

Auszug aus **Grundrisse** bei **Context XXI**

(http://contextxxi.org/zivilgesellschaft-ein-fehlbegriff.html)

erstellt am: 30. Oktober 2020

Datum dieses Beitrags: 2001

Zivilgesellschaft – ein Fehlbegriff?

■ KARL REITTER

In den letzten Jahren sind eine ganze Reihe von elaborierten Arbeiten zur Zivilgesellschaft erschienen. Der Anspruch, der mit diesem Begriff verbunden wird, ist umfassend: Im Gegensatz zu vorgeblich überholten und gescheiterten politischen Konzepten (Klassenkampf, spontane Revolten vom Typus 1968, gewerkschaftliche Interessensvertretung usw.) soll das Konzept der Zivilgesellschaft den einzig vernünftigen und ernsthaften Horizont emanzipatorischen Handelns darstellen. Der Begriff beansprucht nicht nur eine Definition der politisch relevanten Akteure, sondern ebenso Aussagen über die politische Strategie. „Zivilgesellschaft stärken“, „Zivilgesellschaft bilden“ so und ähnlich lauten die Schlagworte. Wie sehr die ProtagonistInnen von der Bedeutung ihres Begriffs überzeugt sind, zeigte die Stellungnahme von Oliver Marchart [1] auf dem Symposium „Zivilgesellschaft – ein Begriff macht Karriere“. Die bisherige Widerstandsbewegung gegen die Schwarz - Blaue Bundesregierung hätte nur *passiv* reagiert, allein das Konzept der Zivilgesellschaft würde die Möglichkeit zum *aktiven*, bewußten Agieren eröffnen. Umstandslos wird politische und soziale Opposition für die Zivilgesellschaft reklamiert. „Inzwischen werden auch im politischen Mainstream-Diskurs gerade die oppositionellen Bewegungen als die Zivilgesellschaft und die Aktiven des Widerstands als Mitglieder der Zivilgesellschaft verstanden. Der Begriff hat damit einen linken Spin bekommen.“ [2] Der Anspruch, erst der Begriff der Zivilgesellschaft würde dem Widerstand Inhalt und Richtung gegeben, ist zurückzuweisen. Sowohl auf der Ebene

der gesellschaftstheoretischen Analyse als auch im Feld der praktisch politischen Konsequenzen zeigen alle Versionen des Zivilgesellschaftskonzeptes massive Schwächen und theoretische Fehlannahmen. Ich werde mit einigen offensichtlichen Merkmalen des Zivilgesellschaftsdiskurses beginnen, um nach und nach einige Aspekte der zugrundeliegenden gesellschaftstheoretischen Annahmen zu beleuchten. Nach einer kurzen Bemerkung zu Gramsci werde ich mich erstens auf die Verknüpfung der Zivilgesellschaft mit den Menschenrechten, zweitens dem inzwischen klassischen Werk „Die Demokratische Frage“ von Rödel, Frankenberg und Dubiel zuwenden, sowie drittens den Begriff Zivilgesellschaft in Anschluß an Habermas untersuchen. Inhaltlich möchte ich das Resümee nicht vorwegnehmen, nur so viel sei gesagt: Den Terminus Zivilgesellschaft halt ich durchgehend für einen Fehlbegriff.

Das erste, unmittelbar ins Auge springende Merkmal ist die vielfältige, ja widersprüchliche Verwendung dieses Ausdrucks. In machen Artikeln und Stellungnahmen scheint der Begriff überhaupt redundant zu sein, man könnte ihn ersatzlos wegstreichen, ohne den Inhalt der Aussage zu verändern. Obwohl seine inflationäre Nennung stutzig macht und modische Beliebtheit signalisiert, kann dieser Umstand allen keine ernsthafte Kritik begründen. Wichtig ist das Faktum, daß nach dem Zusammenbruch des sogenannten Realen Sozialismus in Osteuropa „Zivilgesellschaft“ als „eine radikal beschönigende Beschreibung realkapitalistischer Verhältnisse“ [3] fungierte. De facto stand hinter diesem Begriff die Sehnsucht nach der ausdifferenzierten, parla-

mentarischen Gesellschaft des Westens, einer Gesellschaft, in der kein allmächtiger Partei- und Staatsapparat jedes öffentliche und kulturelle Leben erstickt und jede unabhängige Initiative mit Polizeimethoden verfolgt und kriminalisiert. So verständlich dieses Wunschbild nach Jahrzehnten des Stalinismus auch gewesen sein mag, Zivilgesellschaft fungierte nur als Euphemismus für die kapitalistische Gesellschaft und ihre rechtsstaatliche Verfassung. Politisch wurde und wird dieser Begriff gegen alle Ansätze gewendet, die kapitalistische Strukturen in Frage stellen. Exemplarisch findet sich dieser Ansatz in der Arbeit von Ernest Gellner „Bedingungen der Freiheit. Die Zivilgesellschaft und ihre Rivalen“. [4] Die Arbeit lehnt sich nicht nur im Titel sondern auch im Inhalt an das offenbar als Vorbild empfundene Buch von Popper, „Die offene Gesellschaft und ihre Feinde“, an. Im Kontext westlicher Gesellschaften wurde diesem Begriff eine weitere, spezifische Wendung gegeben. Das Stichwort lautet Entstaatlichung; soziale und kommunale Aufgaben sollen aus den Händen des Staates in die von privaten Initiativen überführt werden. Exemplarisch dafür ist das Konzept der Bürgergesellschaft von Andreas Khol. Hinter diesem Begriff von „Zivilgesellschaft“ steht der uralte Slogan „Mehr Privat, weniger Staat“.

Von den VertreterInnen der kritischen Variante wird diese Konzeption von Zivilgesellschaft entschieden zurückgewiesen. Ihre Zivilgesellschaft habe mit der neoliberalen Verwendung bestenfalls das Wort gemeinsam. Zivilgesellschaft sei also weder eine elegante Umschreibung entwickelter kapitalistischer Gesellschaften, noch stehe

sie für den Abbau des Sozialstaats. Der zweite Punkt ist richtig, die Konzepte der Zivilgesellschaft sind ebensowenig unsozial wie es die Gewerkschaftsbewegung oder die linke Sozialdemokratie ist. Was den ersten Punkt betrifft, so sind jedoch massive Zweifel anzumelden. Aber gehen wir schrittweise vor, und beginnen wir mit einer weithin akzeptierten Bestimmung von Zivilgesellschaft

Die übliche, kaum bestrittene Definition lokalisiert Zivilgesellschaft in der Sphäre jenseits von Markt und Staat. Da Zivilgesellschaft zugleich mit Öffentlichkeit assoziiert wird, scheidet der private, intime Bereich ebenso per definitionem aus der Sphäre der Zivilgesellschaft aus. Zivilgesellschaft wird also in jenem Teilbereich der sozialen Ordnung lokalisiert, der in der Tradition von Hegel und Marx als „bürgerliche Gesellschaft“ zu bezeichnen ist. Das Ergebnis der Analyse dieser Sphäre, der „bürgerlichen Gesellschaft“ durch Hegel und Marx ist jedoch düster, läßt kaum vermuten, daß gerade hier die Quelle für emanzipatorisches Handeln liegen könnte. Im Gegenteil, Hegel ortet die Entgegensetzung der Privatinteressen, die Zerrissenheit und den Widerspruch, Marx konkretisiert diese Analyse durch den Verweis auf die ökonomischen Interessen der Akteure: Vereinzelte Privatproduzenten könnten ihren gesellschaftlichen Zusammenhang nur mittels des Abstraktums „Wert“ herstellen.

Doch die Theorie der Zivilgesellschaft erhebt gar nicht den Anspruch, die Mechanismen der „bürgerlichen Gesellschaft“ kontrovers zur Marktlogik neu zu definieren. (Sie erhebt diesen Anspruch indirekt, wir kommen darauf noch zurück.) Nicht das Individuum als „bourgeois“, als das von ökonomischen Interessen geleitetes soziales Atom sei relevant, sondern der Mensch als Träger der Kultur und des politischen Engagements bilde das Rückgrad der Zivilgesellschaft. *„Mit Zivilgesellschaft ist der zwischen Basis und Überbau, Ökonomie und Staat angesiedelte Kernbereich des kulturellen Lebens gemeint, wie ihn jede entwickelte, arbeitsteilig organisierte Gesellschaft aufzuweisen hat.“* [5] Dieser Ausschluß des Ökonomischen ist zumindest merkwürdig. Die Karriere dieses Begriffs steht in einem parallelen

Verhältnis zur verschärften Durchdringung der Gesellschaft durch die Imperative des Marktes, der öffentlichen Wahrnehmung dieses Phänomens und der erneuten wissenschaftlichen Reflexion der Bedeutung von Kapital und Markt. Die gesellschaftliche Entwicklung der letzten zehn, fünfzehn Jahre hat das Thema der Ökonomie erneut auf die Tagesordnung gesetzt. Sowohl im kritischen als auch im affirmativen Diskurs sind ökonomische Fragen allgegenwärtig. Der Bogen spannt sich von der Debatte um den Sozialstaat, die Globalisierung, den Euro, die Osterweiterung der EU, den neuen prekären Arbeitsformen bis hin zur neu aufgeflamten Diskussion um die Marxschen Begriffe der Kapitalanalyse. Unmittelbar in jenem Feld, das die Zivilgesellschaft hegemonial für sich beansprucht, brechen diese Themen auf. Als die Gruppe BEIGEWUM ihre Broschüre „Mythos Nulldefizit“, in der eine differenzierte Kritik der Budgetpolitik der österreichischen Bundesregierung vorgebracht wird, veröffentlichte, war das Interesse ungeheuer groß. Auf ähnlich breite Beachtung stieß die Forderung nach 15.000,- öS Mindestlohn des Frauenvolksbegehrens. Es stellt sich also schon hier die Frage, ob die ProtagonistInnen der Zivilgesellschaft nicht an massiven und wesentlichen Tendenzen der gesellschaftlichen Entwicklung vorbei theoretisieren.

