

Die Zeit der Demokratie

FRANCESCA RAIMONDI, Dr. phil., ist wissenschaftliche Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Praktische Philosophie und im DFG-Exzellenzcluster »Die Herausbildung normativer Ordnungen« an der Goethe-Universität Frankfurt am Main.

Francesca Raimondi

Die Zeit der Demokratie

Politische Freiheit nach Carl Schmitt
und Hannah Arendt

Konstanz University Press

Diese Publikation geht hervor aus dem DFG-geförderten Exzellenzcluster »Die Herausbildung normativer Ordnungen« an der Goethe-Universität Frankfurt am Main.

DFG

NORMATIVE ORDERS

Exzellenzcluster an der Goethe-Universität Frankfurt am Main

Umschlagabbildung:

Arthur S. Siegel, *Right of Assembly*, 1930s, The Metropolitan Museum of Art

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Gedruckt auf umweltfreundlichem, chlorfrei gebleichtem und alterungsbeständigem Papier.

Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung einzelner Textabschnitte, Zeichnungen oder Bilder durch alle Verfahren wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Transparente, Filme, Bänder, Platten und andere Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 UrhG ausdrücklich gestatten.

© 2014 Konstanz University Press, Konstanz
(Konstanz University Press ist ein Imprint der
Wilhelm Fink GmbH & Co. Verlags-KG,
Jühenplatz 1, D-33098 Paderborn)

www.fink.de | www.k-up.de

Einbandgestaltung: Eddy Decembrino, Konstanz

Printed in Germany.

Herstellung: Ferdinand Schöningh GmbH & Co. KG, Paderborn

ISBN 978-3-86253-047-2

»Die Politik ist die Kunst des Möglichen.«
Cesare Pavese, *Das Handwerk des Lebens*

Inhalt

DEMOKRATIE, EIN SCHIMPFWORT? – EINLEITUNG 9

KAPITEL I: SOUVERÄNITÄT NACH DEM SOUVERÄN (CARL SCHMITT) 19

1. Die liberale Ideologie 22
Legalität statt Legitimität 22 / Der machtlose Rechtsstaat 24
2. Das Recht der Entscheidung 27
Richtig entscheiden 27 / Das Recht der Ausnahme 33
3. Die Politik der Entscheidung 37
Souverän Entscheiden 37 / Die Willkür der Feinde 40
4. Gründen: Die Natur des Volkes 44
Souveräne Gleichheit 44 / Eine Politik des »extraordinary« 50
5. Ausblick 52

KAPITEL II: DIE MACHT DER PRAXIS (HANNAH ARENDT) 55

1. Politische Verfallserscheinungen 59
Das Volk der Staatenlosen 60 / Ein »merkwürdiges Zwischenreich«:
die moderne Gesellschaft 64
2. Recht und Politik der Staatenlosen 67
Eine Lektüre der Menschenrechte 67 / »Und niemand weiß hier, wer
ich bin!« 72
3. Die Politik des Handelns 74
Die Freiheit des Handelns 75 / Urteilen: Exemplarische Gültigkeit 79
4. Neu beginnen: Gegenseitiges Versprechen 84
Befreiung vs. Freiheit: Die zwei Anfänge der Moderne 85 / Gründung
der Freiheit 90

5. Ausblick 93

DEMOKRATIE, EIN ZU BESTIMMENDES WORT – ÜBERLEITUNG 95

KAPITEL III: GENEALOGIE 101

1. Gründen, Anfangen, Dekonstruieren 104
Konstruierte Ursprünge 104 / Paradoxien der Gründung, Aporien der Anfänge 108 / Ist Demokratie legitim? 112
2. Die »demokratische Erfindung« 117
Die Leerstelle der Macht 119 / Die Gewalt der Tugend 121 / Demokratie als Idee und Prozess 128

KAPITEL IV: PROZESS 133

1. Das Recht der Demokratie 140
Reflexives Recht 142 / Die Gewalt des Rechts 148 / Gerech entscheiden: Die Ausnahme im Recht 152 / Andere Politiken des Rechts 157
2. Die Politik der Demokratie 162
Die Prozedur des Entscheidens 164 / Entscheidungsfragmente 172 / Öffentlichkeiten 175 / Demokratische Autoimmunität 179

KAPITEL V: SUBJEKT 183

1. Politik der Gleichheit 187
Politische Ästhetik 187 / Das Unvernehmen 190 / Politische Subjektivierung 193 / Praktiken der Befreiung: Gegenbeispiele, politische Syllogismen und lange Nächte 198 / Die leere Freiheit des »demos« 203

DEMOKRATIE! – KEIN SCHLUSSWORT 207

Dank 211

Siglen 213

Literatur 215

Demokratie, ein Schimpfwort? – Einleitung

Wir befinden uns angeblich im Zeitalter der »Postdemokratie«. Die Demokratie hat ihren politischen Siegeszug angetreten und doch gibt es »etwas Morsches« in ihr. Die Politik scheint im Rückzug begriffen zu sein bzw. nur noch so weit zu gehen, wie es die Wirtschaft erlaubt und die Statistiken verlangen. Die Hegemonie der liberalen Demokratie geht mit dem Verlust an politischer Überzeugungskraft und Handlungsmacht zugunsten ökonomischer Systemimperative einher, gegen die nur noch das Recht, und das auch nicht sonderlich oft, eine Gegenmacht aufzubringen scheint. Die Macht des Volkes, die eigentlich die bestimmende Quelle der Demokratie, wird gegenüber der Übermacht der Unternehmen und der privaten Wirtschaft, so das verbreitete Unbehagen, marginal. Nicht nur gibt es also neben der Politik eine wirkmächtigere Sphäre; die Politik selbst wird durch diese Sphäre mehr oder minder unterschwellig beherrscht und ordnet ihre Beschlüsse den ökonomischen Interessen unter. Die Rede von einem politischen »Post«-Zeitalter bezieht sich also auf das Gefühl eines Verlustes demokratischer Selbstbestimmung durch deren Unterordnung unter andere »Mächte« und will besagen, dass trotz ihres nominellen Fortbestehens und ihrer hegemonialen Position die Demokratie und mit ihr die Politik gerade im Rückzug begriffen sind.¹

Mögen die Diagnosen, die unter dem Label »Postdemokratie« laufen, mal mehr oder mal weniger überzeugen,² die Behauptung, dass demokratische Politik eine krisenhafte Phase durchläuft, ist jedenfalls fester Bestandteil der gegenwärtigen Diskurse. Der Zusammenhang von demokratischer Hegemonie und Krise ist paradox, aber auch aufschlussreich. Reflexion, so Jacques Rancière, wird erst durch solche »Denkknoten«³ in Gang gesetzt und die Praxis, so würde ich ergänzen, wird

¹ Die Anspielung ist hier auf den von Jean-Luc Nancy und Philippe Lacoue-Labarthe herausgegebenen zweiten Band der *Cahiers du Centre de recherches philosophiques sur le politique: Le Retrait du politique*, Paris: Galilée 1983.

² Um nur einige zu nennen vgl. Jacques Rancière, »Demokratie und Postdemokratie«, in: Alain Badiou/Jacques Rancière, *Politik der Wahrheit*, Wien: Turia + Kant 2010, S. 119–156, sowie ders., »Demokratie und Konsens«, in: ders., *Das Unvernehmen*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2002, S. 105–131; Alain Brossat, *L'animal démocratique. Notes sur la post-politique*, Tours: Farrango 2000; Hubertus Buchstein et al. (Hg.), »Postdemokratie: ein neuer Diskurs?«, in: *Forschungsjournal Neue Soziale Bewegungen* 19/4 (2006); Colin Crouch, *Postdemokratie*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2008; Armin Schäfer, *Krisentheorien der Demokratie: Unregierbarkeit, Spätkapitalismus, Postdemokratie*, Köln: MPI für Gesellschaftsforschung 2008; Michael Hirsch/Rüdiger Voigt (Hg.), *Der Staat in der Postdemokratie. Staat, Politik, Demokratie und Recht im neueren französischen Denken*, Stuttgart: Franz Steiner 2009.

³ Rancière, *Unvernehmen*, S. 9.

erst durch Krisen angetrieben, neue Wege und Formen zu finden. Schon allein deswegen sollte das gegenwärtige Unbehagen an der Politik nicht dramatisiert, sondern von seiner produktiven Seite betrachtet werden.

Immerhin lassen die gegenwärtigen Verfallserscheinungen die Demokratie nicht länger als ein diffuses Ja-Wort erscheinen, mit dem sich ein selbstzufriedener Westen selbst auf die ›Achse des Guten‹ stellen kann. Die Demokratie wird fraglich⁴ und ausgehend von einer Reihe von offenen und offengebliebenen Fragen erneut Gegenstand des Nachdenkens: Leben wir überhaupt in Demokratien? Und wenn ja, woher kommt dieses Unbehagen an der Politik? Was ist eigentlich genau demokratische Politik? Und ist nicht vielleicht am Schluss die Demokratie selbst am Niedergang der Politik schuld?

Dieser Überzeugung sind jedenfalls neomarxistische Theoretiker wie Alain Badiou oder Slavoj Žižek, und zwar so sehr, dass sie im Politikverfall die ›Wahrheit‹ der Demokratie sehen. Der Neoliberalismus und die Übermacht der Ökonomie sind für sie keine äußerlichen Gefahren der Demokratie, sondern vielmehr das wahre Gesicht dieser politischen Form bzw. der demokratischen Gleichheit, die, abstrakt wie das Geld, alles mit allem austauschbar macht und keine »wahre« Politik zu etablieren vermag.⁵ Damit verwenden Badiou und Žižek, und sie sind nicht die einzigen, den Namen »Demokratie« wieder als das, was es einmal gewesen ist: als ein Schimpfwort. Jacques Rancière zufolge wurde der Name »Demokratie« nämlich »nicht, etwa als Aufruf zur Versammlung, von den Demokraten selbst erfunden. [Er] wurde kreierte von ihren Gegnern, als Beleidigung. Demokratie bedeutete damals: Macht der Nichtnutze, Wort derjenigen, die nicht sprechen sollen, die nicht wirklich die Qualität zum Sprechen haben.«⁶

Zwar geht es bei Badiou und Žižek nicht, zumindest nicht erklärtermaßen, um den antiken und elitären Vorwurf an die Demokratie, sie sei die Politik der Minderwertigen. Ihnen geht es darum, dass in Demokratien so etwas wie minderwer-

⁴ Vgl. Giorgio Agamben et al., *Demokratie? Eine Debatte*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2012.

⁵ Vgl. Slavoj Žižek, *Die Tücke des Subjekts*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2001, S. 272–281; Alain Badiou, »Hochspekulative Gedanken über den Demokratiebegriff«, in: ders., *Über Metapolitik*, Zürich-Berlin: diaphanes 2003, S. 91–107, sowie ders., »Demokratie – Politik – Philosophie«, Vortrag gehalten am 17. Januar 2008 bei den *Mosse Lectures* in Berlin (<http://www.taz.de/1/debatte/theorie/artikel/1/demokratie-politik-philosophie/>).

