilatéral.

Si l'on jette en effet un œil dans la vaste gamme de théories (politiques) du pouvoir - c'est-à-dire si on se sert de la typologie de pouvoir récemment établie par le théoricien politique allemand Gerhard Göhler pour systématiser ce discours extrêmement complexe - on se rend compte du fait que le 'pouvoir politique' peut, globalement, être conceptualisé de deux façons : la première est celle déjà énoncée, à savoir la conception Wébérienne que Göhler nomme 'transitive' du fait de son caractère transitif, bilatéral et hiérarchique. Les autres propriétés associées à ce type de pouvoir sont l'exercice matériel probable (par la violence physique) et l'effet répressif de ce phénomène ainsi que l'évaluation négative de celui-ci. Selon Gerhard Göhler il existe pourtant encore une deuxième conception du pouvoir, qui en met en relief un deuxième aspect : l'aspect intransitif du pouvoir. Cette dimension est conceptualisée par Hannah Arendt, qui a critiqué la conception traditionnelle wébérienne avec véhémence – en argumentant qu'elle est seulement capable d'analyser la relation entre politique et pouvoir sous l'angle de la force/violence, élément qui serait pourtant contraire à la nature consensuelle du politique et uniquement stato-centré. Suite à cela, Arendt a émis certaines nuances à l'aide d'une compréhension 'intransitive' du phénomène. Cette dernière souligne le caractère horizontal-multilatéral et auto – relationnel que comporte également le 'pouvoir'. Selon cette perspective, le pouvoir est exercé dans la société, dans la communauté plus précisément, de manière immatérielle-communicative. Il s'agit là de la communication et de l'action consensuelle sur les affaires communes. Ainsi le pouvoir a-t-il un effet productif et générateur de (sphère) politique et est à évaluer de manière positive.

Le 'pouvoir' a donc aussi bien un côté transitif qu'un côté *intransitif*. Pour une conception large et abondante des rapports entre démocratie et pouvoir est-il donc indispensable de considérer ces deux dimensions du phénomène.

La tradition républicaine de la pensée démocratique se réfère, au contraire de la théorie libérale, à l'aspect intransitif du pouvoir. Néanmoins, les théoriciens de ce courant éliminent l'aspect transitif de leur théorie et de leur conceptualisation de la relation entre pouvoir et démocratie pour la simple raison qu'ils considèrent les deux aspects comme antagonistes. Ainsi cette perspective n'est-elle pas non plus capable de traiter exhaustivement de ces rapports complexes et de ce fait, n'est-elle pas fondée sur une conception englobante du phénomène du pouvoir.

Dans son approche délibérative Jürgen Habermas a tenté de dresser une synthèse d'éléments des deux courants de théorie de démocratie et des conceptions de pouvoir de Max Weber et de Hannah Arendt. La théorie délibérative semble donc considérer les deux aspects du pouvoir et se prêter ainsi à une conceptualisation large des rapports évoqués. Pourtant, la supposition selon laquelle cette approche contient

également un déficit en matière de conceptualisation suffisante du phénomène semble s'imposer.

Car outre une conception englobante du pouvoir, une perspective critique, réflexive et proche de la réalité semble être nécessaire afin de conceptualiser les rapports de pouvoir et démocratie. Certes il s'agit ici de trois théories 'normatives' séparées, selon le trias traditionnel, des théories analytico-empiriques et des théories critiques. Pourtant, les théories de démocratie sont, en tant que théories d'objet, généralement considérées comme ayant des éléments des trois catégories. Le fait que l'approche délibérative, tout en étant une théorie normative, s'inscrive dans la tradition de l'Ecole critique de Francfort à travers son créateur Habermas, qui lui-même affirmait vouloir développer une théorie proche de la réalité, illustre bien cet aspect. Aussi est-il impossible de négliger le point suivant : une théorie ayant pour objectif de prescrire la manière dont on pourrait améliorer les démocraties existantes, doit se baser sur la conception la plus proche possible de la réalité, car toute résolution d'un problème en profondeur est précédée d'une analyse poussée de la nature du problème. Qui plus est, ces prescriptions ne seraient pas convaincantes si l'ont ne pouvait pas présumer de leur réalisation, même hypothétique dans le futur. Une théorie normative de la démocratie a donc toute autant intérêt à s'orienter vers la réalité, même dans ses conceptualisations, et de l'appréhender de manière critique et réflexive. C'est en effet seulement ainsi qu'elle peut prendre en considération toutes les implications du problème traité. Il apparaît donc que le seul moyen de découvrir des aspects oubliés par les autres théories est d'adopter un point de vue critique et réflexif par rapport à ces théories déjà existantes.

Quand on suit les actions et les propos du mouvement social nommé 'alter-mondialiste' et quand on prend en compte la montée de phénomènes de distance critique des citoyens au politique comme celui de l'abstention, on ne peut en conclure que les rapports entre pouvoir et démocratie sont réels et effectifs. Dans le même ordre d'idées on remarque que, face à la mondialisation – qui est à l'origine d'une montée du pouvoir des marchés sur les règles collectifs - de plus en plus de citoyens des démocraties libérales occidentales expriment la crainte que ces régimes n'arrivent plus à remplir leur rôle de garant de leur autonomie privée et publique. La réaction citoyenne à ce sentiment est soit l'action dans le cadre critique des mouvements sociaux, soit la perte d'intérêt pour le politique.

Dans la littérature aussi est énoncé ce soupçon, selon lequel les trois approches de théories démocratiques citées ne seraient pas capables de conceptualiser de manière abondante ces rapports entre pouvoir et démocratie. Ainsi, Jürgen Gebhardt et Her-



fried Münkler, Theo Schiller, Claus Offe, Michael Th. Greven et Axel Honneth critiquent-ils soit la théorie libérale, soit celle de Jürgen Habermas ou l'approche républicain sans pour autant le faire de manière systématisée. Face à la réalité ressentie de ce phénomène complexe, il semble néanmoins que le moment soit venu de développer ce soupçon de manière plus systématique. En effet la théorie démocratique normative ne peut et ne veut pas se contenter d'un discours détaché de la réalité et des problèmes réels de la démocratie institutionnalisée et de ses citoyens. Sinon, la théorie normative de démocratie ne serait plus propice à remplir son rôle de producteur d'orientation normative fiable et précieux pour la vie publique.

Suite à ces considérations introductives et dans le but de poursuivre de manière plus profonde et systématique le soupçon énoncé, on pose premièrement la question de savoir si les théories portant sur la démocratie libérale, républicaine et délibérative conceptualisent de manière suffisamment large, critique, réflexive et proche de la réalité les relations entre démocratie et pouvoir et si elles représentent une conception de pouvoir englobante.