Es besteht allerdings kein Grund, die massive Bedeutung der Kultur, der Sitten und Gebräuche, der Öffentlichkeit, also aller nicht ökonomischer Faktoren, zu leugnen, im Gegenteil. Wir folgen der Theorie der Zivilgesellschaft gerne auf dieses Feld, merken allerdings an, daß die bereits von Marx analysierte Trennung zwischen dem politisch engagierten Staatsbürger (citoyen) und dem seinen ökonomischen Interessen folgenden Realbürger (bourgeois) als nicht überwundene Dichotomie an allen Ecken und Enden des Zivilgesellschaftsdiskurses hervorlugt.

Wenn nun unter Zivilgesellschaft der kulturelle und politische Aspekt des öffentlichen Lebens verstanden wird, so stellt sich sofort die Frage, was daran an sich fortschrittlich oder emanzipatorisch sein soll. In dieser Sphäre tummeln sich ja nicht nur fortschrittliche Gruppen, sondern auch äußerst reak-

tionäre oder konservative Kräfte. Wir müssen sogar davon ausgehen, daß diese Kräfte gesellschaftlich hegemonial sind. Was ist also an der Sphäre jenseits von Staat und Markt an sich so emanzipatorisch? An diesem Punkt der Debatte wird oftmals Gramsci zitiert. Gramsci, so wird argumentiert, habe der Zivilgesellschaft gewisse positive Qualitäten zugesprochen. Welche? Es empfiehlt sich ein genauer Blick auf den Kronzeugen der Zivilgesellschaft.

Gramscis Zivilgesellschaft

Gramscirezeption ist eine schwierige Angelegenheit. So gut wie alle AutorInnen, die sich systematisch mit dem Theoretiker der kommunistischen Partei Italiens beschäftigt haben, weisen auf die Mehrdeutigkeit, die Unklarheiten und Widersprüche in seinen komplexen, in italienischen Gefängnissen entstandenen Schriften hin. Trotzdem lassen sich herausragende Züge und Aussagen in seinem Werk erkennen, die es jedenfalls unmöglich machen, ihn bruchlos für die Neokantianistische Version der Zivilgesellschaft zu reklamieren.

Gramsci befand sich nicht nur im Gefängnis des italienischen Staates, er war auch Gefangener des Leninistischen Denkens. Sein Werk kann als gigantische Anstrengung verstanden werden, die Reduktion des Revolutionsbegriffs auf bloße Machtergreifung ebenso zu überwinden, wie die Bestimmung des Charakters der Gesellschaft durch die Definition jener, die die Macht ausüben. Zugleich war und blieb er ein Theoretiker der Komintern, er dachte in Begriffen des Klassenkampfes. Für Rußland akzeptierte er den Leninismus, für die westliche Gesellschaften stellte er ihn in Frage. Sein Leitmotiv war das Problem, wie die sozialistische Revolution auch im Westen möglich sei. Im Gegensatz zum sogenannten unzivilisierten Osten, wo sich zwischen dem repressiven Staatsapparat und den Massen eine Leerstelle befand, so erschien es Gramsci zumindest, vollziehe sich im Westen die Zustimmung zur kapitalistischen Ordnung naturwüchsig in den Poren des Alltagslebens. Während in Rußland ein offener „Bewegungskrieg“ möglich gewesen sei, erfordere im Westen die komplexe soziale

Struktur einen „Stellungskrieg“. Die Vorbedingung der sozialistische Umgestaltung sei die Gewinnung der Hegemonie im Feld der Sitten und Gebräuche, im Feld der Kultur. An sich ist an der Zivilgesellschaft (*società civile*), die er begrifflich von der bürgerlichen Gesellschaft abgrenzte (*società borghese*), überhaupt nichts positives. „Nichts, aber rein gar nichts ist an der Zivilgesellschaft neutral oder ungewertet.“ [6] Einen gewissen positiven Aspekt hat der Begriff beim ihm nur insofern, als er dem italienischen Faschismus die Macht zuschrieb, die zivilgesellschaftlichen Elemente zu zerstören oder repressiv zu kontrollieren. Fehlt die Zivilgesellschaft, fehlt somit das Feld des Stellungskrieges, das Feld der Auseinandersetzung um die Antizipation sozialistischer Elemente. Nur deswegen sei die Ausbreitung zivilgesellschaftlicher Elemente zu begrüßen und zu fördern. Die Vernichtung der Zivilgesellschaft durch einen totalitären Staat ist in den westlichen Industriestaaten nun alles andere als aktuell. Das Berufen der TheoretikerInnen der Zivilgesellschaft auf Gramsci erweist sich, mit Verlaub, als reines „name dropping“. Präzise Bezüge zum Werk des italienischen Marxisten werden kaum hergestellt, mehr als ein suggestives „Auch Gramsci sieht Zivilgesellschaft positiv“ ist vielen Arbeiten nicht zu entnehmen.

Aber selbst wenn man Gramsci „gegen den Strich“ liest, erweist sich seine Konzeption als das Gegenteil dessen, was allgemein unter Zivilgesellschaft verstanden wird. Kultur, Sitten und Gebräuche sind nichts Unbewertetes, sie tragen den Index von Herrschaft und Emanzipation. Im Anschluß an Gramscis Begriff der Hegemonie kann an folgender Gedanken entwickelt werden: „Sozialismus ist insofern schlechthin nicht anders denkbar denn als Resultat eines stetigen Erstarkens zivilgesellschaftlicher Strukturen, innerhalb derer antikapitalistische Kräfte hegemoniefähig werden.“ [7] Damit eröffnet sich das Feld der Alltagskultur und die Frage, welche Formen innerhalb dieser Alltagskultur hegemonial werden. Der Höhepunkt der praktischen Versuche, im Hier und Heute neue, nicht bürgerliche Lebensformen auszuprobieren, fand als Teil der 68er Revolte statt. [8] Ob man diese Ansätze als Gegenkultur, Subkultur

oder Gegengesellschaft bezeichnet – praktisch wie theoretisch gibt es keinerlei Überschneidung mit der Zivilgesellschaftstheorie. Dieser Umstand ist nicht weiter verwunderlich. Die ProtagonistInnen von Zivilgesellschaft und Gegenkultur entstammen unterschiedlichen Milieus und repräsentieren verschiedene Traditionen. Zivilgesellschaft bezieht sich auf Öffentlichkeit, auf die politischen Willensbildung im Kontext des Parlamentarismus. Subkulturelle Ansätze sind in der Regel viel stärker auf sich selbst, denn auf öffentliche Wirkung bezogen. Für gegenkulturelle Strömungen stellt das Agieren im öffentliche Raum ist ein mögliches, keinesfalls ein notwendiges Moment dar. Die Frage der Selbstorganisation ist für die Gegenkultur eine Frage der Selbstbestimmung, des Entwurfs neuer sozialer Beziehungen und Lebensformen. Die Reflexion des eigenen Tuns, der eigenen Subjektivität steht im Vordergrund. Zivilgesellschaft hingegen ist weitgehend außenorientiert konzipiert, und wenn sie demokratische Selbstorganisation für sich reklamiert, so bleibt diese Demokratie formal. (Die tatsächlichen Organisationsstrukturen jener Gruppen, die sich für Zivilgesellschaft stark machen, stehen wieder auf einem anderen Blatt.) Allen Beteiligten wird wohl die selbe Sprechkompetenz zugestanden, doch die Veränderung des Alltagslebens bleibt unthematisiert. Um Mißverständnisse zu vermeiden: Die Frage der Gegenkultur und ihrer Geschichte ist eine komplexe Angelegenheit, die eigens zu diskutieren wäre. Hier möchte ich nur festhalten, daß im Begriff Zivilgesellschaft das Moment der emanzipatorischen Veränderungen im sozialen und kulturellen Bereich nicht mitgedacht sind.

Zivilgesellschaft und Menschenrechte

Als Akteure der Zivilgesellschaft werden in der Regel politische Gruppen und Initiativen genannt, die jenseits von Markt und Staat in der Öffentlichkeit agieren. Beispiel dafür seien die BürgerInneninitiativen, die NGOs, UmweltaktivistInnen und unabhängige Medien. Mit der Aufzählung der „guten Kräfte“ ist es freilich nicht getan. Es müssen Kriterien entwickelt werden, die die „eigentlichen“ Ele-

mente der Zivilgesellschaft von den konservativen und reaktionären Kräften abgrenzen. Dieser Umstand ist den TheoretikerInnen der Zivilgesellschaft sehr wohl bewußt. Vor allem jene, die Zivilgesellschaft mit den Menschenrechten verbinden, führen eine Reihe von Merkmalen an, um sie von anderen Initiativen abgrenzen. Günter Frankenberg nennt folgende Punkte: Zivilgesellschaftlicher Charakter käme nur Gruppen zu die, a) selbstorganisiert sind, b) gleiche Rechte für alle fordern, c) ihren Gegnern ebenso politische Freiheiten zugestehen, d) auf freiwilliger Mitgliedschaft beruhen und schließlich e) auf die Erzeugung kommunikativer Macht durch die vernünftige Rede setzen. [9] Während Frankenberg den Bezug zum abstrakten Rechtshorizont als politischen Kern der zivilgesellschaftlichen Aktivitäten eher vorsichtig herstellt und die demokratietheoretische Variante – wir kommen darauf noch zu sprechen – mitdenkt, formuliert Thomas Metscher ganz unverblümt: „Wenn selbstbestimmtes menschliches Handeln Kern der Menschenrechte ist, dann ist Zivilgesellschaft der zentrale Ort, den dem die Menschenrechte ihre Wirklichkeit haben. Sie ist zugleich auch zentraler Ort des Kampfes um ihre Durchsetzung.“ [10] Mit dieser Definition ist zwar eine klare Bestimmung der politischen Aufgaben der Zivilgesellschaft getroffen und eine systematische Linie der Abgrenzung gezogen, doch um welchen Preis!

Wie Marx trefflich analysierte, sind Menschenrechte eine halbe Sache. [11] Der historische Fortschritt durch die Verkündigung von abstrakten Rechten, die alle Menschen unabhängig von Herkunft, Stand und Geschlecht gleichsetzen, kann die Spaltung des Individuums in den abstrakten Rechts- und Staatsbürger (*citoyen*) und den konkreten Menschen in der Wirklichkeit seiner gesellschaftlichen und individuellen Existenz (*bourgeois*) nicht überwinden. Im Gegenteil, diese Spaltung wird noch gefestigt.