⁶ Jacques Rancière, »Überlegungen zur Frage, was heute Politik heißt«, in: *Dialektik 1* (2003), S. 113–122, hier: 117. Für Aristoteles ist »Demokratie«, die Herrschaft der Freien und Armen, in der Tat eine Verfallserscheinung verglichen mit seiner politischen Wunschform, der »politie« (1290b1 u. 1316b30ff. Aristoteles, *Politik*, nach der Übers. von Franz Susemihl, Hamburg: Rowohlt 2003, S. 182 u. 270ff.), während Platon, an dem sich Badiou stark orientiert, die Demokratie dafür beschimpft, dass sie durch ihr »Übermaß an Freiheit« stets dabei ist, in Knechtschaft umzukippen (*Resp.*, 564 a – nach: Platon, *Der Staat*, übers. von Karl Vretska, Stuttgart: Reclam 2003, S. 391). Für eine sehr anregende Zurückweisung der platonischen Demokratiebeschimpfung sowie anderer Formen der Demokratiekritik vgl. Juliane Rebentisch, *Die Kunst der Freiheit. Zur Dialektik demokratischer Existenz*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2012.

tige Politik betrieben wird, eine Politik, die nicht weit genug geht, die unfähig ist, Gerechtigkeit zu etablieren, weil sie zu vielen, und zu vielen falschen Herren, auf einmal dient. Das Wort Demokratie wieder zu einem Schimpfwort zu machen und damit das angeblich »Unantastbare eines Symbolsystems« anzutasten,⁷ so der Denkansatz hinter dieser radikalen Kritik, ist daher der notwendige Schritt, um den selbstverständlich gewordenen Glauben an die Demokratie zu erschüttern und einen neuen Möglichkeitsraum für wahre emanzipatorische Politik zu eröffnen. Und weil das Unbehagen an den gegenwärtigen politischen Verhältnissen verbreitet und die Frustrationen über die Politik groß sind, hat eine solche radikale Kritik einen gewissen Faszinationseffekt. Doch die Radikalität einer solchen Geste ist, so mein Einsatz, nur eine scheinbare. Sie stellt sich nämlich dem »Denkknoten«, den es eigentlich zu durchdenken gälte, gar nicht erst, sondern wirft ihn durch eine Gleichsetzung von Demokratie und Kapitalismus einfach weg.

Das vorliegende Buch schlägt dagegen einen anderen Weg ein und versucht den »Denkknoten« auf eine produktive Weise zu entwirren. Die gegenwärtige Krise der Demokratie ist ein Anlass, um Kritik der Demokratie in einem anderen Sinne zu betreiben. Bevor man den Namen Demokratie wieder zu einem Schimpfwort verkommen lässt, sollte man klären, was demokratische Politik eigentlich ist, worin ihre Eigentümlichkeit liegt, wo sie ihre(n) Ort(e) hat – und genau dies versucht dieses Buch. Und weil demokratische Politik wesentlich der Freiheit und Gleichheit aller verschrieben ist, gilt es zu verstehen, wie diese beiden Prinzipien politisch funktionieren – wie sie gegeben sind und wie sie sich praktisch und institutionell verwirklichen. Der Großteil der Demokratietheorien ist mit Fragen der Legitimität oder aber des institutionellen Designs demokratischer Ordnungen befasst, ohne dabei der Frage nachzugehen, wie Praktiken Legitimität erlangen und Ordnungen entstehen. Eine praktische Perspektive ist für demokratische Ordnungen aber nicht zuletzt deshalb unabdingbar, weil sich Freiheit und Gleichheit theoretisch nicht ergründen lassen. Sie bezeichnen weder einen besonderen Zustand noch ein Ziel der Politik; ihre Gestalt lässt sich nicht unabhängig von der Praxis bestimmen, die von diesen Aspekten ›betroffen‹ ist, wie es etwa bei Fragen der Sicherheit der Fall ist. Freiheit und Gleichheit verwirklichen sich vielmehr erst *in und mit* der politischen Praxis, die an der Verwirklichung von Freiheit und Gleichheit teilhat – in diesem Zirkel liegt der Einsatz und auch die »Wette« der Demokratie.

Um diesen ›Zirkel‹ der Instituierung von Freiheit und Gleichheit wird es im Folgenden gehen und damit in erster Linie darum, Demokratie als eine Form des Politischen und nicht als politische Form zu ergründen. Die Frage nach den demokratischen Institutionen, so mein Ausgangspunkt, kann nicht angegangen werden, bevor man nicht über deren (demokratische) Entstehungsweise nachgedacht hat. Das ist eine genauso kritische, oder besser gesagt dekonstruktive, wie konstruktive Aufgabe. Untersucht man die gängigen Verständnisse demokratischer Praxis, so

⁷ Alain Badiou, »Das demokratische Wahrzeichen«, in: *Demokratie?*, S. 13–22, hier: 13.

wird deutlich, dass sie an bestimmten Stellen brüchig werden und über sich selbst hinausweisen. Das gilt insbesondere für die zwei vorherrschenden Modelle von Demokratie, das der Volkssouveränität und das der deliberativen Demokratie, die zwar wichtige Aspekte demokratischer Praxis aufnehmen, aber zu keiner haltbaren Konzeption demokratischer Politik gelangen. Entsprechend wird im ersten Teil des Buchs demokratische Politik von ihrer angeblichen Selbstverständlichkeit (von der die Demokratiebeschimpfungen ja ebenfalls ausgehen) wieder zu einer offenen Frage gemacht. Ich werde mich dabei mit Carl Schmitt und Hannah Arendt beschäftigen, weil sie stellvertretend für die genannten Modelle von Demokratie stehen und diese vor allem ausgehend von (politischen) Tätigkeitsformen konzeptualisieren, also für eine praktische Perspektive auf Demokratie besonders anschlussfähig sind. Positionen jüngerer Datums reichen an Schmitts Konzeption politischen Entscheidens und Arendts Begriffe des Handelns und Urteilens nicht heran, mögen sie darüber hinaus ein demokratietheoretisch raffinierteres Instrumentarium entwickelt haben.

Mit dem Begriff des Entscheidens einerseits und des pluralen Handelns und Urteilens andererseits adressieren Schmitt und Arendt konstitutive Dimensionen demokratischer Praxis, mit denen sie jeweils unterschiedliche Aspekte politischer Freiheit thematisieren. Während der Begriff der Entscheidung vor allem auf die Freiheit der Selbstbestimmung abzielt (wobei dieser Begriff im Folgenden auch problematisiert werden soll), geht es in Arendts Konzeption um Dimensionen politischer Freiheit, die Akten des Bestimmens vorgelagert sind bzw. deren kollektive Entstehung betreffen. Eine Perspektivierung der Demokratie von ihrer Praxis aus, so mein Ausgangspunkt, braucht beide Aspekte politischer Freiheit, um die Komplexität demokratischer Politik zu erfassen.

In der Regel herrscht in den Theorielagern bezüglich Schmitt und Arendt ein Entweder-Oder, was mit den unterschiedlichen theoretischen Ansätzen wie mit der so unterschiedlichen politischen Positionierung beider zusammenhängt. Doch bei aller Gegensätzlichkeit gibt es zwischen Carl Schmitt und Hannah Arendt auch gewisse methodologische Berührungspunkte, nicht zuletzt eben ihre Fokussierung auf politische Tätigkeitsformen und auf politische Freiheit vor allen institutionellen Fragen. Gleichzeitig ist jede Konzeption an der jeweils blinden Stelle der anderen verortet, denn während Schmitt die (demokratische) Entstehung von Entscheidungen außer Acht lässt, unterschlägt Arendt die Struktur und damit die Folgen von politischen Bestimmungsakten. Eine Konzeption demokratischer Politik muss, so mein Einsatz, beide Tätigkeitsformen und Dimensionen politischer Freiheit, Entscheiden und Handeln, reflektieren. Tut man das, versucht man also Schmitt und Arendt zusammenzuführen, geraten ihre nur scheinbar so geschlossenen Positionen und ihre jeweils leitenden Intuitionen wieder in Bewegung. Sind ihre Modelle erst einmal in ihrer Geschlossenheit erschüttert, wird demokratische Politik wieder fraglich, aber auch wieder interessant. Der zweite Teil der Arbeit beschäftigt sich daher mit der Frage, wie die Dimensionen politischer Praxis und die

Motive politischer Freiheit neu zu konfigurieren sind, um die demokratische »Wette« einer Praxis der Freiheit und Gleichheit denken zu können.

Ich beginne meine Auseinandersetzung mit dem Begriff der Volkssouveränität, mit dem die demokratische Freiheit am radikalsten gedacht worden ist, nämlich im Sinne eines unbedingten Anspruchs des Volkes gegen jede Form der Unterdrückung. So sehr an diesem Anspruch festzuhalten ist, so sehr ist jedoch die Vorstellung irreführend, die der Begriff der Volkssouveränität hinsichtlich dessen Verwirklichung transportiert. Indem der Begriff der Volkssouveränität den Anspruch des Volkes im geschlossenen Zirkel einer (identitären) Selbstbestimmung hineinzwängt, muss er das Subjekt der Selbstbestimmung entweder als Nation oder als völkische Substanz denken. Wird die Konstitution des politischen Subjekts nicht mehr demokratisch erläutert, sondern für politisch oder natürlich schlicht vorgegeben gehalten, wird die demokratische politische Freiheit wiederum aporetisch oder löst sich geradezu auf: Ihre Genese wird unverständlich und ihre weitere Verwirklichung an ein sich notfalls gewaltsam von anderen abschottendes Kollektiv gebunden. Ist demokratische Politik als unbedingte Freiheit des Volkes zu denken und kann eine solche Freiheit sich ohne souveräne Entscheidungs- und Bestimmungsakte nicht verwirklichen, so dürfen diese allerdings keinem von vornherein einheitlichen Volk zugeschrieben werden, will man dessen Freiheit nicht wieder kassieren.

Mit der Demokratie ändert sich aber nicht allein das Subjekt des Entscheidens, sondern auch dessen Modalität. Das hat Hannah Arendt mit ihrem Politikbegriff deutlich gemacht. Arendts vehemente Kritik der Souveränität ist genau genommen eine Kritik der Reduktion politischer Praxis auf den Akt souveränen Entscheidens und einer allzu buchstäblich verstandenen (also identitären) Selbstbestimmung. Indem Arendt den politischen Prozess der Institutierung an eine plurale Praxis des Handelns zurückbindet, verschiebt sie den Sinn und die Dynamik politischer Selbstbestimmung und Entscheidung. Diese ist nicht länger einfach nur die Setzung eines kollektiven Willens, sondern die plurale und daher niemals einheitliche Gestaltung eines gemeinsamen Spielraums der Bestimmbarkeit unter jeweils konkreten Bedingungen. Dadurch, dass sie aus einem pluralen Gefüge entsteht, kann eine politische Praxis in Arendts Sinne auch offen für Prozesse weiterer Inklusion bleiben.