Pour répondre à cette question on démontre dans un premier temps comment les trois approches conceptualisent les notions de 'démocratie' et de 'pouvoir'. A ceci s'ajoute, dans un deuxième temps, une évaluation de ces conceptualisations selon les critères développés.

Bien évidemment, le fait de confirmer l'hypothèse d'un manque dans le domaine des théories de démocratie contemporaine ne semble pas être très constructif. C'est pour cette raison que l'on pose une deuxième question, complémentaire à la première, pour le cas où le soupçon serait confirmé et que aucun des approches formulés ne remplirait suffisamment les critères: la théorie de pouvoir (symbolique) et de la domination développée par Pierre Bourdieu, ne représente-elle pas une dimension novatrice capable de faire avancer la théorie politique analysant la démocratie?

La théorie de Pierre Bourdieu semble être intéressante pour cette thématique dans la mesure où le il a toujours essayé de pratiquer une approche non-conventionnelle et réflexive en ce qui concerne le domaine politique. Ainsi a-t-il défendu la thèse selon laquelle il faudrait en finir avec les évidences apparentes du politique et dévoiler – en employant un regard critique et réflexif sur la réalité – les mécanismes cachés du pouvoir dans la société toute entière. Ne peut-on, sachant cela, s'attendre à une conceptualisation du pouvoir et des rapports entre pouvoir et domaine / régime politique (démocratique) large, critique, réflexive et proche de la réalité? Il importe pour

autant de souligner que la théorie politique allemande n'a pas vraiment, jusqu'à ce jour, pris conscience de l'œuvre politique de Pierre Bourdieu. Les premières publications faites par des théoriciens politiques le mentionnant timidement datent de la fin du 21<sup>ème</sup> siècle.

Face à l'état de la discussion au sein de la théorie démocratique allemande, il est d'autant plus tentant d'examiner la théorie de Bourdieu et d'y chercher des éléments novateurs pour la conceptualisation de la relation entre pouvoir et démocratie.

Après avoir développé – à l'aide de la typologie du pouvoir de Gerhard Göhler – les conceptualisations respectives de 'pouvoir' et de 'démocratie' par les trois approches de théorie démocratique (Chapitre 2), ces conceptualisations sont évaluées selon les critères présentés (Chapitre 3). Suite à la probable confirmation du soupçon selon lequel les trois approches ne remplissent pas suffisamment ces critères, il est examiné en quoi la théorie de pouvoir (symbolique) et de domination de Pierre Bourdieu peut être vue comme novatrice et capable de compenser ce déficit au niveau de la conceptualisation des rapports entre pouvoir et démocratie de la théorie de démocratie contemporaine (Chapitre 4). Un dernier chapitre (5) comprend un résumé des résultats en relation avec la problématique et les conclusions que l'on peut en tirer pour le discours de théorie démocratique (allemand).

Ce mémoire quête donc à mettre en relief ce sujet plutôt oublié dans le discours théorique mais d'autant plus actuel au niveau de la société civile. Ceci en soulignant ce déficit de manière systématisée et en cherchant, suite à cela, à élargir la perspective de ce discours par le renvoi à une théorie jusqu'à maintenant également relativement peu considéré par ces théoriciens.

### **La conceptualisation de 'pouvoir' et 'démocratie' dans la théorie de démocratie libérale, républicaine et délibérative**

Ce chapitre contient cinq sous-chapitres : un premier dans lequel sont précisés les deux conceptions de pouvoir établies par Gerhard Göhler qui serviront ensuite de référence pour l'identification des concepts de pouvoir impliqués par la théorie de démocratie libérale, républicaine et délibérative. Ces trois approches et leurs conceptualisations de 'démocratie' et de 'pouvoir' respectives sont présentées dans le deuxième, troisième et quatrième sous-chapitre auxquels s'ajoute un dernier qui comporte un résumé de cette partie.

Dans le premier sous-chapitre est donc présenté la typologie du pouvoir de Gerhard Göhler dont les deux types, ou plutôt les deux dimensions 'transitives' et 'intransitives' seront utilisées à la suite pour l'identification des concepts de pouvoir des trois approches de la théorie de démocratie. Comme les particularités propres à ces deux concepts de pouvoir sont clairement distinguées par Göhler, cette systématisation de la vaste panoplie de lesdits concepts facilite l'identification des notions de 'pouvoir' qu'ont les auteurs libéraux, républicains et délibératifs.

Ainsi, le concept de pouvoir de Max Weber est-il utilisé par Göhler pour illustrer en tant que prototype la dimension transitive du pouvoir alors que celui de Hannah Arendt est associé à la dimension intransitive du dernier.

En tant que propriétés de la dimension transitive – c'est-à-dire de la suppression d'une volonté d'un acteur par celle d'un autre - sont citées le caractère répressif, instrumental et hiérarchique, l'exercice probable matériel violent et le fait que ce pouvoir peut être considéré comme la propriété d'un acteur spécifique - l'Etat en général - qui est limité d'avance quant à sa quantité et qui ne peut donc être augmentée qu'au détriment du pouvoir d'un autre. Le phénomène est, dans cette conception, regardé comme un 'fait politique', comme un mal qui en fait intrinsèquement parti.

La conception intransitive du pouvoir définit ce phénomène comme la communication et l'action consensuelle. Elle met l'accent sur le caractère productif, non-instrumental, autoréférentiel et horizontal du pouvoir ainsi que sur l'exercice symbolique du dernier, en absence de toute pression. Cette conception est diamétralement opposée à celle de Max Weber, car Hannah Arendt qualifie la dernière comme violence pure nocive au politique en général. Cette sorte de pouvoir ne peut jamais être la propriété d'un acteur, car elle existe seulement entre les membres d'un groupe qui peuvent l'accroître ensemble. Cette conception aborde le pouvoir de manière très emphatique et normativement positif.

Le deuxième sous-chapitre de cette partie contient donc la présentation des suppositions fondamentales de l'approche libérale de démocratie, l'illustration de la conception libérale du pouvoir impliquée dans cette théorie et la conceptualisation des rapports entre les deux.

Au début de cette présentation il est souligné que l'auteur est conscient du fait qu'une telle présentation d'un 'courant' de théorie est toujours simplificatrice et que chaque théoricien crée toujours une approche individuelle, s'écartant de certaines approches théoriques différentes, ici regroupées dans un 'courant'. Cette démarche réductrice est pourtant défendue par l'argument que seulement les hypothèses fondamentales sont présentées sur lesquelles sont généralement d'accord tous les auteurs choisis.