Auch zwischen den abstrakten Prinzipien der Menschenrechte und der konkreten Gesetzgebung klafft eine Lücke. Egal ob es sich um sogenannte Freiheitsrechte, (die das Recht auf Eigentum, das heißt auf Kapitalbesitz immer einschließen), um politische Partizi-

pationsrechte oder um soziale Grundrechte handelt, mehr als ein Metaprinzip können Menschenrechte nicht darstellen. Durch den signifikanten Verrechtlichungsschub geraten immer mehr Bereiche des Lebens unter immer komplexere Rechtsbestimmungen, die nur noch für Fachleute und Spezialisten überschaubar sind. Der Deklamation von Menschenrechten steht ein komplexes Rechtssystem gegenüber, wobei erstere nur als folgenlose Präambeln fungieren können. Rechtswirksam kann aus ihnen buchstäblich nichts abgeleitet werden. Denken wir an das Recht auf freie Meinungsäußerung. Dem abstrakten Prinzip steht eine Flut von Gesetzeswerken gegenüber; der Bogen spannt sich vom Medienrecht über das Strafrecht (dieses umfaßt unter anderen folgende Tatbestände: Beleidigung, Gutheißung einer strafbaren Tat, Schutz religiöser Lehren und staatlicher Symbole) bis hin zu den ebenfalls rechtlich geordneten gesellschaftlichen Institutionen von Schule, Heer und Betrieb, in denen dem Individuum bis ins Detail vorgeschrieben wird, wann es zu sprechen und wann es zu schweigen hat. Wir können uns weitere Beispiele ersparen und abkürzen. Im Regelwerk der tausenden Seiten umfassenden Gesetzbüchern sind abstrakte Prinzipien, so sie nicht rechtswirksam im Grundgesetz stehen, ausgelöscht und bedeutungslos.

Selbst die Rechtsstaatlichkeit als solche, die im Gegensatz zur Willkür steht, kann aus den Menschenrechten nicht gefolgert werden. Ein Beispiel dafür ist die Todesstrafe. Vorausgesetzt der Prozeß, in dem eine Person dazu verurteilt wird, ist korrekt verlaufen und die Todesstrafe steht im Strafgesetzbuch. In diesem Fall steht der Appell, sie nicht zu vollziehen, gegen geltendes Recht. Und genau mit diesem Hinweis werden Interventionen von Menschenrechtsgruppen regelmäßig abgeschmettert. Man könnte nun einwenden, gerade dieses Beispiel zeige die Bedeutung der Menschenrechte. Daß diese nicht in konkreten Gesetzen ihren Ausdruck fänden, sei kein Mangel, sondern im Gegenteil ein Vorteil. Gerade deshalb würden sie ethische Minimalbedingungen formulieren und jenen transzendentalen Ort darstellen, von dem aus konkrete Verhältnisse, Situationen und Gerichtsurteile usw. einer

Beurteilung unterzogen werden könnten. Sie bezögen ihre argumentative Kraft aus dem Umstand, daß sie nicht „verwirklichbar“ wären. Dieser Gedanke hat einiges für sich, läßt aber weitere Einwände folgen. Hinter der These der argumentativen Kraft der Menschenrechte steht selbstverständlich die Auffassung, alle Menschen, sofern sie vernünftig argumentierten, müßten den Menschenrechten zustimmen. Aus dieser kontrafaktischen Zustimmung wird nun der Druck abgeleitet, den das Berufen auf die Menschenrechte erzeuge. Auch jene, die Menschenrechte verletzen, zumindest jedoch die Öffentlichkeit, müßten ihren Prinzipien zustimmen. Im Kern ist dies das Verallgemeinerungsargument Kants, besser bekannt als kategorischer Imperativ. Eine Handlung, so Kant, sei dann ethisch, wenn ihr Prinzip („die Maxime“) verallgemeinerbar sei. Die Crux dieser Auffassung ist leider in der Tatsache zu finden, daß die Auffassung, was denn verallgemeinerbar sei, höchst unterschiedlich ist. Die Anhänger der Todesstrafe sind sehr wohl der Meinung, daß diese bei schweren Vergehen vollzogen werden soll. Sie halten sie nicht für unmenschlich, sondern für gerecht und verallgemeinerbar. [12]

Alle Prinzipien und Grundsätze, sind kontrovers. Je mehr diese Grundsätze konkretisiert werden, mit der realen Welt in Berührung kommen, desto kontroversieller werden sie. Erreichen sie die Ebene der gesellschaftlichen Wirklichkeit, brechen die Gegensätze offen aus. Es stellt sich freilich die Frage, warum überhaupt die Berufung auf Menschenrechte? Eine Antwort liegt auf der Hand: Da sie einen unpräzisen und deklamatorischen Charakter besitzen, eignen sie sich bestens für eine strategischen Verwendung.

Im realen gesellschaftlichen Kontext treten die Menschenrechte an zwei entgegengesetzten Polen in Erscheinung, am Pol der Macht und am Pol der Machtlosigkeit und Verzweiflung. Wir erinnern uns alle an die Schlußakte von Helsinki. Wir wissen, es war ein politischer Schachzug, um die Staaten des sogenannten Realen Sozialismus unter Druck zu setzen. In vielen außereuropäischen Ländern kritisiert die Opposition das korrupte und demokratische Regime im Namen der Menschenrechte

um ihr eigenes, korruptes und demokratisches westlich orientiertes System an deren Stelle zu setzen. Auf der anderen Seite stehen jene Personen und Gruppen, die in Gefängnissen und Schubhaft von gesellschaftlichen Kräften und Interessengruppen ignoriert, in die Klauen der Macht geraten sind. Da ihnen der zumeist Rechtsweg durch geltendes Recht verwehrt ist, bleibt nur noch das von Verzweiflung getragene Berufen auf Menschenrechte.

Die Konstellation Machtlosigkeit gegen Macht fließt, vor allem auf internationaler Ebene, in die Konzeption der Zivilgesellschaft ein. Insbesondere bei Reinhard Kößler und Henning Melber, die sich sehr stark auf die Politik der NGOs in außereuropäischen Ländern beziehen, tritt das Moment der Kritik am Machtmißbrauch in der Vordergrund. Sie geben ihrer Argumentation eine deutlich anti-staatliche Ausrichtung. *„Zivilgesellschaft verstehen wir zunächst als ein Netzwerk von Organisationen und informellen Zusammenhängen, das geeignet ist, als Widerlager und Widerpart gegenüber dem jeweiligen Staatsapparat aufzutreten.“* [13] Auf der einen Seite steht in ihrer Analyse der Staat (im ehemaligen Osteuropa oder in manchen außereuropäischen Ländern eine allmächtige Partei), auf der anderen Seite die plurale Zivilgesellschaft, die als Gegenspieler fungiert. *„Es geht um die Vergegenwärtigung von grundlegenden Prozessen, die uns zeigen, daß Zivilgesellschaft sich hier vor allem als Gegen-Öffentlichkeit konstituiert, Gegen-Organisationen, Gegengewichts zu den Apparaten von Staat und Partei.“* [14] Auch hier wiederholt sich die Frage, was ist an Anti-Staatlichkeit per se positiv? Die Konzentration auf die Menschenrechte gibt die Antwort. Der Zivilgesellschaft falle Kraft ihres öffentlich geführten Diskurses die Aufgabe zu, Verletzungen der Menschenrechte durch den Staatsapparat aufzuzeigen und zu denunzieren. Der Zivilgesellschaft, die begrifflich in dieser Konzeption fast mit der diskutierenden Öffentlichkeit verschmilzt, kommt also die Funktion eines Korrektivs, einer mahnenden und kritischen Stimme zu. Diese Aufgabe sei dann besonders dringlich, wenn der Staat (oder die Partei) nicht nur punktuell, sondern strukturell und permanent die Menschenrechte mißachte.

Daraus ergeben sich zumindest zwei Konsequenzen. Erstens erschöpft sich die politische Aufgabe der Zivilgesellschaft in einer unendlichen politischen Bewegung. Wo es Macht gibt, gibt es Mißbrauch. In einer asymptotischen Annäherung an den idealen und korrekten Staat muß dieser immer wieder auf die Einhaltung seiner eigenen Rechtsgrundlagen und normativer Maßstäbe verpflichtet werden. Die Zivilgesellschaft kann und will sich nicht an seine Stelle setzen. Sie kann und will nur als ewiges Korrektiv fungieren. [15] Man wird verstehen, daß ich diese Konzeption ohne jede Polemik als strukturkonservativ bezeichne. Die Institutionen der Gesellschaft - Staat und Markt, die repräsentative Demokratie, die kapitalistische Produktionsweise usw. - werden keineswegs hinterfragt, sondern sollen umgekehrt auf einen, in der Realität nie zu erreichenden Idealzustand optimiert werden. Das politische Ziel der Zivilgesellschaft kann in dieser Konzeption nur darin bestehen, ein Fließgleichgewicht zwischen der Mißachtung der Menschenrechte, oftmals durch den Staat und ihrer Einhaltung und Durchsetzung, wiederum durch den Staat, herzustellen. Daher muß die proklamierte Anti-Staatlichkeit der Zivilgesellschaft ins Gegenteil umschlagen. Denn als Garant für Rechtsstaatlichkeit und Einhaltung von Grund- und Menschenrechten kann gegenwärtig nur das Machtmonopol Staat fungieren. So gesehen ist der Ausdruck „Gegengewicht“ von Reinhard Kößler und Henning Melber treffend gewählt. Es geht um die Herstellung eines Gleichgewichtes, auf der einen Seite der mächtige Staat - Ort möglichen Mißbrauchs, der Korruption und der Willkür, zugleich aber Garant für Recht und Menschlichkeit - auf der anderen Seite die Zivilgesellschaft, die zwar nicht über Macht, aber dafür über die argumentative Kraft der sich öffentlich engagierenden BürgerInnen verfügt.