Doch genau in der Notwendigkeit einer solchen Fortbestimmung zeigt sich auch, dass Arendts Rekonstruktion demokratischer Praxis als herrschaftsfreier Kontext der wechselseitigen Anerkennung der Verschiedenen die gewaltsamen Aspekte eben jener Akte ausblendet, mit denen sich eine solche Praxis institutionelle Formen gibt – was sie ja auch für Arendt notwendig tun muss. Arendts Politikbegriff bringt so zentrale Aspekte demokratischer Freiheit gegen ein allzu enges souveränes Verständnis von Selbstbestimmung ins Spiel, lässt aber andere entscheidende Fragen offen.

Ausgehend von diesem offenen Ausgang werden die praktischen Grundbegriffe des Entscheidens, Handelns und Urteilens sowie Schmitts und Arendts damit kor-

relierenden Verständnisse politischer Instituierungsprozesse im zweiten Teil des Buches in einen neuen Zusammenhang gebracht. Meine Überlegungen nehmen dort ihren Anfang bei der Frage, wie und als was sich Demokratie genau instituiert. Spielen die revolutionären Anfänge der modernen Demokratie in Schmitts wie in Arendts Konzeption eine zentrale Rolle, so nehme ich diese – mithilfe von Jacques Derrida und Claude Lefort – zum Anlass, um eine andere Perspektive auf die ›Seinsweise‹ demokratischer Freiheit und Gleichheit und auf das Verhältnis von Praxis und Institutionalisierung zu eröffnen. Insbesondere werde ich dort eine dekonstruktive Perspektive auf die Frage der Ursprünge einnehmen, die mit den irreführenden Idealisierungen und Rationalisierungen bricht, die bei Schmitt und Arendt am Werk sind, und stattdessen gerade den aporetischen Charakter einer politischen Instituierung der Freiheit und Gleichheit ernst nimmt. Derridas dekonstruktive Lektüre der Amerikanischen Unabhängigkeitserklärung zeigt den paradoxen Charakter demokratischer Anfänge, um damit auf die wesentlich unfertige Gestalt demokratischer Freiheit und Gleichheit hinzuweisen, die instituiert werden, um sich selbst allererst zu verwirklichen. Entsprechend lassen sich Freiheit und Gleichheit nicht als ein realer und geteilter Zustand verstehen, von dem heraus eine neue Politik gemacht wird, sondern sie treten in Gestalt einer Forderung, einer Idee auf, die zwar aus konkreten Erfahrungen erwachsen ist, sich aber gleichzeitig weiterhin verwirklichen muss. Damit tritt der Aspekt der Zeit ins Spiel, denn so einschneidend und dezidiert die Erklärung einer demokratischen Ordnung sein mag, so verzeitlicht bleibt die Einholung von Freiheit und Gleichheit in der kollektiven Praxis. Demokratie wird nicht nur mit einer revolutionären Entscheidung gemacht und auch nicht mit den Entstehungsbedingungen derselben, sondern ist auf eine dauernde Aneignung der einmal erklärten Prinzipien angewiesen.

Dieser verzeitlichte Prozess, so mein weiterer entscheidender Ausgangspunkt im zweiten Teil, ist allerdings nicht einfach als die nachträgliche Umsetzung oder Verbreitung einer bestimmten Freiheit und Gleichheit zu denken, sondern muss als ein in sich selbst produktiver gedacht werden. Denn nicht nur werden Freiheit und Gleichheit als eine Praxis instituiert, die selbst über deren Bestimmung entscheiden soll. Diese Bestimmung ist in keinem (praktischen) Wissen bereits hinterlegt, sondern muss aus der Praxis selbst hervorgehen – und dies immer wieder auch gegen bereits vorhandene Bestimmungen von Freiheit und Gleichheit. In diesem Zusammenhang wird auch die These kategorisch zurückgewiesen, dass Demokratien schlichtweg mit Staaten, also mit einem bestimmten »status« eines Volkes, wie Schmitt es versteht, gleichzusetzen sind. Demokratien sind keine Staaten, vielmehr werden Staaten demokratisiert und auf demokratische Praktiken (des Entscheidens und Handelns) umgestellt.

Von einer solchen Demokratisierung kann aber nur dort die Rede sein, wo die (staatlichen) Institutionen, die dem Erhalt der demokratischen Ordnung dienen sollen, also das Recht und die Politik, einer neuen Dynamik ausgesetzt werden und bleiben, die sie für den Prozess einer weiteren Demokratisierung bzw. einer prakti-

schen Fortbestimmung von Freiheit und Gleichheit offen halten. Daher hat eine praktische und dekonstruktive Perspektive auf die Anfänge der Demokratie und ihrer Instituierung zugleich normative Implikationen für ein Verständnis von institutionalisierten demokratischen Praktiken. Dies gilt zunächst einmal für die Verfassung und abhängig davon für die rechtlichen und politischen Vollzüge, die durch Verfassungen normiert werden. Die Verwirklichung der paradoxen demokratischen Zirkularität, so mein Ausgangspunkt im 4. Kapitel, lässt sich nur prozedural verstehen. Demokratisch sind ein prozeduralisiertes Recht und eine prozeduralisierte Politik nur dann, so meine These, wenn ihre Normen als ermöglichend und nicht einfach nur als bestimmend operationalisiert werden: Erst wenn die Verfahren als etwas verstanden werden, das in einer eigensinnigen, dem Recht äußerlichen Praxis etwas hervorbringen muss, erfolgt ihre Anwendung nicht einfach nur repressiv und kann ihr Gelingen nicht bloß von der Einhaltung der Prozeduren abhängig gemacht werden.

Aufgrund der behaupteten Differenz zwischen Demokratie und Staat kann demokratische Politik jedoch nicht nur auf institutionelle Kontexte beschränkt bleiben, sondern transzendiert sie – ebenso wie der Staat seinerseits Institutionen kennt, wie etwa die Polizei, die sich nicht ohne weiteres demokratisieren lassen. Demokratische Politik ist daher wesentlich eine Politik, die auch jenseits von etablierten Institutionen stattfindet bzw. stattfinden soll. Denn nur von einem solchen Außen her lassen sich die institutionell festgefrorenen Verständnisse von Freiheit und Gleichheit hinterfragen und mit neuen Anliegen konfrontieren. Aber nicht nur das: Die paradoxe zirkuläre Verwirklichung der demokratischen Freiheit und Gleichheit, die demokratische Kontexte aus der Praxis entstehen lässt, um sie in der Zeit weiter zu bestimmen, führt auch dazu, dass die Orte der Politik sich verschieben können.

Die gegenwärtige Krise der Demokratie etwa lässt sich gerade als Symptom einer allmählichen Verschiebung der Orte der demokratischen Politik deuten. Globalisierung und selbst die Übermacht wirtschaftlicher Instanzen müssen nicht so bewertet werden, wie es Badiou und Žižek tun, als leiteten sie das Ende der Demokratie ein. Man kann sie genauso als Anlass dafür sehen, nach neuen Formen und Modalitäten demokratischer Organisation zu suchen – und nicht wenige nehmen unsere Zeit (theoretisch wie praktisch) auch so wahr. Der Zustand der »Postdemokratie«, so jedenfalls das Ergebnis meiner Auseinandersetzung, muss keinesfalls die letzte Wahrheit der Demokratie bedeuten, sondern könnte auch eine weitere Etappe ihrer Entwicklung sein, die nach neuen politischen Praktiken der Freiheit und Gleichheit auch jenseits der staatlichen Repräsentation verlangt.

Der zweite Teil des Buches wird jedenfalls die Frage der demokratischen Politik in dem Sinne offenhalten, dass er keine Gebrauchsanweisung gegen den Zustand der Postdemokratie enthält. Dort wird erst einmal dargelegt, weshalb demokratische Politik etwas bleibt, was unter ihren jeweils aktuellen Verhältnissen stets weiter und neu bestimmt werden muss. Bei aller Offenheit sind die instituierte Politik

und das instituierte Recht allerdings auch durch Mechanismen der Unterbindung einer solchen Prozessualität gekennzeichnet, die ihrem ordnungspolitischen Charakter entsprechen. Innerhalb von Staaten hat das instituierte Recht sein Korrelat in der Institution der Polizei, die präventiv und unterbindend wirkt, während die demokratische Politik nicht nur auf ausschließenden staatlichen Mitgliedschaftsbedingungen beruht, sondern zugleich durch subtile Mechanismen der Invisibilisierung gekennzeichnet ist, die jeden treffen können. Unabdingbar für den demokratischen Prozess, so die Thematik des Schlusskapitels, sind mithin nicht nur prozedurale Vollzüge der Entscheidungsfindung und institutionalisierte Teilnahme am politischen Prozess, sondern zugleich Akte der Subjektivierung, die jene festgefahrenen Identifikationsmuster durchbrechen, welche ungerechte oder falsche Einschluss- und Ausschlussbedingungen auf einer ganz basalen Ebene regulieren. Fragen der Subjektivierung werden damit zum integralen Bestandteil einer Theorie der Demokratie. Denn die Entstehung neuer politischer Ansprüche und auch neuer Praktiken der Freiheit und Gleichheit erfolgt notwendig aus den gegebenen Praktiken heraus und nicht über diese hinweg. Sie ist dabei aber nicht einfach nur Resultat der etablierten Praktiken, sondern setzt eben Prozesse der individuellen und kollektiven Subjektivierung voraus, in denen Subjekte und Kollektive sich von unterdrückenden (politischen) Gewohnheiten befreien und neue politische oder zu demokratisierende Kontexte freilegen. Subjektivierung ist damit auf der einen Seite die Aufdeckung und Distanzierung von Herrschaftsmustern in allen möglichen Bereichen des Miteinanders und zugleich, sofern es um *politische* Subjektivierung geht, das Erschließen neuer politisch wirksamer Tätigkeitsformen auch jenseits institutioneller Orte.

Der »Denkknoten«, mit dem wir es gegenwärtig zu tun haben, ist also einer, der mit dem Sinn und der Umsetzbarkeit von kollektiver demokratischer Freiheit angesichts veränderter Umstände zusammenhängt. Dieser gegenwärtige Denkknoten ist mithin aus dem politischen Sinn von Freiheit und Gleichheit gestrickt. Um seinem Knotenpunkt zu begegnen, ist eine Gleichsetzung von Demokratie und Kapitalismus – also der demokratischen Freiheit und Gleichheit mit der willkürlichen Wahlfreiheit und den beliebigen Äquivalenzverhältnissen des Marktes – genauso unproduktiv wie falsch, weil sie den Sinn dieser Prinzipien bzw. Ideen von vornherein missversteht. Die Freiheit und Gleichheit der Demokratie sind nicht die Freiheit und Gleichheit des Marktes; die demokratischen Ideen haben eine politische und kollektive Bedeutung, die der Freiheit und Gleichheit des Marktes fremd ist. Wenn man, wie Wendy Brown, Demokratie und Kapitalismus als »zwei-eiige Zwillinge« betrachtet,⁸ die unter denselben Umständen entstanden und gemeinsam groß geworden sind, sind sie nicht ein und dieselbe Angelegenheit – und sie sehen sich nicht einmal wirklich ähnlich.