Ces derniers sont, pour 'l'approche' libérale John Rawls, Bruce Ackerman, Charles Larmore, Robert A. Dahl et Giovanni Sartori. Pour la reconstruction de l'approche libérale autant d'auteurs ont été choisis vu l'énorme diversité du courant.

Il est donc montré que la théorie libérale de démocratie aborde le 'pouvoir' uniquement de manière transitive. L'individu et ses préférences (exogènes) sont regardés comme le point d'ancrage de toute organisation politique. La liberté individuelle est considérée comme le bien primaire, car si un individu ne peut pas suivre ses préférences, il n'est pas libre. C'est-à-dire que les libéraux définissent la liberté (négative) comme l'absence de barrières et contraintes extérieures à l'individu et sa volonté. La suppression de cette dernière par une autre, extérieur à l'individu - à savoir le pouvoir transitif - va donc directement à l'encontre de la liberté. Comme il y a néanmoins, dans les sociétés humaines, une quantité de moyens de soumission de la volonté d'un individu, les libéraux accordent le monopole de la violence légitime à l'Etat pour qu'il puisse agir comme arbitraire et comme garant des droits fondamentaux de tout et chacun. Dans la théorie libérale, le pouvoir transitif est donc centré dans l'Etat. Ce dernier doit être fondé sur une constitution dans laquelle sont ancrés les droits fondamentaux de l'homme universellement valides. Afin que l'Etat n'abuse pas de son monopole lui-même, les théoriciens libéraux de la démocratie ont promu l'idée de la séparation institutionnelle des pouvoirs au sein de l'Etat. De plus, ils ont prôné l'importance de la concurrence et du pluralisme politique. Seulement une situation de concurrence permanente quant à la distribution des postes de pouvoir étatique, selon l'argumentation libérale, peut – en liaison avec la mesure de l'élection de représentants - garantir que chaque citoyen ait toujours la possibilité d'accéder au pouvoir politique. Seulement si tout acteur politique – y compris l'Etat - respecte la liberté privée de tous les individus, il est possible de parler d'un ordre politique démocratique et légitime. Ce qui compte dans cette théorie – quant à la légitimité démocratique du système – est donc le côté 'output' de pouvoir politique du régime démocratique. C'est-à-dire, que seulement si les libertés (les volontés) individuelles fondamentales de tous les citoyens sont respectées par les décisions à portée universelle (par rapport aux citoyens concernés), les dernières sont valides, indépendamment des mécanismes de leur 'production'.

Les démocrates libéraux conceptualisent donc les rapports entre 'pouvoir' et 'démocratie' de manière suivante: ils se concentrent sur la relation entre pouvoir politique stricto sensu, c'est-à-dire entre le pouvoir transitif et Etat démocratique. Ainsi, ils ne regardent que le pouvoir et la violence physique à l'intérieur de l'Etat et le côté 'output' de pouvoir transitif du régime démocratique. Ce dernier doit, selon ces théoriciens,

passer par le 'filtre' de légitimation démocratique que représente dans cette théorie uniquement la constitution libérale.

Suite à cet exposé de la conceptualisation libérale des rapports en question on présente celle de l'approche républicaine dans le troisième sous-chapitre de cette partie.

La théorie de Charles Taylor est ici citée le plus fréquemment, car ce dernier synthétise de manière relativement détaillée et profonde les suppositions fondamentales de ce courant de pensée démocratique.

Selon Taylor l'individu n'est pas détaché de son environnement social et culturel. Il ne peut donc pas être considéré sans son contexte, qui seul le rend capable de se construire une identité personnelle. En effet l'individu est né et socialisé dans un certain horizon culturel qui lui procure les moyens symboliques – le langage – et culturels – les valeurs- dont il a besoin dans ses interactions humaines obligées. De plus, comme il est 'jeté' dans un contexte spécifique avec une structure symbolique et sociale précise, l'individu est obligé de se positionner par rapport à ce monde 'objectif' en développant son identité individuelle. Selon Taylor, l'individu est seulement considéré comme libre s'il est conscient de son rôle social. Ceci n'est possible qu'en interaction responsable et collective avec les autres membres de la communauté dont fait partie l'individu. Les républicains postulent donc, que la liberté individuelle découle de la liberté collective. C'est-à-dire que l'individu ne peut être autonome qu'en agissant et communiquant avec ses 'compatriotes', avec les membres de sa communauté, qui ont tous le même objectif collectif à savoir ; vivre ensemble en liberté.

Le concept inhérent à cette perspective n'est autre que la conception intransitive du pouvoir, car les auteurs de cette théorie de démocratie mettent en relief l'importance de la participation active – de la communication et action consensuelle et solidaire - de tous les citoyens au règlement collectif des affaires publiques.

Ceci ne veut pas dire que les républicains ne prennent pas en compte l'existence du côté transitif du pouvoir. Au contraire d'ailleurs, puisqu' ils critiquent le fait que la conception libérale n'accorde pas assez de valeur au pouvoir transitif *entrant* dans le régime démocratique. C'est-à-dire, que les républicains ne se contentent pas de la garantie des libertés individuelles dans la constitution générée par les quelques mesures libérales de répartition et diminution de pouvoir transitif à l'intérieur de la sphère politique démocratique. A ceci s'ajoute que la participation active de tout citoyen - donc le pouvoir intransitif, qui seul est capable de créer l'endroit public d'action collective - est une condition indispensable à l'autonomie publique et, par là, à l'autonomie individuelle.

Ces théoriciens conceptualisent donc les rapports entre 'pouvoir' et 'démocratie' ainsi : le pouvoir (intransitif) est situé dans la communauté culturelle et sociale qui, elle-même, représente en même temps la sphère publique, politique. Dans cette conception, seul compte le côté (social) 'input' de pouvoir - même si le pouvoir ainsi créé, la capacité d'interagir ensemble de manière consensuelle, reste finalement quasiment au sein de la communauté (politique). On ne peut donc pas clairement distinguer la sphère sociale de la sphère politique. Reste à souligner que le 'filtre' de légitimité démocratique est, dans cette théorie, du côté (imaginaire) 'input' du domaine politique. Ces auteurs considèrent donc pouvoir 'lutter contre' le pouvoir transitif en mettant l'accent conceptuel sur le pouvoir intransitif dont l'existence même éradiquerait le pouvoir transitif complètement, jugé ainsi comme conceptuellement moins important par la théorie républicaine de démocratie.