Die zweite Konsequenz führt uns in die Arena der internationalen Politik. Menschenrechte werden in den verschiedenen Regionen in unterschiedlichem Ausmaß verletzt, wobei ihre Mißachtung wesentlich von ihrer Definition abhängt. Offenbar existieren Staaten, in denen die Zivilgesellschaft stärker, und andere, in denen sie weniger kräftig en-

twickelt ist. Daher kann der Staat einmal mehr, das andere mal weniger in die moralische Pflicht genommen werden. Der ambivalente Charakter des Staates spaltet sich geographisch und regional auf. Den Wächtern der Menschen- und Bürgerrechte stehen die sogenannten Schurkenstaaten gegenüber. Eine Theorie der Zivilgesellschaft, die ausschließlich die Menschenrechte zu ihrem Dreh- und Angelpunkt erklärt, droht somit in die ideologische Rechtfertigung für Militäraktionen und Bombenteppichen abzugleiten.

Zivilgesellschaft als Demokratiemodell

Der Essay, „Die demokratische Frage“ von Dubiel, Rödel und Frankenberg zählt zweifellos zu den Standardwerken zur Zivilgesellschaft. In Gegensatz zu der mehr defensiv argumentierenden, auf die Menschenrechte ausgerichteten Variante, wird darin ein weit umfassender Anspruch formuliert. Die Autoren verknüpfen umfassend Zivilgesellschaft mit Demokratie. Ihr Ausgangspunkt ist die von Arendt übernommene Interpretation der Revolution als Gründungsakt des öffentlichen politischen Raumes, die sie mit den Thesen von Lefort und teilweise mit jenen von Castoriadis verknüpfen.

Diesen Gründungsakt sieht Arendt in der Amerikanischen Revolution verwirklicht. In ihrer sehr idealisierten Beschreibung, die sie mehr in die historische Ereignisse hinein liest denn aus ihnen ableitet, konstituierte die Unabhängigkeitserklärung einen den öffentlichen Raum, in dem sich die Menschen sprechend und handelnd - so ihre Formel - begegnen könnten. Da dies ein Raum der Freiheit sein muß, hätten die Fragen der Lebensnot, insbesondere die Bekämpfung von Armut und Elend, darin nichts verloren. Aus diesem Grund stellt sie die Amerikanische Revolution auch über die Französische, die, nach ihrer Auffassung, von Anbeginn an mit ökonomischen Problemen kontaminiert gewesen sei. Die Autoren kritisieren zwar den Ausschluß der sozialen Frage aus dem Raum der Demokratie, folgen ihr jedoch in der emphatischen und idealisierenden Darstellung des demokratischen Prozesses. In diesem Zusammenhang interpretieren sie die Erklärung der Men-

schenrechte, die ja diesseits und jenseits des Atlantiks eine bedeutende Rolle spielte, auf sehr spezifische Weise. *„Die Geltungsgründe dieser Rechte sind folglich nicht mehr im metaphysischen Jenseits einer menschlichen Natur, eines christlichen Menschenbildes oder einer abstrakten vernunftbestimmten Freiheit und Autonomie zu suchen.“* [16] Die radikale Immanenz und Diesseitigkeit ihres Ansatzes ist beeindruckend. Die Konstitution des öffentlichen Raums der Demokratie durch die Proklamation der Menschenrechte, die aus keiner Quelle abgeleitet, sondern nur im Akt der Selbstermächtigung verkündet werden könnten, läßt Demokratie als schranken- und grenzenloses Projekt erscheinen. Verstärkt wird dieser Eindruck noch durch die These von der Leerstelle der Macht. Darunter ist zu verstehen, daß demokratisch legitimierte Herrschaft nicht substantiell als Ausdruck transzendentaler Bedeutungen interpretiert werden könne. *„Die Position der Macht, die ehemals der Monarch und zuletzt der unselige Führer verkörperten, und die durch den Rückbezug auf eine ehrwürdige Tradition, das Gottesgnadentum oder auch durch den Mythos der Einheit des Volks und Führer gerechtfertigt worden war, bleibt heute symbolisch leer. Gegenüber dieser leeren Stelle der Macht wird in der Republik ein öffentlicher Raum im wahrsten Sinne des Wortes freigegeben, der symbolischer Natur ist.“*

[17] Die Depotenzenierung der sakralen und traditionellen Legitimationsformen von Macht durch den voluntaristischen Gründungsakt ermögliche das Projekt der Demokratie: *„Das Abdanken sakral legitimer Herrscher und der Zerfall der begründeter Einheitsbilder von Gesellschaft im Zuge der demokratischen Revolution bringen das Projekt der Selbstregierung auf den Weg.“* [18] Bereits an diesem Punkt kann die fatale Methode dieses Essays angesprochen werden. Der Text schwimmt ständig zwischen zwei Polen hin und her. Einerseits wird der Eindruck erweckt, die vorgelegten Thesen würden ein bloßes Sollen, eine Möglichkeit aussprechen, andererseits wird suggeriert, sie würden idealtypisch den tatsächlichen geschichtlichen Verlauf auf den Begriff bringen. *Sollen* die Legitimationsgrundlagen der Macht radikal entsubstanzialisiert werden, oder *sind* sie es? Anders gefragt: Sind die manifesten For-

men der Legitimation der Macht im 20. Jahrhundert durch das Beschwören des Volkes und der Nation bloße atavistische Wiederkehr überholter vormoderner Weltbilder, oder resultieren sie umgekehrt aus der kapitalistischen Sozialstruktur? Im ersten Fall wäre „Atavismus“ der zutreffende Leitbegriff unserer Epoche, in zweiten Fall bricht die Argumentation der Autoren in sich zusammen.

Dieses Schwanken zwischen dem Anspruch, eine reale Bilanz der Geschichte von Demokratie und Menschenrechte vorzulegen oder doch nur bloße Möglichkeiten zu beschwören, wiederholt sich in der These vom nachholenden Gründungsakt. Nach dem Zusammenbruch des Faschismus lag nicht nur Deutschland, sondern auch das zivilgesellschaftliche Element in Trümmern. Um den Raum der Demokratie zu eröffnen sei es notwendig, den Gründungsakt der Demokratie prozessual nachzuholen. „So läßt sich die Verfassungsgebung unter den Augen und der Kontrolle der Alliierten, bei Mitwirkung von Teilen der parteimäßig reorganisierten Weimarer Eliten, als der paradoxen und vielleicht unfreiwilligen Versuch deuten, einer nicht existierenden Zivilgesellschaft deren künftige Handlungsfähigkeit zu ermöglichen. Die Verfassungsgebung wäre demnach ein Vorgriff auf eine Zivilgesellschaft, die sich erst noch herausbilden, autonomisieren und in den öffentlichen Handlungsrahmen der demokratischen Republik hineinwachsen müßte.“ [19] Einige Seiten vor diesem Abschnitt werden die postulierten Möglichkeiten als geschichtliche Wirklichkeit ausgewiesen: „Das Abdanken sakral legitimierter Herrscher und der Zerfall sakral begründeter Einheitsbilder von Gesellschaft in Zuge der demokratischen Revolution bringen das Projekt der Selbstregierung auf den Weg.“ [20] Bei allem Respekt vor der Arbeit der Autoren – ihr Umgang mit Geschichte ist äußerst fragwürdig. Auf der einen Seite werden historische Ereignisse mystifiziert, auf der anderen fehlt jede nüchterne Bilanz sozialer und politischer Prozesse. Beispiel USA: Niemand kann das radikaldemokratische Moment in der Frühgeschichte der Vereinigten Staaten übersehen, aber selbst Arendt konstatiert ohne Illusionen, daß der Keim der Radikaldemokratie der Gründerväter mit Stumpf und Stiel ausgetreten, und

durch die Herrschaft der Geldoligarchie ersetzt wurde. Doch zurück zur Bundesrepublik. Willkürlich wird die Nachkriegsgeschichte Deutschlands in das Korsett der Zivilgesellschaft gepreßt und ein demokratischer Aufbruch behauptet, den ich mit bestem Willen nicht erkennen kann. Hingegen wird die Rebellion von 1968, die zweifellos die bedeutendste revolutionäre Welle nach 1945 in den westlichen Industriestaaten, die eine gigantische Breite der Oppositionsformen aufwies, elegant übersprungen. Die GRÜNEN wiederum werden mit ontologische Weihen versehen. „Ob ein tiefgreifender Wandel im institutionellen Rahmen unseres politischen Systems überhaupt möglich ist, ist nach dem Auftreten der GRÜNEN auf der Bühne bundesdeutscher Öffentlichkeit keine rein akademische Frage mehr.“ [21] Anstelle der Analyse von Widerstandsformen, die das politische Selbstverständnis der Akteure einschließt, wird den geeignet erscheinenden KandidatInnen das Etikett Zivilgesellschaft übergestülpt. Zur Ehrenrettung der Autoren sei vermerkt, daß sie ihr Buch bereits 1989 veröffentlicht haben. Möglicherweise waren damals bestimmte Tendenzen noch nicht klar abzusehen. Vielleicht war noch nicht zu erkennen, daß der Anspruch, ein offenes Forum für alle BürgerInnen zu bilden (Rotationsprinzip !) zugunsten einer abgeschotteten Promi-Clique aufgegeben wurde, (die Autoren gehen von einem Dauerkonflikt aus), vielleicht war noch nicht klar, daß anstelle eines „tiefgreifenden Wandels“ die tiefgreifende Integration in das Machtssystem bevorstand. Das alles hindert die TheoretikerInnen der Zivilgesellschaft nicht, sich auch heute auf dieses Buch zu berufen, als sei nichts geschehen.