⁸ Wendy Brown, »Wir sind jetzt alle Demokraten...«, in: *Postdemokratie?*, S. 55–71, hier: 55.

Wir brauchen also nicht das »Unantastbare der Demokratie« (Badiou) anzutasten, denn so unantastbar ist sie ja gar nicht – was auch Badiou und Žižek gleichsam selbst vorführen. Was nötig ist, ist ein neues Denken von Demokratie und demokratischer Freiheit. Dafür muss man den vagen Sinn politischer Selbstbestimmung verabschieden, den viele für selbstverständlich erachten und häufig als Allheilmittel gegen die gegenwärtigen Missstände heraufbeschwören.⁹ Der Sinn demokratischer Selbstbestimmung ist nämlich alles andere als selbstverständlich – das wird spätestens dann deutlich, wenn man sich fragt, was demokratische Freiheit und Gleichheit nicht nur theoretisch, sondern praktisch bedeuten, wie ich es im Folgenden tun möchte.

Dieses Buch ist also der Versuch, demokratische Politik neu zu denken, indem sie in der Perspektive ihrer tatsächlichen Verwirklichung untersucht wird. Es enthält keine Anleitung dafür, was heute zu tun ist und welche Antworten auf die gegenwärtigen Krisen nötig sind. Dennoch verstehen sich die nachstehenden Überlegungen auch nicht als praxisfern – im Gegenteil: Das Verhältnis von politischer Theorie und Praxis zu überdenken, ist gerade ein zentrales Anliegen der folgenden Überlegungen. Ohne eine philosophische Auseinandersetzung mit dem eigentlichen Sinn und der Komplexität demokratischer Politik riskiert die noch so angewandte und empirische Theorie, unbrauchbare, selbstverständliche oder schlicht unwirksame Ratschläge zu geben. Außerdem hat eine philosophische Analyse, die darauf bedacht ist, dem praktischen Sinn dieser Idee nachzugehen, ihre eigene Affinität zur Praxis. Sie sagt der Praxis zwar nicht, was sie tun soll, aber sie vollzieht sie in ihrer eigenen Bewegung nach und appelliert damit gleichsam an sie. Um dies zu tun, um die Praxis in ihrer eigenen Bewegung nachzuvollziehen, muss die Theorie andere Wege und Darstellungsweisen wählen, als einfach nur *ex cathedra* zu belehren. Sie muss *in medias res* ansetzen. Sofern es sich um eine philosophische Theorie handelt, muss sie sich durch Begriffe und Vorverständnisse durcharbeiten und sie so entfalten, dass deren Bruchlinien deutlich werden. Dies gilt insbesondere für die Vorstellungen von Volkssouveränität und Deliberation, die in den ersten beiden Kapiteln – zusammen mit den Tätigkeiten des Entscheidens, Handelns und Urteilens – behandelt werden. Weil es sich aber zugleich um eine philosophische Theorie der Demokratie handelt, muss sie sich nicht nur an Begriff-

⁹ Colin Crouch etwa kommt mit seinem Buch *Postdemokratie* das Verdienst zu, die Diagnose von einem gegenwärtigen Zeitalter der »Postdemokratie« innerhalb des politikwissenschaftlichen Diskurses stark gemacht zu haben. Doch obgleich viele seiner Diagnosen aufschlussreich sind, bleibt seine Analyse letztlich auf dem Niveau einer etwas abstrakten, medizinischen Kur zur Reanimierung demokratischer Politik stehen. Das liegt m. E. eben daran, dass er demokratische Partizipation für etwas hält, was – mit etwas gutem Willen der Beteiligten – ohne weiteres zur Verfügung steht und sich daher wie ein Gegenmittel einfach einsetzen lässt. Voraussetzungen, Bedingungen, Anlässe zur Teilnahme an partizipatorischen Prozessen werden nicht reflektiert, so dass bei Crouch die politische Teilnahme die versachlichte Form einer vorhandenen Ressource annimmt.

fen, sondern auch an Geschichten und Beispielen abarbeiten, an denen sich demokratische Praktiken entzündet haben.

Man hätte sicherlich andere Geschichten und Beispiele wählen können, als es in diesem Buch geschehen ist, und man würde damit auf weitere Aspekte demokratischer Praxis kommen. In diesem Sinne wirft es nur einen ausschnitthaften Blick auf die Demokratie. Aber es könnte auch nichts anderes tun: Wenn die Demokratie etwas ist, was nur in der Zeit ist und sich in dieser allererst verwirklicht, dann kann es auch keinen letzten Überblick über sie, keine endgültige Bestimmung geben. Die Demokratie macht sich selbst aus ihrer Praxis heraus – und ihre Theorie wird ihr nur so lange gerecht, wie sie diesen praktischen Sinn der demokratischen Idee offen für weitere Bestimmung lässt.

Kapitel I

Souveränität nach dem Souverän (Carl Schmitt)

Freiheit ist im Grunde die Befugnis oder Macht, zu tun, was man will: zu entscheiden, zu wählen, *sich* zu bestimmen, über sich selbst zu bestimmen, Herr zu sein und vor allem Herr seiner selbst (*autos, ipse*). Die bloße Begriffsanalyse des »Ich kann«, des »Es ist mir möglich«, des »Ich habe die Macht zu... (*krateo*)« entdeckt darin das Prädikat der Freiheit, des »Ich habe die Freiheit zu...«, »Ich kann entscheiden«. Keine Freiheit ohne Selbstheit und, *vice versa*, keine Selbstheit ohne Freiheit. Und also eine gewisse Souveränität.

Jacques Derrida, *Schurken*

Fragt man danach, was moderne Demokratie und wie ihre Politik zu charakterisieren ist, so ist die erste Antwort darauf ein Übersetzungsvorschlag gewesen: Demokratie ist Volkssouveränität. *Kratós*, Herrschaft, so versteht sie die Frühe Neuzeit, heißt oberste Entscheidungsgewalt und ist das Attribut eines Souveräns; *Demokratie*, Herrschaft des *démos*, so denkt wiederum Rousseau kurz vor der Französischen Revolution, ist jene politische Form, in der das Volk die oberste Entscheidungsgewalt hat und souverän, weil frei geworden ist.

Der Begriff der Souveränität ist allerdings in letzter Zeit in vielerlei Hinsicht problematisiert worden. Zum einen, weil Souveränität für eine gewaltsam setzende, zentralistische und repressive Politik steht, die als solche nicht kompatibel ist mit demokratisch verfassten Gesellschaften.¹⁰ Zum anderen, weil Souveränität auf realpolitischer Ebene an Institutionen geknüpft ist, nämlich allen voran den Staat, deren Verhältnis zur Demokratie alles andere als ausgemacht ist¹¹ und heutzutage noch dazu an Wichtigkeit verlieren. Obgleich die Kritik an der souveränen Macht

¹⁰ Michel Foucault etwa charakterisiert Souveränität als eine Machtformation, die eher dem Absolutismus zuzuordnen ist.

¹¹ Von Rousseau geprägte Ansätze halten einen internen Zusammenhang von Demokratie und Staat für selbstverständlich. Ein solcher Zusammenhang zwischen Demokratie und Staat wird in den folgenden Überlegungen zurückgewiesen.

und an den Institutionen der Souveränität berechtigt ist,¹² so ist damit das Verhältnis von Demokratie und Souveränität noch nicht gänzlich ausgelotet. Dieses Verhältnis ist komplexer, weil der Begriff der Souveränität und mit ihm auch der der Volkssouveränität eine Reihe weiterer Konnotationen trägt. Mit dem Begriff der Souveränität sind nicht nur (und auch nicht notwendigerweise) eine bestimmte Machtformation und bestimmte Institutionen verknüpft. Mit ihm verbindet sich vor allem eine Einsicht bezüglich der Grundstruktur rechtlich-politischer Ordnungen sowie (im Begriff der Volkssouveränität) eine bestimmte freiheitstheoretische Pointe. Der Begriff der Volkssouveränität wird in erster Linie, etwa bei Rousseau, deshalb geprägt, um eine unbedingte Freiheitsforderung zu formulieren, einen unbedingten Anspruch gegen jede Form der Unterwerfung. Für Ingeborg Maus etwa ist der Begriff der Volkssouveränität mit einer radikalen Demokratieforderung verbunden, an welche die Lehre von Widerstandsrechten oder zivilem Ungehorsam nicht heranreichen würden. Während diese letzten beiden jeweils Freiheiten im Rahmen einer konstituierten Ordnung gewähren, würde der unbedingte Anspruch des Volkes gegen jegliche Form der Unterwerfung im Begriff der Volkssouveränität auch gegen eine verfasste Ordnung gelten – wenn Regierung oder Normen die Freiheit des Volkes auf gravierende Weise beschneiden.¹³

Wenn heutzutage am Begriff der Volkssouveränität festgehalten wird, dann in erster Linie aufgrund dieser beiden Konnotationen. Dabei wird unterstellt, dass sie miteinander kompatibel seien und einander bedingen würden. Radikale demokratische Freiheit wird mit dem Begriff der Volkssouveränität also genauer in Form einer souveränen Autonomie gedacht, bei der sich das Volk selbst das Gesetz gibt. Das radikal freie Volk ist dann gleichbedeutend mit einem politischen Akteur, der sich eine rechtlich-politische Ordnung gibt und sich souverän selbst bestimmt.

Diese Konzeption von Volkssouveränität bzw. von Demokratie muss, so meine Argumentation in diesem Kapitel, zurückgewiesen werden, ohne deswegen den Aspekt souveränen Entscheidens und den unbedingten Anspruch gegen Unterwerfung gleichzeitig aufzugeben. Vielmehr gilt es nachzuweisen, dass der radikale Demokratiedanke und der Begriff der Souveränität in einem ambivalenten, gespannten Verhältnis zueinander stehen. Keine *demokratische Ordnung* ist ohne Souveränität denkbar und dennoch erschöpft die Souveränität die *demokratische Freiheit* nicht. Der Begriff der Souveränität kann daher nicht einfach aufgegeben werden und dennoch bedarf es einer »Kritik der Volkssouveränität«, die zwischen

¹² Vgl. Micha Brumlik, »Souveränität – Der lange Weg zum kurzen Abschied«, in: Hauke Brunkhorst/Peter Niesen (Hg.), *Das Recht der Republik*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1999, S. 66–82. Für eine ausgezeichnete und umfassende kritische Theorie der Souveränität vgl. Daniel Loick, *Kritik der Souveränität*, Frankfurt/M.: Campus 2012.

¹³ Vgl. Ingeborg Maus, *Über Volkssouveränität. Elemente einer Demokratietheorie*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2011, insbes. die »Einleitung«.

der Unhintergebarkeit souveräner Entscheidungen für eine rechtlich-politische Ordnung und der radikalen demokratischen Freiheit einen Unterschied macht.