Le quatrième sous-chapitre de cette partie présente finalement la conceptualisation des rapports entre 'pouvoir' et 'démocratie' inhérente à l'approche délibérative de Jürgen Habermas. Cet auteur a été choisi pour la raison suivante : il est généralement considéré comme le fondateur de cette approche, du fait de sa démarche individuelle. Il a effectivement tenté une synthèse d'éléments des deux courants de théorie de démocratie qui viennent d'être présentés. Qui plus est, il a également recouru à ces deux conceptions Wébérienne et Arendtienne que contiennent les théories libérale et républicaine.

Habermas formule le postulat suivant : l'autonomie privée et l'autonomie publique émanerait de la même source. C'est-à-dire que ces deux libertés devraient, selon l'auteur, être placées sur le même niveau dans une théorie de démocratie. En principe il est d'accord avec la perspective libérale et l'importance accordée, dans cette approche, à la garantie constitutionnelle de la liberté fondamentale de l'individu. La théorie républicaine serait, sur cet aspect, trop propice à une soumission de la volonté individuelle à la volonté collective. Pourtant, il n'estime pas assez haut le niveau normatif de la théorie libérale quant à la question de la légitimité de 'l'output' du régime démocratique. Ainsi argumente-t-il que le seul respect des droits de l'homme de base ne serait pas assez demandant en quête d'un niveau normatif élevé de la théorie démocratique. La constitution d'Etat de droit ne pourrait représenter que le 'cadre légitimateur' d'autres sources de légitimation démocratiques. Habermas recourt, pour cela, à la théorie républicaine. Il apparaît en effet que le critère ultime de légitimation du droit – qui s'applique finalement à tous les citoyens en coordonnant leurs actes et en réglant leurs conflits par une contrainte de fait – serait le moyen du discours rationnel. Ce discours avec ses règles précises - l'échange raisonnable et systématique

d'arguments, l'absence de domination et de pouvoir transitif, l'ouverture de l'agenda de sujets à intérêt public, la considération de tous les arguments et conséquences pour chacun des citoyens concernés - qui garantit, d'après Habermas, la 'validité légitime' du droit dont la portée est l'intégration sociale. Il semble en effet que seulement si les destinataires du droit, de 'l'output' du régime politique, peuvent se considérer également comme les auteurs de ce droit positif, que ce dernier n'existe pas seulement par la 'contrainte de fait' mais aussi par la 'validité légitime'. On remarque donc que, dans cette approche, le côté 'input' est tout aussi important que le côté 'output'.

Par conséquent, Habermas emploie deux conceptions de 'pouvoir' qu'il situe dans deux sphères différentes de son modèle de la société. Il argumente que les sociétés modernes se rationalisent de plus en plus, sur le plan matériel, mais aussi au niveau symbolique. Cette conséquence de l'évolution des sociétés a mené à une situation dans laquelle la reproduction sociale matérielle ne peut plus être garantie que par le domaine économique et le domaine politique qui se sont distancés du domaine symbolique, social et culturel représenté par le 'monde des vivants', la 'Lebenswelt'. Cette dernière garantit la reproduction symbolique de la société et représente le cadre normatif du 'système' lequel comprend les deux sous-systèmes fonctionnels cités.

A ces deux sphères de la société - la 'Lebenswelt' et le 'système' - associe-t-il ensuite deux aspects de « l'agir » : l'agir communicatif et l'agir stratégique. Le premier est non-instrumental, consensuel, basé sur le langage et la capacité de raison de l'individu et, par là, vide de domination et de pouvoir transitif. Il est situé dans la 'Lebenswelt' dans les ressources normatives et symboliques de laquelle il puise. Au contraire, l'agir stratégique est instrumental, égoïste, pénétré par le pouvoir transitif et potentiellement conflictuel. Habermas le situe donc au 'système' (et le considère par conséquent dans une perspective objectiviste).

Suite à ces considérations, Habermas postule que l'agir communicationnel est le produit du 'pouvoir communicatif'. Ce dernier - à savoir l'opinion publique qui a été créée par la délibération libre des citoyens garantie par les structures de communications vide de domination - a pour rôle de diriger le 'pouvoir administratif' situé selon l'auteur dans la sphère politique (en tant que médium du système). A ceci s'ajoute le fait que le droit positif est démocratiquement légitimé seulement si l'opinion publique créée discursivement par les citoyens concernés le détermine. Il s'agit donc là du 'cercle de pouvoir' normativement désiré par l'approche délibérative. Pourtant, Habermas constate que la réalité est autre. Il observe ainsi une pénétration de pouvoir (transitif) illégitime, c'est-à-dire de pouvoir administratif détaché de sa légitimation et production délibérative, dans la 'Lebenswelt'. Cette dernière est ainsi de plus en plus 'colonisée'

par le 'système' et les impératifs fonctionnels du dernier. Ce mécanisme doit, selon Habermas, être corrigé par la réactivation de l'agir communicationnel par le pouvoir intransitif produit par les associations libres et spontanées dans la société civile.

Les parallèles des notions du 'pouvoir communicatif' et du 'pouvoir administratif' avec celles du 'pouvoir intransitif' républicain et du 'pouvoir transitif' libéral ne sont donc pas difficiles à voir. Le premier est également situé dans la sphère sociale et il est aussi considéré comme autoréférentiel - les destinataires du droit, c'est-à-dire les sujets de 'l'output' du système politique, sont les auteurs du droit, à savoir les producteurs du pouvoir intransitif, de la légitimation du pouvoir transitif. De plus, la production communicationnelle et délibérative du pouvoir communicatif est consensuelle, vide de structures de domination (physique) et uniquement symbolique. Le deuxième est intrinsèquement lié à l'Etat, hiérarchique, instrumental, basé sur la force (dans le cas extrême) et principalement illégitime (sans la direction par le pouvoir communicatif). Mise à part ces parallèles des concepts respectifs des approches libérale, républicaine et délibérative, Jürgen Habermas élargit le concept du pouvoir transitif par une perspective objectiviste. Ceci est une conséquence logique de son modèle de société dans lequel il conceptualise, en ayant recours à la théorie de Niklas Luhmann, la sphère politique comme 'système'. Pourtant, il ne se lance pas entièrement dans cette perspective, car il ne considère pas le système comme 'autopoïétique' puisque ce dernier ne contient pas de ressources normatives, seulement présentes dans la 'Lebenswelt' et qui doivent donc être transportées par l'agir communicationnel, à travers le droit positif dans le système.