Die durchgängige Botschaft der Autoren läßt ich folgendermaßen paraphrasieren: „Nützt die Möglichkeiten des Grundgesetzes, haucht der parlamentarischen Demokratie Leben ein!“ Mit diesem Appell beginnt und endet ihr Essay. Dabei eröffnen sie einen zwei Fronten Kampf. Auf der einen Seite relativieren sie selbst ihre These der „restlos säkularisierten Legitimationsgrundlagen von Herrschaft“ [22] und weisen zu Recht auf die substantialistische Interpretation des parlamentarischen Institutionsgefüges und des Grundgesetzes

durch konservative Ordnungshüter hin: „Für Konservative erhält deshalb nicht zufällig die Institution des Verfassungsgerichts eine besondere politische Bedeutung. Gerade ihm fällt die paradoxe Aufgabe zu, die unverfügbaren Werte zu erkennen und über sie zu verfügen.“ [23] Diese Haltung wird scharf kritisiert, der Demokratie könnten und dürften keine Grenzen gesetzt werden. Existiert überhaupt eine Schranke, eine Grenze der demokratischen Willensbildung? Noch bevor diese Frage wirklich beantwortet wird, trifft die Marxistische Linke der Vorwurf, sie würden die Möglichkeiten des demokratischen Rechtsstaates verkennen. Einige Argumente von Johannes Agnoli werden zwar genannt, schlußendlich achselzuckend beiseite geschoben. Sein Modell sei „immun gegenüber empirischen Gegenevidenzen.“ [24] Dieses Argument kennen wir als Falsifikationskriterium aus Poppers Rundumschlag gegen Psychoanalyse und Marxismus, der den absurden Vorwurf erhob, sie seien gegen empirische Überprüfung immun und daher nicht wissenschaftlich. Die tatsächliche empirische Erfahrung zeigt hingegen – und damit bleiben wir bei Thema Grenzen der Demokratie – daß die relevanten Sphären der Gesellschaft, in denen sich das alltägliche Leben vollzieht, nicht demokratisierbar sind. Das Betriebsrätegesetz, welches die Mitsprache der Betriebsräte vorsieht, existiert in Österreich seit 1919. Alle Formen der Mitbestimmung konnten offenbar die Durchsetzung der kapitalistischen Akkumulationsformen, von der Ausbreitung des Fordismus bis zu seiner Ablösung durch Dezentralisierung, Flexibilisierung und die Einführung neuer Arbeitsformen, nicht verhindern. Vor allem ist daran zu erinnern, daß sich gegenwärtig die Bedingungen für Demokratie in den Institutionen strukturell verschlechtern. Während die Phase der Prosperität, in der der deutsche Sprachschatz durch das Wort Arbeitskräftemangel bereichert wurde, einen beschränkten Spielraum für Reformen und Mitbestimmung eröffnete, weist die Entwicklung der letzten Jahre in die entgegengesetzte Richtung. Zunehmend wird die Marktlogik auf betriebsinterne Bereiche angewendet, immer mehr Institutionen (Universität, Verwaltung) werden eben diese Marktlogik verpflichtet. Damit verknüpft sich die Möglichkeit

für demokratische Strukturen, die Rationalität der formalen Geldrechnung (Max Weber) tritt an ihre Stelle.

Die Autoren erheben allerdings nicht den Anspruch, ihr radikaldemokratischer Ansatz könne alle Bereiche der Gesellschaft umfassen. Sie schränken den Geltungsbereich auf die „politischen Institutionen“ der Gesellschaft ein. Um als zivilgesellschaftliche BürgerInnen zu agieren, muß die Sphäre der medial strukturierten Öffentlichkeit besetzt werden. „Anders als im Marktverkehr treten die Individuen in den Formen und Foren öffentlicher symbolischer Praxis aus ihrer Privatexistenz heraus.“ [25] Der Raum der Demokratie kann sich also erst jenseits des „privaten Marktverkehrs“ eröffnen. Ich halte das für eine sehr klare und realistische Aussage. Doch was umfaßt der private Marktverkehr? Er umfaßt die Arbeitswelt, er umfaßt weiters Institutionen wie das Heer, die Schule, das Spital, mithin jene Orte, in denen sich das Alltagsleben der Individuen vollzieht. Anders gesagt: Er umfaßt den Bereich der „bürgerlichen Gesellschaft“, die Domäne des „bourgeois“. Sie selbst sind es, die die Spaltung von konkretem Individuum und Staatsbürger ihrem Konzept zu Grunde legen. Es ist den Autoren hoch anzurechnen, daß sie die Sphäre des „Marktverkehrs“ nicht gedankenlos für die demokratische Öffentlichkeit reklamieren. Es stellt sich allerdings die Frage, ob nicht die konkreten Bereiche die wesentlichen Aspekte unserer gesellschaftlichen Existenz, die Teilhabe an der demokratisch-parlamentarischen Willensbildung die unwesentlichen darstellen. Wenn sich der Raum der Demokratie nur jenseits der Tore der Fabrik, der Büros und der Ausbildungsstätten öffnet, ist die Relevanz von Demokratie gering. Wir wiederholen an dieser Stelle die Kritik, das Konzept der Zivilgesellschaft ist strukturkonservativ, mit den Worten von Alex Demirovic: „Wird Säkularisierung und Immanenz jedoch radikal verstanden, dann haben die Toten in keiner Hinsicht das Recht, die Zukunft festzulegen. Genau dies tut ein normativer Begriff der Zivilgesellschaft, wie er in der aktuellen Diskussion Verwendung findet, insofern die institutionelle Gliederung der gegenwärtigen Industriegesellschaften, Ihre Logik der Ausdifferenzierung in Ökonomie und Politik und ihre Komplexität als höch-

ster Maßstab gesellschaftlicher Rationalität nicht nur akzeptiert, sondern auch anti-utopisch festgeschrieben werden soll.“ [26]

Wir haben keine polemischen Unterstellungen getroffen: Die Autoren selbst beschränken ihre Radikaldemokratie auf die Sphäre der Öffentlichkeit und des Parlamentarismus. Um ihre Abgrenzung sichtbar zu machen, zitieren und kritisieren sie folgende Passage von Cornelius Castoriadis: „Demokratie, das ist die Souveränität des demos, des Volkes; und souverän sein heißt, es 24 Stunden am Tag zu sein. Demokratie schließt die Delegation von Macht aus; sie ist direkte Macht der Menschen über alle Aspekte des Lebens und der gesellschaftlichen Organisation, allen voran die Arbeit und die Produktion.“ [27] Castoriadis' Argument ist klar ersichtlich: Das Prinzip der Repräsentation hebt Demokratie auf. Daraus resultiert selbstverständlich nicht die Forderung, „alle“ sollten an parlamentarischen Abstimmungen teilnehmen, sondern es ist ein grundlegender Strukturwandel der realen Lebensbereiche intendiert. Die Kritik der Autoren ist sehr bezeichnend. Wieder tritt uns wieder der Strukturkonservatismus der Zivilgesellschaft entgegen. Am Strukturgefüge von privater Ökonomie und öffentlicher Politik könne nicht gerüttelt werden. Castoriadis' Konzeption, so die Autoren, sei „ins Reich utopischer Hoffnungen“ [28] zu verweisen. Sein revolutionäres Konzept würde letztlich ins Fahrwasser der klassischen Revolutionstheorien münden, eine allwissende Avantgarde hätte sich „vom Kompaß der Wahrheit“ [29] leiten zu lassen. Das wiederum impliziere eine privilegierte Einsicht in das Wesen der Gesellschaft, die niemand besäße. Im Grunde wird also Castoriadis der alte Vorwurf gemacht, revolutionäres Denken müßte qua vorgeblicher Einsicht in die Geschichte in Totalitarismus münden. Dieser Vorwurf ist absurd und unverständlich, zumal vor allem Ulrich Rödel Castoriadis sehr genau kennt. Castoriadis hat Zeit seines Lebens gegen diese Auffassung angeschrieben, man könnte als Beleg seitenweise aus seinem Hauptwerk, „Gesellschaft als imaginäre Institution“ zitieren. Entschieden wendet er sich gegen die Auffassung, die Gesellschaft könne sich in gläserner Transparenz selbst durchschauen. „Niemals wird Gesellschaft völ-

lig transparent sein, schon deshalb nicht, weil die Individuen, aus denen sie sich zusammensetzt, sich selbst niemals völlig durchschauen: denn es kann gar keine Rede davon sein, das Unbewußte etwa zu beseitigen.“ [30] Castoriadis argumentiert auf einer ontologischen Ebene und schließt das Phantasma des absoluten Wissens entschieden aus. Gesellschaft besäße immer ein Element des Opaken, des Unkontrollierbaren. Ein absolutes Wissen um ihre Gesetze und Mechanismen könne es nicht geben, der Anspruch Hegels, die Zeit vollständig in Gedanken zu fassen sei ebenso ausgeschlossen wie die Leninistische Sozialtechnologie. Das bedeutet umgekehrt nicht, daß wir „nichts“ über Gesellschaft und Geschichte sagen könnten. Als Aristoteliker plädiert Castoriadis für eine Mittelposition, wir sind weder allwissende Götter noch unwissendes Vieh. Gesellschaft kann nicht gemacht, nicht hergestellt, wohl aber reflektiert und verändert werden. (Wobei die Folgen von Veränderungen niemals vollständig abzuschätzen sind.) Der radikalen Demokratie kommt immer ein Moment der Nachträglichkeit zu. Daher formuliert Castoriadis in einem von Rödel (!) herausgegebenen Band: „Die Aufhebung der Heteronomie meint also nicht, die Differenz zwischen instituierender und instituierter Gesellschaft zu beseitigen (ein in jedem Fall unmögliches Unterfangen), als vielmehr die Unterwerfung der ersten unter die zweite abzuschaffen. Dann wird sich das Gemeinwesen seine regeln geben in dem Wissen: daß es selbst diese Regeln gibt, daß diese Regeln stets in bestimmter Hinsicht unangemessen sind bzw. unangemessen werden, aber von der Gesellschaft verändert werden können, und daß sie das Gemeinwesen genau so lange binden, wie dieses sie nicht regelgerecht verändern wird.“ [31] Im Gegensatz zum strukturkonservativen Denken der Autoren der „Demokratischen Frage“ muß Autonomie (Auto - Nomos = Selbst - Gesetz/soziale Ordnung) alle Bereiche des Sozialen umfassen. Ohne Zweifel sind Einwände gegen Castoriadis möglich, ihm jedoch zu unterstellen, er würde eine allwissende Avantgarde favorisieren, ist nicht korrekt. Es ist ein Leichtes, den Vorwurf einer vorgeblichen absoluten Wahrheit an die Autoren zurückzugeben. Sie sind es, die der herrschenden sozialen Ordnung ein unüberholbares Vernunftmo-

ment zusprechen und dem Projekt einer radikalen Veränderung jede Berechtigung absprechen, es in den Bereich den Utopie verweisen.