Ich werde diese Kritik in Auseinandersetzung mit der Souveränitätskonzeption von Carl Schmitt formulieren. Mit und an Schmitt lässt sich nämlich zweierlei zeigen: Zum einen die strukturelle Unhintergebarkeit souveräner Setzungen in der Politik (und zwar auch einer demokratischen), zum anderen aber auch die Aporien, in die sich die Demokratietheorie begibt, sobald sie die souveräne Setzungsgewalt mit der radikalen Freiheit des Volkes schlichtweg gleichsetzt. Da der genaue Sinn und Stellenwert des ersten Punktes komplex ist, wird der Nachweis etwas ausführlicher ausfallen. Schmitts These von der Unhintergebarkeit souveräner Setzungen, oder genauer: Entscheidungen, ist eine Reaktion auf eine bestimmte Form der Entpolitisierung, nämlich der zunehmenden Verrechtlichung gesellschaftlicher Zusammenhänge. Die Notwendigkeit souveräner politischer Entscheidungen bringt Schmitt gegen die vorherrschende liberale und positivistische Rechtsdoktrin vor, welche mit dem modernen Verfassungsrecht die Politik für erledigt hält bzw. zu bloß nachgeordneter Verwaltung degradiert. Schmitt demontiert diese rechtlich-politische Ideologie, indem er auf mehreren Ebenen aus dem Inneren des Rechts die Rolle von (politischen) Entscheidungen nachweist, die durch die positiven Normen des Rechts niemals gänzlich gedeckt sind. In diesem strukturellen Sinne, so lässt sich mit Schmitt zeigen, sind souveräne Entscheidungen keine, die durch eine rechtliche Ordnung entbehrlich werden könnten, weil diese vielmehr auf ihnen beruht.

Zum zweiten Punkt: Obgleich auch demokratische Ordnungen auf souveränen politischen Entscheidungen beruhen, ist ihr Verhältnis zur demokratischen Freiheit alles andere als einfach. Sobald man nämlich die Souveränität der Entscheidung mit dem Vollzug einer radikalen Freiheit des Volkes in Verbindung bringt, wird dieses Verhältnis aporetisch. Im Falle Schmitts zeigt sich diese Aporie an der schillernden Charakterisierung des demokratischen Volkes als Subjekt demokratischer Freiheit *und* souveräner Entscheidungen. Schmitt konzipiert das demokratische Volk nämlich einmal als Nation und einmal als eine noch nicht organisierte Vielheit. Erfüllt die erste Charakterisierung die Bedingungen dafür, dass das demokratische Volk Träger souveräner Entscheidungen sei, so kann es nur in der zweiten Charakterisierung als Subjekt radikaler Freiheit gedacht werden. Beide Charakterisierungen sind also nur partiell, lassen sich aber nicht aufeinander reduzieren oder miteinander gleichsetzen.

Anliegen dieses Kapitels ist mithin der Nachweis eines Zusammenhangs wie auch einer Spannung zwischen demokratischer Freiheit und Souveränität. So endet das Kapitel mit der offenen Frage nach dem genauen Verhältnis dieser beiden Elemente. Ich werde dabei mit Schmitts Kritik der liberalen rechtlichen und politischen Ideologie beginnen, um den berechtigten Ausgangspunkt seiner Überlegungen herauszuarbeiten (I.). Ich werde dann anhand seiner rechtstheoretischen Schriften sowie der politischen Schriften aus den 20er Jahren den Nachweis der Notwendigkeit souveräner Entscheidungen skizzieren (II.). Anschließend werde

ich Schmitts politische Entscheidungskonzeption analysieren, deren Ziel die Unterscheidung zwischen Freund und Feind darstellt und sie auf ihre freiheitstheoretischen Implikationen befragen (III.). Im letzten Teil werde ich dann die demokratietheoretische Übersetzung von Schmitts Souveränitätslehre skizzieren und ihre innere Problematik ausarbeiten – ergänzt durch die Auseinandersetzung mit einer aktuellen Position, die Schmitts Begriff von Volkssouveränität durch einige Modifikationen zu retten versucht (IV.).

1. Die liberale Ideologie

Carl Schmitts politisches Denken und seine hypostasierende Rede von einem »Begriff des Politischen«, die in letzter Zeit wieder so in Mode gekommen ist, ist zunächst die Reaktion eines Juristen auf eine denkbar radikale Entpolitisierungsdiagnose, die sich mit gegenwärtigen Entwicklungen durchaus in Verbindung bringen lässt.¹⁴ Schmitt beobachtet eine wachsende Unfähigkeit zur oder Verunmöglichung von Politik als Tendenz der späteren Moderne, die er als einen Effekt des liberalen Rechtsstaats einstuft. Im liberalen Rechts- bzw. »Gesetzgebungsstaat« soll Recht statt Politik regieren, weil letztere mit ihrer Regellosigkeit stets in Willkür oder gar Machtmissbrauch umzuschlagen droht. Damit gefährdet die Politik den obersten Wert des modernen Rechtsstaats: die individuelle und private Freiheit des *bourgeois*. Durch ein »Mißtrauen gegen alle denkbaren politischen Mächte und Staatsformen« angetrieben, sei der Liberalismus daher darauf aus, die Politik »zum Schutz der individuellen Freiheit und des Privateigentums zu hemmen und zu kontrollieren«. Für Schmitt gibt es auch »keine liberale Politik schlechthin, sondern immer nur eine liberale Kritik der Politik«; der Liberalismus sei mithin schlechterdings die »Negation des Politischen«.¹⁵

Legalität statt Legitimität

Einen entscheidenden Stützpunkt liberaler Entpolitisierungsbestrebungen findet Schmitt in der liberalen Rechtsdoktrin, welche den Nachweis zu erbringen sucht, das moderne Verfassungsrecht brauche über sich keine Politik (bzw. keinen Souverän) mehr.¹⁶ Obgleich Schmitts polemische Liberalismuskritik zuweilen überholt

¹⁴ Vgl. dazu Kap. IV, Abs. 1, 4.

¹⁵ Alle Zitate: Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen* [1927], Berlin: Duncker & Humblot 1963, S. 69. [Im Folgenden: *BP*]

¹⁶ Vgl. etwa Hans Kelsen, *Das Problem der Souveränität und die Theorie des Völkerrechts*, Tübingen: Mohr 1920, sowie die *Reine Rechtslehre*, 2. neu bearb. Aufl., Wien: Deuticke 1960, S. 3ff. u. 196ff., in der die Auffassung einer rein juristischen Natur von Recht, Staat und Souveränität formuliert wird.

(und auch tendenziös) erscheint, ist seine Kritik an einer bestimmten »rechtliche[n] Ideologie«¹⁷ keinesfalls nur antiquiert. Trotz aller Überspitztheit trifft sie ein auch im Liberalismus neueren Datums verbreitetes legalistisches Rechtsverständnis. Das Recht, dem sich die willkürliche Politik unterordnen soll, wird in der liberalen Ideologie als ein strikt geregeltes und rationales Verfahren gedacht, das die kontrollierte und kontrollierbare Bearbeitung jeder konkreten Situation in Aussicht stellt. Der Liberalismus generiert also nach Schmitts Deutung in erster Linie eine Kontrollideologie im Dienst der privaten Freiheit.

Der Irrtum dieser Ideologie zeige sich allein schon daran, dass sie widersprüchlich ist, weil sie *de facto* und paradoxerweise – diese Diagnose teilt Foucault mit Schmitt – ein Übermaß an Normierungen produziert: »Typischer Ausdruck des Gesetzgebungsstaates ist die vorbestimmte, inhaltlich meß- und bestimmbare, dauernde und generelle Normierung, als deren bloße Anwendung die richterliche Entscheidung sich darstellt, wie überhaupt alles staatliche Leben von einem geschlossenen, tatbestandsmäßige Subsumierungen ermöglichenden Legalitätssystem erfasst werden soll.«¹⁸

Erst recht erweise sich die rechtliche Ideologie des Liberalismus als falsch, wenn man ihre impliziten Prämissen analysiert: die Unterstellung, dass die rechtmäßige Anwendung der Gesetze *eo ipso* eine legitime Behandlung jeden Falls bedeutet (Identität von Legalität und Legitimität) und dass die gegebenen Gesetze jeden erdenklichen Fall auch tatsächlich regeln würden (Geschlossenheit des Rechtssystems). Schmitt zeigt nun, dass die Geschlossenheit des Rechtssystems hinfällig wird, wenn man die Notwendigkeit von Entscheidungen bedenkt, die sowohl *im Recht* nötig sind (nämlich bei der Anwendung von Gesetzen auf den konkreten Fall), als auch allererst *zum Recht* führen (nämlich zur Entstehung wie auch zur Transformation einer konkreten Rechtsordnung).

Indem die liberale Rechtsdoktrin diese beiden Entscheidungsmomente unterschlägt, versucht sie Schmitt zufolge die Rolle der Politik im und für das Recht wegzuretuschieben und verliert damit zugleich den Blick für die normativen Grundlagen des Rechts. Die Identifizierung von Legitimität und Legalität, die bereits aus einer innerrechtlichen Perspektive unhaltbar ist, werde erst recht fragwürdig, wenn man nach der Geltung der rechtlichen Normen als solche fragt (was auch für die »Grundnorm« der Reinen Rechtslehre gilt).¹⁹ Eine solche Frage könne selbst nicht mehr legal beantwortet werden und bedarf einer anderen Begründung, zu der ein legalistisches Denken aber schlichtweg unfähig sei.

¹⁷ Jacques Derrida, *Gesetzeskraft*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1991, S. 27.

¹⁸ Carl Schmitt, *Legalität und Legitimität*, Berlin: Duncker & Humblot 1932, S. 9.

¹⁹ Für eine neuere Kritik an der normativen Unausgewiesenheit der angeblich reinen Grundnorm aus einer nicht-schmittschen Perspektive vgl. Andreas Fischer-Lescano, *Rechtskraft*, Berlin: August 2013, S. 19–25.

Nun sei es keinesfalls so, dass der Liberalismus tatsächlich keine solche Begründung kennen würde, sein Legalismus verschleierte sie nur. Im liberalen Recht sieht Schmitt sehr wohl die Merkmale einer bestimmten Lebensform und ihrer Wertsetzungen. Und gerade auf dieser Basis betreibt das liberale Recht selbst eine gewisse Form der Politik. In dieser Diagnose berührt sich Schmitt eigenartigerweise mit Marx: Durch die Garantie privater wirtschaftlicher Willkürräume und von Privateigentum dient das (liberale) Recht als solches bestimmten politischen Interessen. Der Legalismus sei daher nichts anderes als eine verschleiernde Ideologie zum Schutz dieser Interessen. Werde diese politische Dimension unterschlagen, dann wird auch die Auseinandersetzung mit den legitimen Grundlagen des Rechts unterbunden, ohne welche sich aber eine Rechtsordnung auf lange Sicht (wenn sich etwa die rechtsrelevanten Merkmale einer Lebensform ändern) nicht aufrechterhalten könne. Das Resultat der liberalen Ideologie ist ein gefährliches Missverständnis des Rechts – ebenso wie hinterhältige und irreführende Politik.