Ainsi propose-t-il une sorte de compromis entre la perspective subjectiviste et objectiviste en les intégrant dans son paradigme de l'intersubjectivisme. C'est donc sur les structures de communication qui garantissent les procédures de délibération et sur le produit de la dernière, le pouvoir communicatif, détaché du sujet précis, que Habermas se focalise. Par ce moyen, il 'désubjectivise' la souveraineté du peuple qui se 'retire' dans les structures de communications détachées du sujet concret.

Dans l'approche délibérative de démocratie, les rapports entre 'pouvoir' et 'démocratie' sont donc, conceptualisés de manière relativement englobante car cette théorie représente effectivement une synthèse non pas seulement des suppositions fondamentales des approches libérales et républicaines mais également des conceptions de pouvoir inhérentes à ces approches.

Dans le dernier sous-chapitre du deuxième chapitre de ce mémoire on trouve en résumé les résultats de la présentation des conceptualisations respectives de 'pouvoir'



et de 'démocratie' des trois approches analysées. Ceci vient d'être réalisé dans ce résumé du mémoire.

Un troisième chapitre, dans lequel sont évaluées ces conceptualisations à l'aide des critères déjà évoqués dans l'introduction (de ce résumé), s'ajoute à cet exposé.

### **Evaluation du potentiel des trois courants de théories à conceptualiser de manière suffisamment large, critique, réflexive et proche de la réalité les rapports ambivalents entre pouvoir et démocratie**

Ce troisième chapitre contient - tout comme le deuxième - cinq sous-chapitres: Dans le premier sont explicités les critères de l'évaluation des trois approches. Celle-ci se poursuit dans le deuxième, troisième et quatrième sous-chapitre, avant qu'un dernier représente un résumé des résultats.

Comme les critères ont déjà été explicités au début de ce résumé et l'espace de celui-ci est limité, un bref rappel des critères devrait être suffisant à cet endroit. Les approches sont donc examinées dans l'objectif de pouvoir constater en quoi elles conceptualisent de manière large, critique, réflexive et proche de la réalité les rapports entre pouvoir et démocratie et en quoi elles impliquent, à cette fin, une conception englobante du phénomène du pouvoir.

Quant à la conceptualisation libérale, force est de constater que celle-ci n'est pas assez large, dans la mesure où elle ne prend en compte que le côté transitif du pouvoir et qu'elle situe ce dernier uniquement dans la sphère politique du régime démocratique. Ainsi, cette conceptualisation ignore-t-elle le côté 'input' du pouvoir venant de la sphère sociale n'admet-elle pas le caractère intransitif qui fait également parti du phénomène. Les théoriciens de démocratie libéraux supposent que le problème du pouvoir transitif serait limité au domaine politique par le 'filtre' démocratique de la constitution libérale et qu'il serait donc résolu plus ou moins de la meilleure manière possible. Ainsi ils perdent de vue le possible 'input' de pouvoir transitif dans la démocratie et, qui plus est, tendent à sous-estimer les effets de cet 'input' transitif pour la liberté réelle des citoyens. La présupposition selon laquelle il n'y aurait pas de différences dans la distribution de ressources transitives dans le domaine social semble désensibiliser les démocrates libéraux pour la réalité d'interéchange de pouvoir et démocratie ressentie par certains groupes sociaux. La mobilisation de plusieurs parties de la société civile ne doit pas étonner, face à ce manque de regard réaliste, critique et réflexif

par l'approche de démocratie libérale et, par là, la plupart des théoriciens de la démocratie.

En ce qui concerne l'approche républicaine, on constate également – dans le troisième sous-chapitre – que la conceptualisation des rapports en question n'est pas assez large. Il est vrai que, dans cette approche, et le côté 'input' du pouvoir et la dimension intransitive (et donc entre autre 'social') du pouvoir sont pris en compte.<sup>35</sup> De plus, la dimension transitive du pouvoir n'est, en principe, pas omise, mais au contraire considérée comme normativement inacceptable et toujours critiquable dans les démocraties modernes. Ainsi, cette conceptualisation est-elle considérée comme plus réflexive que l'approche libérale, puisqu'elle adopte une perspective large sur les rapports de pouvoir et démocratie, qui ne se limite pas au seul domaine étatique. Pourtant, malgré cette diagnose principale des théoriciens républicains, ces derniers construisent une théorie de démocratie qui paraît tout à fait idéaliste, détachée de la réalité et étouffant en germe toute tentative de regard critique du 'pouvoir'. La conclusion que tirent ces auteurs du constat critique qu'ils ont fait sur l'existence du pouvoir transitif dans la démocratie libérale est celle qu'il suffit d'opposer le pouvoir intransitif à ce phénomène pour le 'vaincre'. Rien que le fait de redéfinir la notion du pouvoir – et d'exclure les côtés transitifs du dernier – semble suffire dans cette perspective pour résoudre le problème du pouvoir transitif. Ainsi argumentent-ils que le seul fait de restaurer un niveau de participation active de tous les citoyens, de réactiver l'agir et la communication collective des citoyens – à savoir le pouvoir intransitif – aurait pour conséquence la disparition du pouvoir transitif. Ces théoriciens semblent donc accorder de manière presque naïve une capacité de raison aux individus et au moyen de communication perçus comme le facteur capable d'éveiller le bien dans l'homme et d'éradiquer le côté du pouvoir transitif. Cette approche n'emploie donc pas de conceptualisation large, critique, réflexive et proche de la réalité ni comme étant basée sur une conception englobant les deux aspects du pouvoir.

Quant à l'approche délibérative, on pourrait avoir l'impression qu'elle conceptualise les rapports en question de manière tout à fait large. Ainsi considère-t-elle les sphères sociales et politiques, le côté 'input' aussi bien que le côté 'output' et les deux dimensions transitive et intransitive du pouvoir en les élargissant en plus par une perspective intersubjective. Ceci est un paradigme relativement réflexif qui mène à une perspective large des phénomènes observés. Habermas est, de plus, particulièrement cri-

---

<sup>35</sup> Il est néanmoins bon de souligner que l'on ne peut que difficilement parler d'un tel côté 'input' à propos de cette théorie, car celle-ci fait un amalgame entre les sphères politiques et sociales.