Das radikaldemokratische Projekt der Autoren zielt auf die Teilhabe aller an der Macht ab. Wie Peter Priker richtig feststellt, soll in ihrer Konzeption die Macht des Staates aus der Zivilgesellschaft erwachsen und immer wieder durch zivilgesellschaftliche Aktivitäten neu konstituiert werden. *„Die Zivilgesellschaft als permanenter Generator gesellschaftlicher Macht, verleiht in diesem Bild dem Staat Legitimität, wenn er die Spielregeln der Zivilgesellschaft, ihr Machtkonstituens achtet.“* [32] Macht freilich wofür, für welche Politik, für welche Gesetze und Maßnahmen? Unterstellen wir für einem Moment, die Teilhabe aller an der Macht sei durch Zivilgesellschaft gegeben. (Auf die stark idealisierende Beschreibung realer Verhältnisse der Autoren haben wir schon verwiesen.) Demokratisches Handeln trägt bis zu einem gewissen Grad Sinn und Zweck in sich, ist gut Aristotelisch als *praxis* zu bezeichnen. Aber es kann sich darin nicht erschöpfen. Die Frage ist mit dem Hinweis auf *praxis* nicht aufgehoben und erneut zu stellen: Macht wofür, Macht um was zu tun? Wird die Antwort verweigert, wird Demokratie und Zivilgesellschaft auf ein formales Verfahren reduziert. Jede und jeder besitzt bestimmte Interessen, bestimmte Vorstellungen über die Mechanismen der Gesellschaft, über deren Defizite und emanzipatorische Potentiale, über das herrschende Ausmaß von Unterdrückung und Entfremdung. Auf den Punkt gebracht, im demokratische Prozeß muß es um Inhalte gehen. Lassen wir den Anspruch von absoluten Wahrheiten beiseite, diese Inhalte können und müssen bewertet werden, sie sind weder neutral, noch gleichwertig. Wer oder was soll über die Gültigkeit der Inhalte entscheiden, der demokratische Prozeß? Für dieses Problem existiert ein gesellschaftliches Beispiel, das jeder reinen Demokratietheorie ein unlösbares Rätsel aufgibt. Als bei den Wahlen in Algerien der Sieg der fundamentalistischen islamischen Opposition feststand, wurden sie von der Regierung mit dem Hinweis, die Islamisten würden die Menschenrechte und die demokratische Ordnung beseitigen,

kurzerhand aufgehoben. Um die parlamentarische Demokratie zu retten, mußte sie (zumindest vorübergehend) beseitigt werden. War diese Maßnahme legitim oder nicht? Kehren wir in unsere Breiten zurück. Wir müssen leider davon ausgehen, daß bei Wahlen sich konservative bis reaktionäre Standpunkte durchsetzen. Der Hinweis der Autoren, daß in jedem Falle die Stelle der Macht leer bleiben müsse, und daß im zivilgesellschaftlichen Kontext der andere als Gegner, und nicht als Feind (den es zu vernichten gelte) behandelt werden müsse, löst folgende Probleme keineswegs: Muß der Wille der Mehrheit respektiert werden? Oder ist die Entscheidung der Mehrheit im Grunde gleichgültig, muß nur eine bestimmte Form der Opposition gewahrt bleiben? (Symbolischer Ungehorsam ja, Gewalt nein?) Was tun mit Gruppen und gesellschaftlichen Kräften, sie sich selbst bewußt außerhalb der zivilgesellschaftlichen Werte stellen? Worauf zielen diese Bemerkungen? Die Theorie der Zivilgesellschaft und Demokratie kann nicht für sich allein stehen, sie trägt sich nicht selbst. Die Analyse der gesellschaftlichen Entwicklung kann nicht übersprungen werden. Was sie nicht thematisiert, wirkt als unbegriffen hinter ihrem Rücken. Was will also Zivilgesellschaft? Nur die Teilhabe aller an der (parlamentarischen) Macht sicherstellen? Die Zivilgesellschaft habe keine Ziele, es gelte nur, allen die Möglichkeit der Artikulation der verschiedenen Ziele einzuräumen? Akzeptiert, aber dann liegen Kritik der gesellschaftlichen Verhältnisse und die Formulierung inhaltliche Ziele außerhalb der formalen Folie der Zivilgesellschaft. Das nackte Plädoyer für Zivilgesellschaft und Demokratie eröffnet keine Handlungsperspektiven.

Zivilgesellschaft im Anschluß an Habermas

Bei Rödel, Frankenberg und Dubiel ist Zivilgesellschaft immer noch mit dem politischen Engagement, mit dem Heraustreten der BürgerInnen aus der Sphäre des Privaten und Ökonomischen verbunden. Obwohl vor allem letztere unangetastet bleibt, die Trennung von *citoyen* und *bourgeois* nicht überwunden, sondern im Gegenteil nochmals theoretisch fixiert wird, erfordere Zivilgesellschaft doch eine spezifische

politische Aktivität, ein öffentliches bewußtes Auftreten. Im Umkreis der auf Habermas beruhenden Theoriebildung fällt freilich das öffentliche politische Engagement weg. Während die Autoren der „Demokratischen Frage“ in ihrem sehr selektiven Anschluß an Hannah Arendt [33] von der Konstitution und Besetzung des Raumes der Politik als Bedingung der Zivilgesellschaft ausgehen, sollen sich zivilgesellschaftliche Prozesse in Anschluß an Habermas quasi naturwüchsig in den Poren des Alltags vollziehen.

Den Hintergrund der merkwürdigen Auffassung, in der „Moderne“ würden sich zivilgesellschaftliche Elemente naturwüchsig ausbreiten und durchsetzen, bildet ein komplexes Theoriegeflecht, in dem sich drei tragende Elemente isolieren lassen.

Erstens: Habermas entnimmt der sprachtheoretischen Wendung der Philosophie (*linguistic turn*) die Überzeugung, in der sprachlich vermittelten Kommunikation und Handlungskoordination würde per se Vernünftigkeit haften. In jedem Sprechakt würden drei Weltbezüge thematisiert, die objektive Realität von Sachverhalten, die normative Richtigkeit und die expressive Wahrhaftigkeit. Da manche LeserInnen möglicherweise mit seinem Werk nicht vertraut sind, möchte ich diese These an einem Beispiel erläutern. Die Aufforderung: „Bitte schließen sie die Türe“ kann in allen Weltbezügen bestritten werden. „Es gibt keine Türe“ (Faktizität), „Wie kommen sie dazu, mir einen Befehl zugeben?“ (Normativität), „Es geht gar nicht um das Schließen der Türe, sie wollen nur, daß ich mich von meinem Platz entferne.“ (Authentizität) (Das Beispiel ist etwas simpel, stammt jedoch von Habermas selbst.) Werden die Behauptungen bestritten, so sind beide Sprecher gezwungen, mit vernünftigen Argumenten ihre Geltungsansprüche zu belegen. Die Voraussetzung für diese Diskussion ist jedoch die Gleichwertigkeit beider Sprecher, Machtbeziehungen sind ausgeschlossen. Habermas nennt diese Bedingungen „herrschaftsfreie Kommunikation“. Das auf der Hand liegende Argument, in der Realität gäbe es nie völlig herrschaftsfreie soziale Beziehungen, ist weder besonders originell noch treffend. Dieser Kritik möchte ich mich explizit nicht an-

schließen. Gegen idealtypische Konstruktionen kann ich keine prinzipiellen Einwände erkennen. In der Realität liegt Interaktion immer zwischen den Polen des absoluten Machtgefälles und der völligen Herrschaftsfreiheit. Um dieses Mehr oder Weniger zu verstehen, so es notwendig, die Extrempunkte begrifflich in reiner Form zu entwickeln. Das Problem liegt auf anderen Ebenen.

Auch unter den Bedingungen völliger Gleichheit und theoretisch zeitlich unbegrenzter Diskussion würden sich Menschen aus Fleisch und Blut niemals auf objektive Tatsachen, normative Richtigkeit und expressive Wahrheit einigen. Genau das muß Habermas jedoch unterstellen, um seinem Modell Sinn zu verleihen. In jenen Konstellationen, in den Macht und strategisches Interesse vorherrsche, herrsche Befehl und Widerspruch, anerkennen wir uns als gleichberechtigte Partner, so würde sich die Macht der Vernunft tendenziell entfalten. Wobei, und das sei nochmals betont, diese herrschaftsfreie Diskussion gerade nicht in eine Anerkennung der Standpunktes des anderen münde, sondern „daß ein grundsätzlich rational motiviertes Einverständnis erzielt werden könnte, wobei ‚grundsätzlich‘ den idealistischen Vorbehalt ausdrückt: wenn die Argumentation nur offen genug geführt und lange genug fortgesetzt werden könnte.“ [34] Die Pluralität von Standpunkten und Auffassungen ist in der Konzeption von Habermas ein Mangel, den eine kontrafaktisch konzipierte ideale Sprechsituation aufheben könnte. Dieser Auffassung kann ich mich nicht anschließen.

Die Pointe seines Ansatzes liegt weiters in der Annahme, soziale Verhältnisse würden sich tendenziell diesem Ideal annähern, ohne es jemals zu erreichen. Dieser Einwand leitet zum zweiten Grundelement über.