Der machtlose Rechtsstaat

Mit seiner Unterordnung der Politik unter das Recht missversteht der Liberalismus laut Schmitt die Politik zunächst einmal in ihrer rechtskonstitutiven Funktion. Er verfehle sie aber auch in ihrem Eigensinn. Diese ›Politikvergessenheit‹ des Liberalismus manifestiere sich insbesondere in dessen Staats- und Regierungsverständnis. Die liberale Staatskonzeption geht von einem »pouvoir neutre« (BP, S. 89) des Staats aus, die ihm keine politische, sondern nur noch eine verwaltende Funktion zuspricht.²⁰ Der liberale Staat sei eine politisch neutrale Ordnung, weil er sich der »allgemeine[n] Menschengleichheit«²¹ verpflichtet hat; er diene nicht dem Interesse dieser oder jener Gruppe, Klasse, Schicht, sondern dem Interesse aller. Die Vorstellung eines neutralen Staats ist für Schmitt aber schlechterdings Unsinn: »Staat ist seinem Wortsinn und seiner geschichtlichen Erscheinung nach ein *besonders gearteter Zustand* eines Volkes, und zwar *der im entscheidenden Fall maßgebende Zustand*« (GLP, S. 20; Herv. F.R.). Die staatliche Macht kann für Schmitt niemals neutral sein, weil sie eine unterscheidende und entscheidende Macht ist. Der Staat ist wertend: Er legt fest, wer, wie unter die Rechtsordnung fällt und ebenso entscheidet er, welche Aspekte des Lebens politisch zählen und an der Bestimmung der politischen Ordnung teilhaben dürfen. Diese wertende Logik des Staats hört auch dort nicht auf, am Werk zu sein, wo sich der Staat, wie der liberale, einer formalen Gleichheit aller Menschen verpflichtet. Auf der Kehrseite der allgemeinen Menschengleichheit greifen daher die nationalstaatlichen Inklusionsmechanismen in

²⁰ Zu Schmitts Diskussion der vielfältigen Bedeutungen des Wortes ›Neutralität‹ vgl. BP, S. 97ff.

²¹ Carl Schmitt, *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus* [1924], Berlin: Duncker & Humblot 1926, S. 16. [Im Folgenden: GLP]

Schmitts Augen sogar stärker als in anderen politischen Systemen – eine weitere Widersprüchlichkeit des Liberalismus: »[E]s ist zu beachten, daß in diesem Fall die nationale Homogenität meistens um so stärker betont und die relative allgemeine Menschengleichheit innerhalb des Staates durch den entschiedenen Ausschluß aller nicht zum Staate gehörigen, außerhalb des Staates verbleibenden Menschen wieder aufgehoben wird.« (*GLP*, S. 16)

Die liberale Idee einer allgemeinen »Menschengleichheit«, die neben dem bürgerlichen Freiheitsideal zu den »metaphysischen« Voraussetzungen des Liberalismus gehört, habe also ebenfalls ideologische Effekte. Unter dem Banner einer scheinbar un- oder überpolitischen Idee werde die eigentliche Politik des liberalen Rechtsstaats verschleiert. Eine allgemeine Menschengleichheit kann es für eine staatlich organisierte Politik gar nicht geben, solange Staaten das tun, was Staaten für Schmitt immer tun, nämlich »ihre Staatsbürger von andern Menschen politisch [zu] unterscheiden« (*GLP*, S. 17). Kein Staat wird eine solche Gleichheit jemals realisieren können und wollen, weil der Staat *per definitionem* Unterschiede macht und Grenzen zieht, also Exklusion produziert. »Universalität müßte [...] vor allem zunächst einmal konsequente *Staatenlosigkeit* bedeuten« (*BP*, S. 56) und solange der Liberalismus an der staatlichen Form festhält, wird er seinen erklärten Gleichheitsanspruch faktisch nicht einlösen.

Ideologisch ist für Schmitt nicht nur das liberale Staats-, sondern auch dessen Regierungsverständnis. Ebenso wie jenes sei dieses darauf bedacht, das Moment der Entscheidung aus der Politik zu eskamotieren. Der Parlamentarismus, die zweite genuin liberale Institution neben dem Rechtsstaat, sei der Versuch, die Politik unter Kontrolle zu bringen und das Moment der Entscheidung in Diskussion und Wahrheitssuche aufzulösen. Das Prinzip der parlamentarischen Diskussion ist für Schmitt – ganz so wie später für Habermas, nur mit umgekehrter Wertung – das eines Meinungs-austausches, »der von dem Zweck beherrscht ist, den Gegner mit rationalen Argumenten von einer Wahrheit und Richtigkeit zu überzeugen oder sich von der Wahrheit oder Richtigkeit überzeugen zu lassen« (*GLP*, S. 9). Aus dem freien Kampf der pluralen individuellen Meinungen sollen »die unter den Menschen verstreuten, ungleich verteilten Vernunftpartikeln sich sammeln und zur öffentlichen Herrschaft« gelangen (*GLP*, S. 44).

Verkenne die Vorstellung eines neutralen Rechtsstaats den Umstand, dass dieser notwendig auf einer Entscheidung beruht, die Unterschiede setzt und Macht verteilt, so liege dem Parlamentarismus als Regierungsform ein Missverständnis bezüglich der Vollzugsweise politischer Entscheidungen zugrunde. Mit ihrer angeblichen Ausrichtung auf Wahrheit gibt die liberale Politik vor, einem objektiven Kriterium verpflichtet zu sein, das unterschiedslos für alle gilt und daher die Willkür aus der Politik verbannt. *De facto* sei es aber nicht die Wahrheit, welche die parlamentarische Diskussion ausrichtet, sondern das Gesetz der Mehrheit und der Kompromiss. Eine tatsächliche Einigung auf eine geteilte Wahrheit sei gerade unter den Voraussetzungen des parlamentarischen Pluralismus unmöglich, daher

könne es auch nicht die objektive Wahrheit sein, die aus der parlamentarischen Diskussion hervorgeht, sondern bloß ein Wahrheitssurrogat, das durch Verfahren hergestellt worden ist.

Schmitt problematisiert nicht nur die faktische Unerfüllbarkeit des parlamentarischen Prinzips. Schon die Unterstellung als solche, dass politische Fragen eine wahre Antwort hätten bzw. durch die Einheit einer öffentlichen Vernunft gelöst werden könnten, beruht auf einem Missverständnis der Politik, das ihre irreduzible Konflikthaftigkeit verkennt oder jedenfalls verschleiert. Würde die objektive Wahrheit bzw. der Konsens über sie die Grundlage und Voraussetzung einer Entscheidung darstellen, dann gäbe es für die Politik genau genommen nichts mehr zu entscheiden. Oder anders herum: Sollten politische Entscheidungen tatsächlich in Einstimmigkeit getroffen werden, dann müssten alle substantiellen Differenzen zwischen den Parteien ausgeräumt sein, was aber den Pluralismus wiederum aufheben würde. Auf der Ebene der substantiellen Differenzen gibt es keine einfache diskursive Einigung und der Liberalismus könne dies nur vortäuschen, indem er die Spuren seiner eigenen partikularen (Interessens-)Politik verwischt bzw. die eigentlichen substantiellen Fragen außerhalb der offiziellen politischen Arena »verhandelt«: »Die substantiellen Ungleichheiten würden keineswegs aus der Welt und aus dem Staat verschwinden, sondern sich auf ein anderes Gebiet, etwa vom Politischen ins Wirtschaftliche zurückziehen und diesem Gebiet eine neue, unverhältnismäßig starke, überlegene Bedeutung geben. Bei politischer Scheingleichheit muß ein anderes Gebiet, auf welchem die substantiellen Ungleichheiten sich dann durchsetzen, heute also z. B. das Ökonomische, die Politik beherrschen.« (*GLP*, S. 18)

Schmitts Polemiken berühren sich in vielen Punkten mit Motiven gegenwärtiger postdemokratischer Diagnosen, obgleich sie politisch anders motiviert sind. Gegen die Tendenz zur Verrechtlichung der Politik macht Schmitt deutlich, dass das Recht selbst auf Entscheidungen politischer Natur beruht, die irreduzibel sind und das Recht bis in sein inneres Funktionieren prägen. Solche Entscheidungen zu vertuschen, heißt zugunsten einer legalistischen Ideologie Legitimitätsfragen einzuklammern, also Fragen nach der Geltung der Merkmale jener Lebensform, die eine Rechtsordnung prägt. Solche Fragen, die eigentlich politischen Fragen, ließen sich nicht umgehen, wenn man die antagonistische Verfasstheit des politischen Feldes in Betracht zieht, die der Liberalismus ebenfalls unterschlägt.²² Für Schmitt ist die Kritik am liberalen Recht mit einer Kritik an der liberalen Politik aufs Engste verbunden. In beiden Fällen wird das Moment souveränen Entscheidens unterschlagen, das der eigentliche Sinn von Politik sei. Im Folgenden werde ich daher Schmitts Zurückweisung der Identität von Legalität und Legitimität und das Ver-

²² Eine solche Perspektive ist auch, zumeist ohne Bezug auf Schmitts Rechtstheorie, durch Feminismus, Postkolonialismus und *critical legal studies* innerhalb der kritischen Rechtstheorie stark gemacht worden.

hältnis von Recht und Lebensform thematisieren, um damit das Terrain der Politik bzw. der souveränen Entscheidung vorzubereiten. Diese entwickle ich zunächst anhand der für Schmitt relevanten Kontexte einer nicht-demokratischen, personalistischen Herrschaft und komme von da aus schließlich zur Charakterisierung von Demokratie als Volkssouveränität und meiner Kritik daran – wobei allein schon ihre Genealogie für Schmitts demokratische Politikkonzeption verräterisch ist.