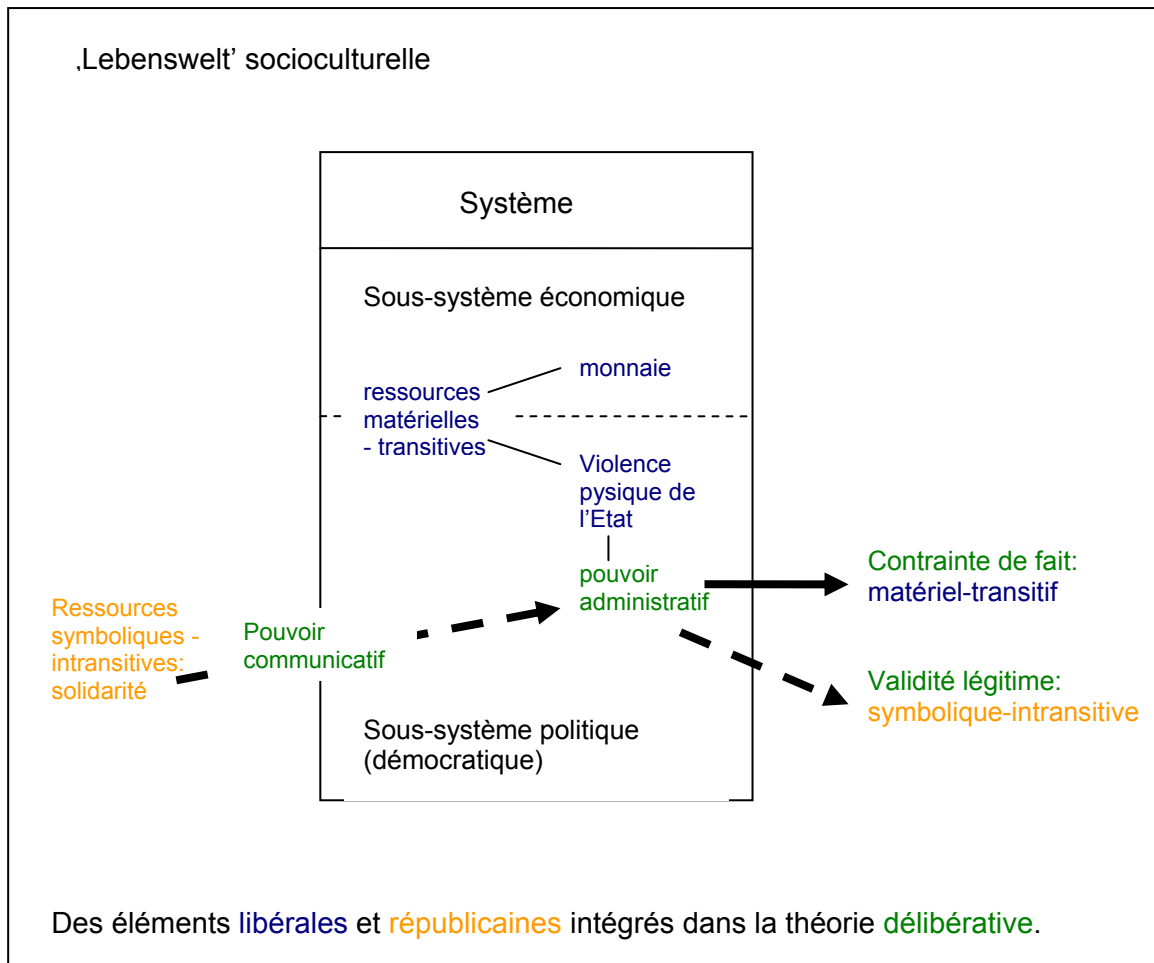
tique par rapport au pouvoir transitif auquel il compte faire front avec le pouvoir 'communicatif'. En séparant son modèle de société, qu'il a déduit de la réalité telle qu'il l'a observée depuis des décennies de son modèle idéal avec le 'cercle de pouvoir' idéal, il fait preuve par la suite d'une démarche orientée à la réalité. Cet effort s'inscrit d'ailleurs dans son objectif de créer une théorie qui contient aussi bien des éléments empirico-réalistes qu'un niveau élevé de prétention normative. Sur ce plan il semble donc également remplir les critères.

Pourtant il est souhaitable de considérer le point suivant : malgré le fait que Habermas prenne en compte les deux aspects du pouvoir et alors qu'il les aborde sous l'angle de leur relation commune réciproque et de celle entretenue avec son modèle de société, un 'point aveugle' reste dans sa conceptualisation des rapports entre pouvoir et démocratie. Cela nous conforte dans l'idée que Habermas considère bien toutes les formes de 'l'output' de pouvoir, à savoir l'output transitif (contrainte de fait) et l'output intransitif (validité légitime). Il ne considère néanmoins pas toutes les formes de 'l'input' de pouvoir car il ne prend en compte que le pouvoir communicatif, intransitif. Tout cela pour des raisons purement normatives. En effet s'il acceptait l'idée qu'il puisse exister des ressources de pouvoir transitif inhérentes à la 'Lebenswelt', la sphère socioculturelle, en interaction avec les ressources symboliques, il n'y aurait aucune raison de présumer que l'agir communicationnel et donc la production de pouvoir intransitif, serait structurellement possible. C'est-à-dire que l'acceptation d'un pouvoir transitif intrinsèquement lié à la 'Lebenswelt' détruirait l'espoir normatif que celle-ci puisse se libérer de sa colonisation par le pouvoir transitif (venant selon Habermas uniquement du système) par sa qualité intransitive et libre d'éléments transitifs. Force est de constater que, dans l'approche délibérative, toute espérance émancipatoire est basée sur l'agir communicationnel et les ressources symboliques dans lesquelles il puise et qui sont considérées comme *autonomes* du pouvoir transitif. Ainsi, le langage, le moyen de communication, est-il, selon Habermas, intrinsèquement intransitif. C'est-à-dire, dans ce cas, que Habermas suppose que celui qui se sert du langage le fait forcément avec une intention consensuelle et intransitive. Pour l'auteur de ce travail, cette présupposition ne semble néanmoins ni proche de la réalité ni propice à une conceptualisation large, réflexive et critique des rapports entre pouvoir et démocratie ni à une conception englobant vraiment toutes les aspects du pouvoir dans toutes les sphères de la société.

L'approche délibérative, ainsi conclut ce troisième sous-chapitre, semble donc s'éloigner de sa propre prétention d'être une théorie réaliste, critique et émancipatoire en délaissant un aspect important – à savoir 'l'input' symbolico-transitif de pouvoir dans les système démocratique - des rapports entre 'pouvoir' et 'démocratie' des so-

ciétés modernes occidentales au profit d'un niveau normatif élevé dont la force de persuasion s'évapore pourtant au moment où l'on prend en compte cet aspect délaissé. La conceptualisation des rapports entre 'pouvoir' et 'démocratie' dans l'approche délibérative est illustrée dans le schéma n°2.