Zweitens: In der sprachvermittelten Handlungskoordination sei die Vernunft, die mit dem „Anspruch auf Universalität“ [35] konnotiert ist, eingebettet. Habermas verbindet diese These mit einer ontogenetischen wie phylogenetischen Entwicklungstheorie. In mythischen Kulturen sei das Vernunftpotential der Rede stillgelegt. (Auf die ontogenetischen Aspekte kann ich hier nicht eingehen.) Das geltende holistische Weltbild lasse eine Unterschei-

dung der verschiedenen Ebenen nicht zu: „im mythischen Denken sind verschiedene Geltungsansprüche wie propositionale Wahrheit, normative Richtigkeit und expressive Wahrhaftigkeit noch gar nicht ausdifferenziert.“ [36] Erst in der Moderne würden die einzelnen Ebenen unterschieden und ermöglichten dadurch das Projekt der okzidental Vernunft. Die Alltagssituationen würden sich tendenziell immer mehr der idealen Sprechsituation annähern. Ich möchte die möglichen Einwände auf einen Hinweis beschränken. Zwischen mythischen Kulturen und der modernen kapitalistische Gesellschaft liegen immerhin fünftausend Jahre Kulturgeschichte. Ich kann mich des Eindrucks nicht erwehren, daß diese Epochen im Umkreis von Habermas recht salopp auf die „Vormoderne“ reduziert werden, denen dann die „Moderne“ gegenüber gestellt wird. Lassen wir die Tatsache, daß den archaischen Kulturen kurzerhand die Vernunft abgesprochen wird, auf sich beruhen. In jedem Falle werden die Ambivalenzen der industriell - kapitalistischen Entwicklung eindimensional eingeebnet und unsrer Gesellschaft eine evolutionistische Höherwertigkeit zugesprochen.

Drittens: Habermas gibt seiner grundlegenden These nicht nur eine schwach geschichtsphilosophische, sondern auch eine institutionelle Wendung. Das normative Vernunftpotential der Rede könne sich nicht in allen Sphären der Gesellschaft gleichermaßen entfalten. Es gebe Bereiche, das System, in dem Handlung vorherrschend durch Macht und Geld koordiniert würde. In der sogenannten Lebenswelt freilich käme das kritische Potential der sprachlichen Verständigung voll zur Geltung. Die weit verbreitete These, Zivilgesellschaft sei eine Sphäre jenseits von Staat und Ökonomie, wird somit auf eine systematische sozialphilosophische Grundlage gestellt. Ebenso ihr strukturkonservativer Ansatz: Die genuin systemische Organisation von Staat und Ökonomie, also das dominante Vorherrschen der Steuerungsmedien Macht und Geld, wird keinesfalls in Frage gestellt. Im Gegenteil, es drohe umgekehrt die Kolonialisierung der Lebenswelt durch das System, die Überformung aller Lebensbereiche durch die systemischen Steuerungsmedien. Im Gegensatz zu so machen euphorischen Äußerungen der

ProtagonistInnen der Zivilgesellschaft ist dieser These ein realistisches Element nicht abzusprechen. Ich kann Habermas insofern zustimmen, als die inflationäre Ausdehnung der systemischen Steuerungsmodi des Handelns, auf gut deutsch die Logik des abstrakten Wertes, zweifellos die herrschende geschichtliche Tendenz darstellt. Marx nennt dies die reelle Subsumption. Hingegen nähert sich die Lebenswelt auch in den fortgeschrittensten Gesellschaften nicht einmal tendenziell der herrschaftsfreien Kommunikation an. Schon auf der Ebene der empirischen Erfahrung bestreite ich diese Behauptung entschieden. Die alltägliche Erfahrung ist offenbar eine seltsame Sache. Ich kann mich des Eindrucks nicht erwehren, daß ich seit Jahrzehnten in einer anderen Lebenswelt existiere, als jene, die sich dem Habermasschen Theorieprojekt verschrieben haben ...

Im Konflikt System – Lebenswelt finden wir das asymptotische Politikmodell des Menschenrechtsdiskurses auf neuer Stufe wieder. Unter den Bedingungen der Ausdifferenzierung der gesellschaftlichen Sphären, die als solche nicht in Frage gestellt werden, kann es nur darum gehen, in einem „ewigen“ Prozeß die systemische Kolonisation zurückzudrängen, ... oder doch nicht?

Ausgehend von diesen drei theoretischen Elementen läßt sich, wie leicht nachzuvollziehen ist, ein Begriff von Zivilgesellschaft ableiten, in dem Zivilgesellschaft als automatisches Resultat der gesellschaftlichen Entwicklung erscheint. Beachten wir etwa die Form, die die Habermassche These des reflexiv Werdens der Geltungsansprüche bei Erol Yildiz annimmt: Was mutet der Autor der verständnisorientierten Handlungskoordination zu? „Die Demokratiefähigkeit einer Gesellschaft hängt also davon ab, inwieweit solche Konflikte und Krisen zum Anlaß genommen werden, sich darüber zu verständigen, sie diskursiv auszutragen und auf diese Weise die Gesellschaft in ihren verschiedenen Kontexten neu zu erfinden. Dazu ist eine autonome Zivilgesellschaft erforderlich.“ [37] Daß es sich bei der kühnen Aussage, die Gesellschaft würde in den Interaktionsprozessen kontinuierlich neu erfunden, nicht um eine unbedachte Formulierung handelt, zeigt ein weites

Zitat, wenige Seiten später: „*Im zivilgesellschaftlichen Kontext betrachtet, wird die Gesellschaft kontinuierlich von den beteiligten Gesellschaftsmitgliedern neu ausgehandelt und konstruiert.*“ [38] Selbst im Umfeld von Habermas wird nicht dementiert, daß sein Kommunikationsbegriff heillos überladen ist. Daß in jedem Beziehungskonflikt oder den Debatten von Eltern mit ihren halbwüchsigen Kindern gesellschaftliche Bedeutungen neu geschaffen würden, ist doch eine starke Zumutung für die Leser.

Wenden wir uns dem nächsten Punkt zu: Habermas geschichtsphilosophischer Evolutionismus findet sich in folgender Passage wieder: „*Bedingt durch die funktionale Ausdifferenzierung der Gesellschaft und systemischer Integration, erhalten die Menschen automatisch mehr Optionsspielräume im Alltag, um eigene Biographien zu entwerfen, Traditionen zu rekonstruieren, neue Lebensformen zu erproben.*“ [39] Versuchen wir, dieser erstaunlichen Aussage positives abzugewinnen. Es ist unbestreitbar, daß sich im Gegensatz zur Dichte des sozialen Lebens im Mittelalter (Aries) in der Neuzeit ein Raum der Intimität, des Privaten herausgebildet hat. Wenn darin Momente der Selbstbestimmung zum Tragen kommen, dann nur deshalb, weil er der Öffentlichkeit entzogen ist und daher keinesfalls ein Element der Zivilgesellschaft darstellen kann.

Der Autor mißversteht die Freisetzungstendenzen des Individuums aus traditionellen Strukturen, bereits von Marx analysiert, als geschichtsmächtigen Freibrief für die Schöpfung neuer gesellschaftlicher Verhältnisse. Wobei es nicht einmal besonderer politischer Anstrengungen bedürfe, nicht des mühsamen und oft gescheiterten Versuch einer Gegenkultur oder einer alternativen Lebensweise, nein, die reale Freiheit zum autonomen Lebens fällt dem Individuum „automatisch“ als Morgengabe der Moderne in den Schoß. Der normative Gehalt der Zivilgesellschaft entpuppt sich als der normative Gehalt der kapitalistische Gesellschaft selbst. Der Autor ist offensichtlich nicht in der Lage, die elementarsten Zurichtungs- und Formierungsprozesse zu erkennen, die dem Individuum tagtäglich angetan werden. Alle Versuche der ersten Generation der Kritischen Theorie, die Nega-

tivität der kapitalistischen Vergesellschaftung zu analysieren, sind durch seinen Begriff der Zivilgesellschaft mit einem Federstrich ausgelöscht, die kapitalistische Gesellschaft wird ungerührt als Ort der realen Entfaltung einer autonomen Individualität gefeiert. Unser Mißtrauen gegen diesen Begriff erscheint also nicht unbegründet.

In allen Varianten zeichnet der Begriff der Zivilgesellschaft ein affirmatives, ja tendenziell unkritisches Bild der gesellschaftlichen Wirklichkeit. Deshalb lehne ich ihn ab. Selbstverständlich läßt es sich über das Ausmaß der Negativität der herrschenden Vergesellschaftung diskutieren, aber sie läßt sich nicht wegdiskutieren. Die ProtagonistInnen der Zivilgesellschaft sollten fairerweise anerkennen, daß theoretische Einsichten und soziale Erfahrungsmomente existieren, die ihren Annahmen grundlegend widersprechen. Man sollte mit offenen Karten spielen.

[1] Ich beziehe mich auf seine mündlichen Ausführungen am Symposium über Zivilgesellschaft am 11.11.2000 in Wien. Ich weiß nicht, ob sich der vorliegende Gedanke auch in seinem Test wiederfindet. Leider kenne ich die schriftliche Fassung seines Referates nicht.