2. *Das Recht der Entscheidung*

Richtig entscheiden

Schmitts Zurückweisung der liberalen Rechtsdoktrin beginnt in der frühen rechtspraktischen Schrift von 1912 *Gesetz und Urteil*.²³ Schmitt setzt sich hier mit dem Vollzug richterlichen Entscheidens auseinander, um in diesem Zusammenhang die Identität von Legalität und Legitimität ein erstes Mal zu erschüttern. Die gesamte Argumentation beruft sich dafür auf die strukturelle Differenz zwischen der *Abs-traktheit des Rechts* und der *Vielgestaltigkeit des Lebens*. Ist damit im Grunde das Problem der Differenz zwischen der Allgemeinheit der Norm und der Besonderheit des Falls angesprochen, so gibt ihm Schmitt eine gleichsam ›vitalistische‹ Färbung, indem er insbesondere die Wandelbarkeit und Erneuerungskraft des Lebens betont, das immer neue und nicht voraussehbare Fälle produziert. Aufgrund der Wandelbarkeit des Lebens könne das Recht prinzipiell nicht alle Fälle vorwegnehmen, die sich ihm präsentieren; daher könne auch die bloße Interpretation der einmal gesetzten Norm allein nicht ausreichen, um zu einer angemessenen Beurteilung des Falls zu gelangen. Zur Beurteilung des Einzelfalls sei vielmehr immer auch eine Entscheidung nötig, welche die Diskrepanz zwischen überkommener Norm und neuem Fall zu überbrücken hat.²⁴ Das unhintergehbare Moment der Entscheidung (neben der Interpretation) sei in jedem rechtlichen Verfahren (latent) am Werk und werde spätestens im »Zweifelsfall« (*GU*, S. 7) dann auch deutlich sichtbar, der für Schmitts Theorie der Rechtspraxis von paradigmatischer Bedeutung ist.²⁵

²³ Vgl. Carl Schmitt, *Gesetz und Urteil* [1912], München: C. H. Beck 1969. [Im Folgenden: *GU*]

²⁴ »Der als geltend anzunehmende Inhalt des Gesetzes tritt dadurch, daß der Richter ihn anwendet, in eine andere Sphäre, seine Funktion wird eine andere, wie denn auch tatsächlich der abstrakt geltende Gesetzesinhalt durch die Bezugnahme auf einen konkreten Fall sofort ein anderer wird. Man mag darüber denken, wie man will; auf jeden Fall fehlt die Verbindung des abstrakt und unberührt von dem wirklichen Leben geltenden Rechtssatzes mit der konkreten Anwendung auf den Einzelfall, sobald man Richtigkeit der Interpretation [...] und Richtigkeit der konkreten Entscheidung für ein und dasselbe erklärt.« (*GU*, S. 29)

²⁵ Schmitts verstärktes Interesse am Zweifels- statt am Ideal- oder Normalfall bildet eine Vorstufe jener Logik des »Grenzfalls«, die er später in seiner *Politischen Theologie* entfalten wird.

Die Differenz zwischen rechtlicher Allgemeinheit und konkretem Einzelfall, die Schmitt vor Augen hat, ist nun keine, die im Verlauf der Rechtsanwendung eingeebnet werden könnte. Sie kann jedenfalls nicht dadurch verringert werden, dass sich die allgemeine Norm im Verlauf ihrer Begegnung mit den konkreten Fällen und durch wiederholte Interpretation allmählich spezifiziert und durch Präzedenzfälle (also so etwas wie Musterfälle) in ihrer Anwendung gelenkt wird. Das Verhältnis der allgemeinen rechtlichen Regelung zum Einzelfall bleibt trotz wiederholter Interpretation und Anwendung der Gesetze eines der Entscheidung, weil keine Interpretation die Überschüssigkeit des lebendigen Falls gegenüber einer überkommenen abstrakten Regelung eindämmen kann.

Schmitts Beharren auf der unaufhebbaren Differenz zwischen Gesetz und Einzelfall hängt aufs Engste mit einer grundlegenden strukturellen These über das moderne Recht zusammen, nämlich der Zurückweisung der Vorstellung, das positive Recht habe einen »mehr ordnenden und sammelnden als produktiven Charakter« (*GU*, S. 46). Das moderne Recht etabliert eine eigentümliche Form der Normierung und unterscheidet sich grundsätzlich von der »substantielle[n] Gerechtigkeit (insbesondere des konkreten Falles) und ihre[r] Verwirklichung im täglichen Leben« (*GU*, S. 51), da es für seine Allgemeinheit in der gesellschaftlichen Realität »an jeder inhaltlichen Bestimmtheit« fehlt (*GU*, S. 48). Das moderne Recht etabliert eine Form von Allgemeinheit, die es im Leben selbst gar nicht gibt und die sich deswegen auch nicht ohne weiteres auf den Einzelfall anwenden lässt. Die Unterbestimmtheit des Lebens aus der Perspektive der rechtlichen Allgemeinheit heißt Schmitt zufolge für das »Rechtsleben« wiederum, »daß es häufig nicht so sehr auf die Art und Weise der Regelung, als auf die Regelung überhaupt ankommt« (*GU*, S. 48). Das Recht ist keine bloße Abbildung einer Lebensform, es bezieht seine Regelungen nicht unmittelbar aus dem Leben, sondern setzt sie – darin besteht seine Positivität. Dabei kommt ein irreduzibel »aleatorisches« Moment (*GU*, S. 48) ins Spiel. Im Extremfall, wie etwa bei der Festlegung von Strafmaßen oder Verkehrsregelungen, gibt es gar keine Entsprechung mehr für die rechtliche Normierung in der Wirklichkeit. Wenn auch diese extreme Form der Divergenz nicht für alle rechtlichen Regeln gilt, so ist für Schmitt eine gewisse »inhaltliche Willkür [...] in allem Recht enthalten« (*GU*, S. 49), nur eben in unterschiedlichen Graden.²⁶

Mit dem Hinweis auf Aleatorik und Willkür will Schmitt dem Recht keinesfalls Beliebigkeit attestieren. Es geht ihm vielmehr um den Nachweis – in einer etwas neueren Terminologie ausgedrückt –, dass die rechtlichen Regelungen nicht nur

²⁶ Nur in Hegels *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (§ 214), so Schmitt, findet die »Zufälligkeit« des Rechts Erwähnung. Anders als Hegel will Schmitt das Moment des Zufalls jedoch nicht als etwas verstanden wissen, »das in irgend einem »nicht vernünftigen« Zusammenhang mit dem Recht steht«, sondern »als Element und Ingredienz aller rechtlichen Erscheinung« (*GU*, S. 50, Anm. 1).

eine regulative, sondern auch eine konstitutive Funktion haben. Das Recht benötigt nicht nur im Zusammenhang mit seiner Anwendung Entscheidungen. Seine Regelungen selbst entscheiden über das »tägliche Leben«, indem sie dafür einen neuen Horizont der Normierung entstehen lassen. Aleatorik meint aber nicht schlechterdings Zufälligkeit, sondern so etwas wie »gelenkter Zufall«. Das moderne Recht ist zwar nicht direkter Ausdruck einer Lebensform, weil es in bestimmten Dimensionen selbst über diese entscheidet; es ist von den gesellschaftlichen Verhältnissen aber auch nicht vollkommen abgehoben. Das Recht instituiert für Schmitt vielmehr eine »Gerechtigkeit aus zweiter Hand«, die durch die Verrechtlichung ihren »Aggregatzustand« (*GU*, S. 51) gewechselt hat. Das Recht reagiert zwar auf die verschiedenen Aspekte konkreter Lebensformen und hat diese mit seinen Entscheidungen im Blick; dennoch sind die rechtlichen Normen eigenständige Normen, die nicht die gesellschaftlichen abbilden, sondern eine eigene und eigensinnige normative Dimension über diese darstellen. In der Tatsache, dass die rechtlichen Regulierungen nicht einfach vorgefunden, sondern eben auch hergestellt werden, hat das moderne Recht seine eigene Positivität und auch Produktivität.

Um den Kreis der Argumentation wieder zu schließen bzw. an den Anfang zurückzukehren: Weil im Verhältnis zwischen Wirklichkeit und rechtlicher Regel ein Moment der Unbestimmtheit liegt, so dass die rechtliche Regel eine produzierte, abstrakte Regel darstellt, steht auch das richterliche Urteil, das die Regel anwenden muss, erneut vor einem unbestimmten Verhältnis, das entschieden werden muss. Besteht eine strukturelle Differenz zwischen Leben und rechtlicher Regel, dann kann diese weder eine bestimmende Kraft auf den Fall haben noch kann der Fall Evidenz für die Regel bewirken. Damit erweist sich die rechtliche Doktrin, nach der die rechtmäßige Anwendung der Gesetze *eo ipso* eine legitime Behandlung eines jeden Falls bedeutet, als hinfällig: Legalität kann allein schon aus strukturellen Gründen keine Legitimität verbürgen, weil es eine bloß legale Anwendung der Regel gar nicht geben kann.

Dass Schmitt an dieser Stelle keinen kriterienlosen Deziisionismus vertritt, zeigt sich an der Suche nach einer normativen Konzeption rechtlicher Legitimität, die das eigentliche Anliegen von *Gesetz und Urteil* ist.²⁷ Schmitts Vorschlag sei hier kurz dargelegt, weil sich daran ein interessanter Aspekt der (rechtlichen) Entscheidung zeigt, der in den späteren Kapiteln noch eine Rolle spielen wird.

Nachdem sich Legalität als ein unmögliches Kriterium für die Richtigkeit von rechtlichen Entscheidungen erwiesen hat, schließt Schmitt auch Gerechtigkeit als eine mögliche Antwort aus. Sofern Gerechtigkeit für ihn etwas Substantielles ist, kann sie nicht für jeden Fall orientierend wirken. Außerdem bedürfe es »ein der Rechtspraxis autochthones Kriterium« (*GU*, S. 71), damit die Autonomie des

²⁷ Hasso Hofmann hat überzeugend dargelegt, inwiefern die Legitimitätsfrage für Schmitts Werk und seine Entwicklung von zentraler Bedeutung ist. Vgl. ders., *Legitimität gegen Legalität. Der Weg der politischen Philosophie Carl Schmitts*, Berlin: Duncker & Humblot 21992.

modernen Rechts auch bewahrt bleibe. Dieses findet Schmitt schließlich im Postulat der Rechtsbestimmtheit, dem er einen eminent rechtspraktischen Sinn verleiht.²⁸ Schmitts Formel lautet: »Eine richterliche Entscheidung ist heute dann richtig, wenn anzunehmen ist, daß ein anderer Richter ebenso entschieden hätte. »Ein anderer Richter« bedeutet heute den empirischen Typus des modernen rechtsgelehrten Juristen.« (GU, S. 71) Der Akzent liegt hier nicht (à la Habermas) auf der Geltungskraft eines hypothetischen rationalen Konsenses. Schmitt geht es darum, dass die richterliche Entscheidung »voraussehbar und berechenbar und eine in der Praxis gleichmäßige« (GU, S. 86) sein soll.²⁹ Die richterliche Entscheidung ist für Schmitt also richtig, um es in der Terminologie eines weiteren neueren Rechtstheoretikers zu sagen, nämlich Luhmann, wenn sie »anschlussfähig« bleibt.

Obwohl sich Schmitt offensichtlich um ein eindeutiges Kriterium bemüht, lässt sich die Berechenbarkeit der richterlichen Entscheidung selbst nicht berechnen. Das Kriterium der Rechtsbestimmtheit selbst soll mithin nicht den Charakter einer bestimmenden Regel haben – sonst hätte man es hier letztlich doch wieder mit Rechtmäßigkeit (nun eben praktisch verstanden) zu tun. Schmitts Kriterium lässt für den Vollzug der richterlichen Entscheidung vollkommen »unentschieden, welcher der Faktoren: Gesetzesinhalt, Gerechtigkeitsgefühl, Interessenabwägung oder wie es immer genannt wird, im Einzelfalle der entscheidende ist« (GU, S. 88). Die praktische Rechtsbestimmtheit hat daher den Charakter eines offenen Prinzips, das der Entscheidung keine klaren inhaltlichen Vorgaben macht. Selbst der Bezug auf den »empirischen Typus des modernen rechtsgelehrten Juristen« gibt der Entscheidung keine genaue Anweisung: »Ein Richter, der richtig entscheiden will, hat [...] nicht vorher die Ansichten der anderen Richter sozusagen zu kodifizieren und nun zu subsumieren. Der Richter will mit den Entscheidungsgründen erst eine allgemeine Entscheidung für den konkreten Fall schaffen; seine Entscheidungsgründe sollen zu einer allgemeinen Überzeugung erst hinführen. Er subsumiert nicht unter Normen in dem Sinne, als ob die Subsumtion Endzweck seiner Tätigkeit wäre. Die Subsumtion unter eine (gleichgültig welche) Norm ist nicht mehr Schluß und Ziel der Entscheidungsgründe, sondern das Mittel zur Rechtsbestimmtheit. Das, woran sich die Entscheidung legitimiert, liegt nicht vor ihr (als positives Gesetz, als Kul-

²⁸ Wobei Schmitt das Postulat der Rechtsbestimmtheit immerhin noch als ein Postulat der Gerechtigkeit versteht. Vgl. GU, S. 51.