**Schéma n°2 : La conceptualisation des rapports de pouvoir et démocratie par l'approche délibérative**



Source : illustration de l'auteur

Après la confirmation du soupçon selon lequel ces trois approches de démocratie ne conceptualiseraient pas de manière suffisante les rapports entre pouvoir et démocratie, il est - dans un quatrième chapitre - examiné en quoi la théorie de pouvoir (symbolique) et de domination de Pierre Bourdieu constitue une dimension novatrice face aux lacunes constatées dans la théorie de démocratie contemporaine.

## **La théorie de pouvoir et de domination de Pierre Bourdieu comme élargissement des perspectives et des capacités des théories analysées ?**

Ce chapitre est divisé en trois sous-chapitres qui présentent, dans un premier temps, le sociologue politique et les facteurs d'influence de son œuvre ainsi que ses ambitions scientifiques. Par la suite est présenté son concept du pouvoir symbolique, basé sur un court exposé des concepts fondamentaux dans lesquels puise cette approche. Dans un troisième sous-chapitre est finalement évalué en quoi cette approche peut être vue comme porteuse d'éléments novateurs capables de compenser le déficit constaté dans le chapitre précédant.

Le premier sous-chapitre traite donc du sociologue politique Pierre Bourdieu et de son œuvre et ses ambitions scientifiques et politiques. Ceci semble judicieux compte tenu du manque de connaissances sur ce théoricien français dans la discipline de science politique allemand. Il est donc argumenté premièrement que Bourdieu était un sociologue politique sur trois plans: substantiel, formel et réel. Quant au contenu de ses travaux, il s'est fréquemment occupé de questions politiques. Ce n'est donc pas par hasard que sa théorie de domination soit considérée comme le cœur théorique de son œuvre entier. Deuxièmement, pour reprendre l'opinion de Bourdieu, il n'est pas possible de ne pas être politique et théoricien à la fois, car toute théorie aurait un effet de pouvoir sur la façon dont les hommes conçoivent le monde dans lequel ils vivent. Ainsi postule-t-il, que l'on ne peut pas nier, en tant que théoricien, d'être mêlé à des luttes de pouvoir politique. Dans le but de garder un regard le plus neutre et critique – scientifique – possible, il suggère que l'on s'éloigne consciemment du domaine politique. Il apparaît en effet que ce n'est qu'en gardant une certaine distance vis-à-vis des luttes politiques quotidiennes que l'on pourrait dévoiler les mécanismes cachés du pouvoir. Ce dernier représente, selon Bourdieu, la tâche primaire d'un sociologue – ainsi forcément 'politique'. Au cours de sa vie, Bourdieu a néanmoins corrigé et relativisé ses ambitions de neutralité en argumentant que cela ne serait finalement pas possible de ne pas se mêler à la lutte politique. Par conséquent, il s'est engagé amplement et également de manière polémique dans la politique et dans la société française des années 1990. Il a donc depuis, troisièmement, joué un rôle de sociologue politique actif et d'un intellectuel engagé jusqu'à sa mort en 2002.

Suite à cette démonstration sont énumérées d'autres ambitions scientifiques de l'auteur et les facteurs d'influence sur son œuvre les plus importants, sa provenance sociale provinciale, son début scientifique en tant qu'ethnologue, l'influence du struc-

turalisme et du marxisme à travers son entourage scientifique. On souligne que c'est à cause de ces facteurs que Bourdieu a développé un regard non-conventionnel et extrêmement critique à l'égard des mécanismes sous-jacents des sociétés occidentales. C'est aussi en raison de l'opposition traditionnelle entre la perspective subjectiviste-existentialiste et la perspective objectiviste-structuraliste qui structure le champ scientifique français que Pierre Bourdieu a tenté une synthèse de ces deux perspectives.

Tous ces aspects guident le théoricien pendant la création de ses concepts.

Ces derniers sont donc présentés dans le deuxième sous-chapitre de cette partie. Il s'agit là, premièrement, de sa topologie sociale modelée en espace tridimensionnel. Cet espace est, selon Bourdieu structuré par le volume de capital économique ou culturel<sup>36</sup> que possède un acteur et par la structure de son capital ainsi que par l'historique personnel de changement de position de l'acteur. Cet espace est, en plus partagé en une sphère matérielle – le sous-espace des positions – et une sphère symbolique – le sous-espace des styles de vie. Le 'habitus' fonctionne en tant que médiateur entre les deux sphères. Par ce dernier, étant structure structurée et structurante en même temps, l'individu incorpore les conditions 'objectivées' de son existence et les reproduit par son comportement symbolique dans sa vie quotidienne. On peut donc identifier trois classes dans cet espace social, selon leur volume de capital. La classe dominante et, elle, partagée encore une fois par Bourdieu en le groupe des 'dominants dominants' et le groupe des 'dominants dominés'. Il s'agit, dans le premier cas, des acteurs disposant de relativement beaucoup de capital économique et, dans le deuxième cas, des acteurs ayant relativement beaucoup de capital culturel. Ces deux groupes-là se partagent le 'travail' de la dominance. Mais, mis à part ceci, ils luttent entre eux afin d'augmenter leur dominance relative.

Les acteurs développent donc, dans les champs sociaux divers, des stratégies pour augmenter leur capital symbolique, car c'est ce dernier qui leur garantit la dominance. Tout cela, parce que tout capital (matériel) ne peut être durablement ressource de pouvoir (transitif) s'il n'est pas reconnu comme légitime par les dominés. C'est donc seulement par la transformation du capital matériel en capital symbolique que la domination peut devenir durable, que le pouvoir transitif peut se transformer en pouvoir symbolique. Ce dernier étant conceptualisé comme un pouvoir transitif reconnu symboliquement par tous les concernés dans leur actes quotidiens. Bourdieu souligne donc, tout comme Habermas, l'importance de la légitimation des structures de pouvoir

---

<sup>36</sup> Bourdieu considère, en général, également la catégorie 'sociale' de capital, qui peut prendre toutes les formes possibles et qui a la fonction d'une 'monnaie' ou bien de 'jetons' dans les champs sociaux divers.

durable. Pourtant, il n'aborde pas cette légitimation comme étant réfléchie de manière rationnelle et consciente : Au contraire, Bourdieu souligne le caractère inconscient de cette légitimation par les faits. C'est-à-dire que les acteurs acceptent les structures de pouvoir transitif en les incorporant via le habitus qui devient une deuxième peau des individus et qui structure les pensées et les évaluations des gens. Ainsi, leur goût, leur jugement personnel, sont structurés par le monde 'objectivé' dans lequel vivent les individus et qu'ils ne cessent de reproduire par leurs actes symboliques quotidiens. Par conséquent, Bourdieu ne voit pas le langage comme intrinsèquement consensuel comme le fait Jürgen Habermas. Il reproche, tout au contraire, justement à cet auteur de délaisser la dimension transitive du langage en ne posant la question de savoir *qui* se sert du langage. C'est ainsi que Bourdieu met en avant que le langage serait, la plupart du temps, utilisé par des porte-parole à qui les dominés auraient délégué leur pouvoir symbolique en laissant parler ces représentants de leurs 'groupes' ainsi construits et 'objectivés'. Le langage est donc pour Pierre Bourdieu non pas le moyen d'émancipation du domaine socioculturel du pouvoir transitif, mais c'est, au contraire, le moyen dont se servent les classes dominantes sur le plan matériel pour reproduire et garantir leur domination par le symbolique.