[2] Marchart, Oliver, „Kampf um Begriffe“, in: *Jungle World* 13/1999

[3] Krieger, Verena, „Gramscis Zivilgesellschaft – ein affirmativer oder ein kritischer Begriff?“, in: „Kulturen des Widerstands. Texte zu Antonio Gramsci“ Hg. Von Johanna Borok, Birge Krondorfer, Julius Mende, Wien 1993, Seite 63

[4] Gellner, Ernest, „Bedingungen der Freiheit. Die Zivilgesellschaft und ihre Rivalen“, Stuttgart 1995

[5] Metscher, Thomas, „Zivilgesellschaft und Kultur“ in: „Kulturen des Widerstands. Texte zu Antonio Gramsci“ Hg. Von Johanna Borok, Birge Krondorfer, Julius Mende, Wien 1993, Seite 39

[6] Krieger, Verena, „Gramscis Zivilgesellschaft – ein affirmativer oder ein kritischer Begriff?“, in: „Kulturen des Widerstands. Texte zu Antonio Gramsci“ Hg. Von Johanna Borok, Birge Krondorfer, Julius Mende, Wien 1993

[7] a.a.O. Seite 70

[8] Hier eine kleine Auswahl an Literatur

zu diesem Thema:

- Fichter, Tilman, Lönnendonker, Siegwart, „*Kleine Geschichte des SDS*“, Berlin 1977
- Hollstein, Walter, „*Der Untergrund*“ Neuwied und Berlin 1969
- *Kommune 2*, „*Versuch der Revolutionierung des bürgerlichen Individuums*“, Berlin 1969
- Leinweber B., Schibel, K.L., „*Die Revolution ist vorbei, wir haben gesiegt*“ Berlin 1975
- Mosler, Peter, „*Was wir wollten, was wir wurden*“ Reinbeck 1977
- Roszak, Theodor, „*Die Gegenkultur*“, Düsseldorf, Wien 1971
- Schulenburg, Lutz (Hg.) „*Das Leben ändern, die Welt verändern!* 1968 Dokumente und Berichte“ Hamburg 1998
- Schwendter, Rolf, „*Theorie der Subkultur. Neuausgabe mit einem Nachwort, sieben Jahre später*“, Frankfurt am Main 1981
- Viale, Guido, „*Die Träume liegen wieder auf der Straße. Offene Fragen der deutschen und italienischen Linken nach 1968.*“ Berlin 1979
- Vollmar, Klaus-Bernd, „*Landkommunen in Nordamerika*“, Berlin 1975
- Willis, Paul, „*Profane Culture. Rocker, Hippies: Subversive Stile der Jugendkultur*“, Frankfurt am Main 1981

[9] Frankenberg, Günter, „*Die Verfassung der Republik Autorität und Solidarität in der Zivilgesellschaft*“, Frankfurt am Main 1997, siehe Seite 54

[10] Metscher, Thomas, „Zivilgesellschaft und Kultur“ in: „Kulturen des Widerstands. Texte zu Antonio Gramsci“ Hg. Von Johanna Borok, Birge Krondorfer, Julius Mende, Wien 1993, Seite 58f

[11] Vergl. dazu: Marx, Karl, „Zur Judenfrage“ in: MEW 1/347 - 377

[12] Der Einwand, als konkrete Menschen würden wir immer unterschiedliche Urteile fällen, findet sich freilich bei Kant selbst. Als empirische Wesen aus Fleisch und Blut würden wir immer nach unseren Interessen (Neigungen) urteilen. Kant und alle Kantianer müssen ihre Ethik auf ein nichtempirisches, abstraktes Subjekt (transzendentes Ich (Kant), Ursituation (Rawls), ideale Sprechsituation (Habermas) beziehen. Das Problem besteht allerdings im Nachweis der Relevanz dieser zweifellos wohlgedachten Konstruktionen für die reale ge-

sellschaftlich-geschichtliche Welt.

[13] Kößler, Reinhard; Melber, Henning, „Chancen internationaler Zivilgesellschaft“, Frankfurt am Main 1993, Seite 93

[14] a.a.O. Seite 65

[15] Diese Funktion wird auch vom Enthüllungsjournalismus erfüllt. Dieses Geschäft erfordert keinen Funken kritischer Einsicht, sondern bloß die richtigen Informationen zur richtigen Zeit.

[16] Rödel, Ulrich; Frankenberg, Günter; Dubiel, Helmut, „Die demokratische Frage“, Frankfurt am Main 1989, Seite 103

[17] a.a.O. Seite 43

[18] a.a.O. Seite 21

[19] a.a.O. Seite 80

[20] a.a.O. Seite 21

[21] a.a.O. Seite 17

[22] a.a.O. Seite 18f

[23] a.a.O. Seite 13

[24] a.a.O. Seite 16

[25] a.a.O. Seite 102

[26] Demirovic, Alex, „Demokratie und Herrschaft. Aspekte kritischer Gesellschaftstheorie“, 1997 Münster, Seite 162

[27] Castoriadis, Cornelius, „Réflexions sur le développement et la rationalité“, zitiert bei Rödel usw. Seite 124

[28] Rödel, Ulrich; Frankenberg, Günter; Dubiel, Helmut, „Die demokratische Frage“, Frankfurt am Main 1989, Seite 124

[29] a.a.O. Seite 125

[30] Castoriadis, Cornelius, „Gesellschaft als imaginäre Institution“, Frankfurt am Main 1984, Seite 191

[31] Castoriadis, Cornelius, „Sozialismus und autonome Gesellschaft“, in: Ulrich Rödel (Hg.) „Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie“, Frankfurt am Main 1990, Seite 356f

[32] Pirker, Peter, „Un-heimliche Verwandtschaft. Zum Naheverhältnis von Zivil- und Bürgergesellschaft“, in: Streifzüge Nr. 3/2000, Wien, Seite 3

[33] Hannah Arendts Hauptwerk, „Vita activa“ terminiert in der These, daß in der kapitalistischen Gesellschaft kein Raum

für das Politisch mehr sei. Der Sieg des „animal laborans“, die Umwandlung der Gesellschaft in einen gigantischen oikos, pervertiere das politische Handeln zur bloßen ökonomischen Interessenvertretung. In „Vita activa“ fungiert das Politische als reiner Kontrastbegriff, um den Verfall der modernen Gesellschaft darzustellen. Ihr geschichtsphilosophischer Befund steht dem Marxistischen Denken weit näher, als man angesichts der herrschenden Arendtrezeption vermuten würde.

[34] Habermas, Jürgen, „Theorie des kommunikativen Handelns“, Band 1, Frankfurt am Main 1981, Seite 71

[35] a.a.O. Seite 73

[36] a.a.O. Seite 81

[37] Yildiz, Erol, „Was hält die Gesellschaft zusammen? Die zunehmende Bedeutung zivilgesellschaftlicher Infrastruktur“ In: Bukow, Wolf-Dietrich; Ottersbach, Markus, „Die Zivilgesellschaft in der Zerreißprobe“, Opladen 1999, Seite 43

[38] a.a.O. Seite 51

[39] a.a.O. Seite 49

Literaturliste

- Arendt, Hanna, „Über die Revolution“, München 1965
- - „Vita Activa oder Vom tätigen Leben“, München 1967
- Atzmüller, Roland, „Zivilgesellschaft – Bekenntnis, Blase, Begriff“, in: **Context XXI**, Nr. 3-4/2000, Wien
- Breuer, Stefan, „Die Gesellschaft des Verschwindens“, Hamburg 1995
- Bukow, Wolf-Dietrich; Ottersbach, Markus, „Die Zivilgesellschaft in der Zerreißprobe“, Opladen 1999
- Castoriadis, Cornelius, „Gesellschaft als imaginäre Institution“, Frankfurt am Main 1984
- - „Sozialismus und autonome Gesellschaft“, in: Ulrich Rödel (Hg.) „Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie“, Frankfurt am Main 1990
- Demirovic, Alex, „Demokratie und Herrschaft. Aspekte kritischer Gesellschaftstheorie“, 1997 Münster
- Dietrich, Wolfgang, „Zivilgesellschaft und Entwicklungsmythos“, in: **Context XXI**, Nr. 5/2000, Wien
- Frankenberg, Günter, „Die Verfassung der Republik Autorität und Solidarität in der Zivilgesellschaft“, Frankfurt am

Main 1997

- Gellner, Ernest, „Bedingungen der Freiheit. Die Zivilgesellschaft und ihre Rivalen“, Stuttgart 1995
- Gramsci, Antonio, „Gefängnis Hefte“ (Hg. Von Klaus Bochmann), Hamburg ab 1991
- Habermas, Jürgen, „Theorie des kommunikativen Handelns“, Band 1, Frankfurt am Main 1981
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, „Grundlinien der Philosophie des Rechts“, Frankfurt am Main 1996 (Werke Bd. 7)
- Kebir, Sabine, „Gramsci's Zivilgesellschaft“, Hamburg 1991
- Kößler, Reinhard; Melber, Henning, „Chancen internationaler Zivilgesellschaft“, Frankfurt am Main 1993
- Krieger, Verena, „Gramscis Zivilgesellschaft – ein affirmativer oder ein kritischer Begriff?“, in: „Kulturen des Widerstands Texte zu Antonio Gramsci“ Hg. Von Johanna Borok, Birge Krondorfer, Julius Mende, Wien 1993
- Laclau, Ernesto; Mouffe, Chantal, „Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus“, 1991 Wien
- Marx, Karl, „Zur Judenfrage“ MEW 1/347 - 377
- Matthies, Hildegard, „Zivilisierung der Ökonomie? Betriebliche Modernisierungsdynamiken und demokratische Gestaltung“, in: Klaus M. Schmals, Hubert Heinelt (Hg.) „Zivile Gesellschaft Entwicklung, Defizite und Potentiale“, Opladen 1997
- Ostner, Ilona, „Familie und Zivilgesellschaft“, in: Klaus M. Schmals, Hubert Heinelt (Hg.) „Zivile Gesellschaft Entwicklung, Defizite und Potentiale“, Opladen 1997
- Pirker, Peter, „Un-heimliche Verwandtschaft. Zum Naheverhältnis von Zivil- und Bürgergesellschaft“, in: Streifzüge Nr. 3/2000, Wien
- Reitter, Karl, „Hannah Arendt – ernstgenommen. Zum Verhältnis von Ökonomie und Politik“ In: Aktuelle Probleme der politischen Philosophie – Beiträge zum 19. Internationalen Wittgenstein Symposium, Kirchberg am Wechsel 1996, Seite 325 – 331
- Rödel, Ulrich; Frankenberg, Günter; Dubiel, Helmut, „Die demokratische Frage“, Frankfurt am Main 1989
- Yildiz, Erol, „Was hält die Gesellschaft zusammen? Die zunehmende Bedeutung zivilgesellschaftlicher Infrastruk-

tur“ In: Bukow, Wolf-Dietrich; Ottersbach, Markus, „Die Zivilgesellschaft in der Zerreißprobe“, Opladen 1999 41 - 56

- Zöchling, Robert, „Öffentlichkeit statt Zivilgesellschaft“, in: **Context XXI**, Nr.

3-4/2000, Wien

Karl Reitter: Marxistischer Autor in Wien und Mitglied der grundrisse, Redaktionsmitglied von **Context XXI** von Dezember 2000 bis November 2001.

Lizenz dieses Beitrags

Copyright

© Copyright liegt beim Autor / bei der Autorin des Artikels