Bourdieu arrive donc ainsi à conceptualiser les luttes sociales et les rapports entre toutes les dimensions du pouvoir et le champ politique (aussi bien démocratique) de manière large, critique, réflexive et proche de la réalité. Ainsi son approche semble-t-elle représenter du potentiel innovateur pour élargir et compléter les théories de démocratie analysées, notamment la théorie délibérative de Jürgen Habermas. En mettant le 'doigt théorique' dans la lacune précise de la conceptualisation de ce dernier, Bourdieu fournit des concepts novateurs pour cette approche.

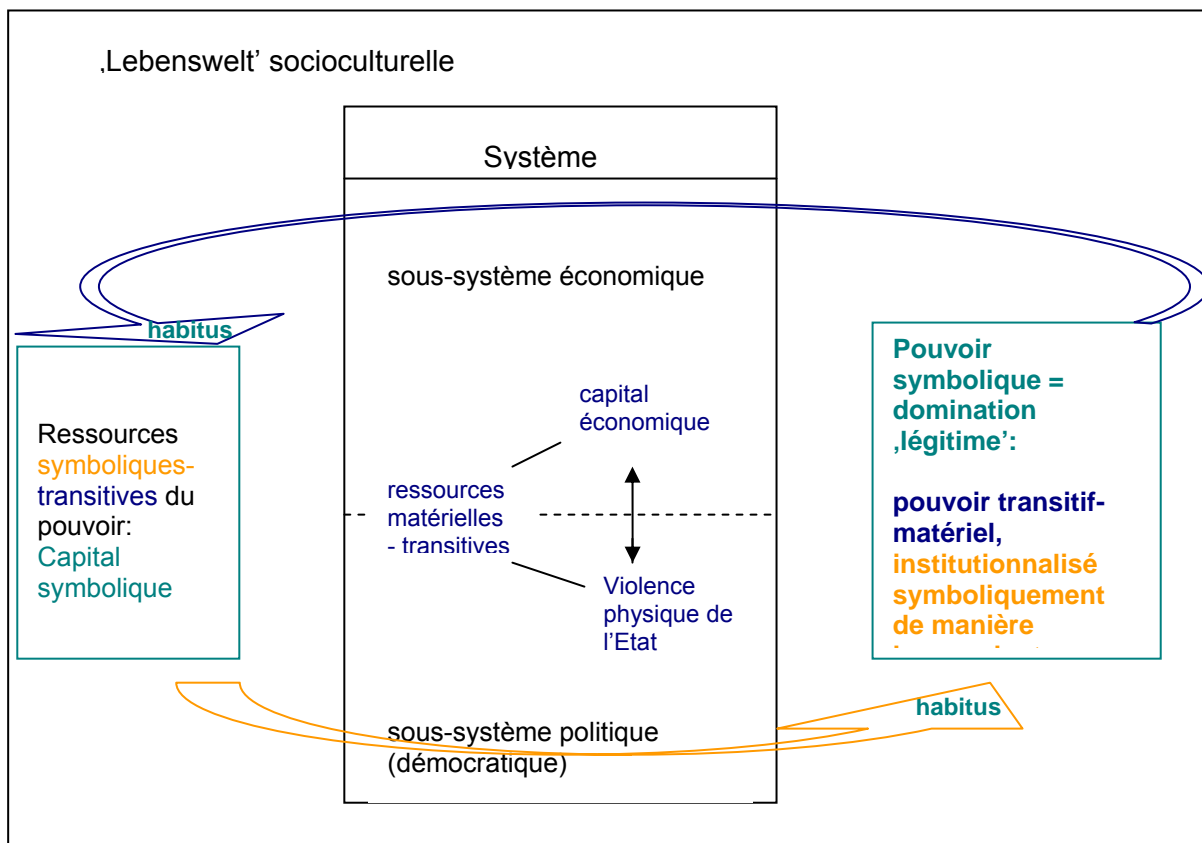
Il est vrai que la théorie de Bourdieu n'apporte pas de potentiel explicitement normatif. Pourtant, en conceptualisant les rapports en question de manière plus proche de la réalité, il fournit au moins la base analytique pour une théorie normative qui ne doit pas cacher une partie de la réalité afin de faire valoir ses prémisses normatives, si elle veut être convaincante.

C'est surtout son concept de 'l'habitus' dont la synthèse entre perspective subjectiviste et objectiviste semble plus convaincante que celle de l'intersubjectivisme de Habermas, même si elle semble, après tout, déséquilibrée au profit du côté structuraliste et son paradigme serait donc plutôt celui d'un structuralisme constructiviste. C'est le concept de 'l'habitus' qui permet à Bourdieu de relier conceptuellement la sphère symbolique nommée 'Lebenswelt' par Habermas à la sphère matériel du 'système'.

Ainsi est-il possible de considérer aussi l'input symbolique de pouvoir transitatif ou bien les ressources transitifs dans la 'Lebenswelt'.

Ces apports à l'approche délibérative sont illustrés dans le schéma n°3.

**Schéma n°3 : La conceptualisation des rapports entre pouvoir et démocratie par la théorie délibérative – complété par le concept de pouvoir symbolique**



Source : illustration de l'auteur

**Les rapports de 'pouvoir' et 'démocratie' – un défi pour la théorie de démocratie contemporaine !**

Dans le dernier chapitre on conclue que le soupçon trouvé dans la littérature selon lequel la théorie de démocratie contemporaine ne conceptualiserait pas assez largement les rapports complexes entre 'pouvoir' et 'démocratie', a pu être confirmé au cours de cette analyse. En plus, l'examen de la théorie de pouvoir symbolique a également porté ses fruits. Ce constat peu donc être considéré comme un défi pour le discours de théorie démocratique contemporaine dans la mesure où il reste à ces auteurs la tâche de façonner le potentiel innovateur mis en valeur dans ce mémoire.