²⁹ Schmitt spricht auch von einer »Mitteilbarkeit [...] der Entscheidungsgründe«, was bekanntlich das Kriterium sein wird, das Arendt in Anlehnung an Kants *Kritik der Urteilkraft* für das Urteil angeben wird. Vgl. Kap. II, Abs. 3, 2. Schmitt belegt seine Position durch Verweis auf die kollektiven Aspekte der Rechtspraxis – insbesondere die Kollegialgerichte und den Instanzenzug. Die richterliche Entscheidung sei hier nicht deshalb kollektiviert, weil mehrere Köpfe gerechter als einer sind. Die Kollektivität würde vielmehr deshalb gesucht, weil sich damit Berechenbarkeit und »Mitteilbarkeit« um so eher etablieren lassen. Basierte die Richtigkeit der Entscheidung dagegen auf so etwas wie einem subjektiven Rechtsbewusstsein oder Gerechtigkeitsgefühl, so wäre es gerade nicht in gleichem Maße evident, weshalb mehrere Leute bessere Entscheidungen treffen sollten.

turnorm, oder Norm des freien Rechts), sondern ist (mit Hilfe des positiven Gesetzes, der Kulturnorm oder der Norm des freien Rechts) erst zu bewirken.« (GU, S. 78f.)³⁰ Die Orientierung an der Rechtspraxis ist keine Orientierung am Durchschnitt und kann es auch nicht sein, denn sonst bedürfte es hier auch keiner Entscheidung. Die Berechenbarkeit, um die es Schmitt geht, ist daher nicht die Voraussetzung der Entscheidung, sondern vielmehr das, was diese erst herstellen soll. Die Entscheidung ist mithin richtig, wenn sie eine berechenbare Praxis nach sich zieht, wenn andere Richter an sie anschließen können, und nicht, wenn sie sich einfach an vergangenen Entscheidungen orientiert.

Damit ist die Legitimität der richterlichen Entscheidung eine, die sich allererst erweisen muss. Das richterliche Urteil operiert nicht *auf der Basis* einer legitimen Grundlage (einer bereits geteilten Praxis), sondern findet diese allererst in dem, was es miterschafft (eine künftige Praxis). Es tut dies im Medium des Normativen, denn zur Entscheidung gehören konstitutiv auch die Gründe des Richters.³¹ Gleichwohl verbleibt die Legitimität der richterlichen Entscheidung vorerst einmal in der Schwebelage, sofern sie von den orientierenden Effekten auf eine Praxis abhängig ist, die nach ihr liegt.

Damit bildet das moderne rechtliche Verfahren, so wie Schmitt es rekonstruiert, im buchstäblichen Sinne einen »Prozess«: Es muss mit einer doppelten Unbestimmtheit fertig werden – der Unbestimmtheit des Verhältnisses zwischen Gesetz und Fall sowie der Unbestimmtheit der künftigen Praxis, an die das Urteil appelliert – und in dieser rechtspraktische Bestimmtheit allererst und immer wieder herstellen.³²

Ogleich die richterliche Entscheidung aufgrund ihrer praxisorientierenden Funktion einen hohen Grad an Produktivität vorweist, geht Schmitt jedoch nicht

³⁰ Die Tatsache, dass die Relevanz der für das Recht entscheidungsrelevanten Aspekte offen ist, hat auch Rückwirkungen auf diese selbst: »Das positive Gesetz, die Kulturnormen, die moralischen Wertanschauungen des Volkes, sind für uns nicht mehr bestimmte, feststehende Rubriken, unter die sich ein Komplex von Ereignissen einzuordnen hat, unter die subsumiert werden muß, ehe man sagen kann, eine Entscheidung sei richtig. Sie sind nicht mehr die Gefäße, in die der Richter den Tatbestand hineinschüttet. Sie treten aus ihrer Ruhe und Stabilität heraus. Sie werden Mittel, um eine Erwartung (daß allgemein so entschieden worden wäre) zu begründen; sie werden beweglich und erhalten eine neue Funktion. An Stelle der Statik tritt die Dynamik.« (GU, S. 88)

³¹ Der Normativismus dieser Antwort ist nicht so zu verstehen, als würden die Gründe einer richterlichen Entscheidung diese gleichsam von »außen« rechtfertigen. Die Gründe der richterlichen Entscheidung sind keine externe Absicherung der Entscheidung, weil die Wahl der Gründe selbst Teil der Entscheidung ist. Die Rechtfertigung des richterlichen Urteils hat daher ein appellatives Moment, sofern sie zunächst einmal nicht mehr tun kann, als vorzuführen, was eine mögliche Rechtfertigungsstrategie in diesem oder jenem Einzelfall sein könnte.

³² Die unheimlichen Implikationen eines »unbestimmten« Rechts führt Franz Kafka im *Proceß* vor. Das dort vorgesehene Verfahren findet unter den Bedingungen einer radikalen Unbestimmtheit statt, so dass die rechtlichen Regelungen und Verfahren für die Außenstehenden in keinerlei Weise mehr intelligibel sind.

so weit, ihr zugleich einen rechtssetzenden Charakter zuzuschreiben. Dieser bleibt anderen Instanzen vorbehalten und ist letztlich Aufgabe der Politik. Die Notwendigkeit einer fortlaufenden Veränderung und Justierung der konkreten Rechtsordnung ist dabei für das moderne Recht, das immer wieder mit der Kluft zur Vielgestaltigkeit des Lebens konfrontiert ist bzw. mit ihr rechnen muss, ein unumgänglicher Prozess. Schmitt thematisiert diese Notwendigkeit daher auch gar nicht erst aus der Perspektive der Gerechtigkeit oder einer emphatischen Suche nach einem »responsiven« Recht; sie ist einem Recht ohnehin eingeschrieben, das vor dem Hintergrund seines positiven und setzenden Charakters seine Anwendbarkeit garantieren möchte.

Die Notwendigkeit einer Transformation des Rechts ist dabei für Schmitt insbesondere an die Möglichkeit und Wirklichkeit von Ausnahmen geknüpft, die eine überkommene Rechtsordnung so nicht vorsieht und daher auch nicht ohne weiteres beurteilen kann. An der Möglichkeit der Ausnahme erweist sich für Schmitt auch die Hinfälligkeit der zweiten Unterstellung der rechtlichen Ideologie, die er bekämpft, nämlich die Vorstellung von der Geschlossenheit des Rechtssystems. Die Ausnahme zeigt damit zugleich die Angewiesenheit des Rechts auf die Politik, denn der Umgang mit Ausnahmen kann vom Recht allein – jenseits aller Politik – nicht gelöst werden. Diese Schlussfolgerung ergibt sich umso zwingender, als Schmitt die Ausnahme in einer besonders dramatischen Gestalt, der des Ausnahmezustandes, diskutiert.

Obwohl mit der Fokussierung auf den Ausnahmezustand, dem, wie er sagt, »Grenzfall« des Rechts, Schmitts Argumentation anfängt, eine bestimmte (und bekanntermaßen auch fragwürdige) politische Richtung einzuschlagen, sind nicht alle seine Überlegungen deshalb schon hinfällig. Nicht nur handelt es sich dabei um ein Phänomen, das die modernen Rechtsordnungen tatsächlich vorsehen und das daher analysiert werden muss; was Schmitt am Ausnahmezustand darüber hinaus zeigt, ist eine ›Ordnung‹ der Ausnahmen, die nicht notwendigerweise nur für diesen extremen Grenzfall gilt. Insbesondere sind die Gründe für eine Einwirkung der Politik auf das Recht nicht nur an diese eine dramatische Situation geknüpft – und das ist spätestens dann nicht mehr der Fall, wenn es Schmitt um demokratische Politik geht, in der das Recht immer wieder dem Willen des Volkes angepasst werden soll.³³

³³ Schmitt versteht unter Politik etwas, was außerhalb des Rechts stattfindet und an politische Akteure gebunden ist. Man könnte die von ihm aufgezeigte Verbindung von Recht und Politik auch struktureller lesen, nämlich weiterhin im Sinne der Notwendigkeit einer anderen Entscheidungsmodalität für die Rechtsverwirklichung, die aber zugleich in der Praxis des Rechts selbst verortet sein kann. Eine solche politische Konzeption des Rechts findet sich bei Derrida, der in verschiedener Hinsicht den Aspekt der Entscheidung in und zum Recht anders bestimmt als Schmitt und vor allem seine strikte Unterscheidung zwischen Rechtserzeugung und -anwendung zurückweist. Vgl. dazu Kap. IV, Abs. 1, 3.

Das Recht der Ausnahme

Der Ausnahmezustand, der im Zentrum von Schmitts *Politischer Theologie* steht und das Verbindungsglied zwischen Recht und Politik darstellt, unterscheidet sich vom »Normalfall« wie vom »Zweifelsfall« zunächst dadurch, dass es sich nicht um einen besonderen, konkreten *Fall* handelt, sondern um eine allgemeine Sachlage, um einen sozialen *Zustand*. Während im Zweifelsfall die *Anwendung* eines Gesetzes auf den Einzelfall zum Problem wird und explizit entschieden werden muss, steht der Ausnahmezustand bei Schmitt für jene Situationen, in denen die *Anwendbarkeit* der Rechtsordnung (bzw. bestimmter Bereiche davon) auf dem Spiel steht. Schmitts qualitative Unterscheidung zwischen »Zweifelsfall« und »Ernstfall« verweist also zunächst auf zwei verschiedene Formen oder Grade, in denen die Anwendung des Rechts auf das Leben problematisch werden kann.

Was im Ausnahmezustand problematisch wird, ist nicht die einzelne Regel oder ihre bisherige Anwendung, aber auch nicht einfach nur die Institution des Rechts als solche. Was im Ernstfall in Frage gestellt wird, ist die *konkrete Dimension der rechtlichen Allgemeinheit*, so wie sie in eine gegebene Rechtsordnung eingelassen ist. In seiner Allgemeinheit bleibt das Recht stets an substantielle Voraussetzungen rückgebunden – es ist »ethisch imprägniert« wie Habermas sagen würde bzw. es trägt die Spuren einer bestimmten Lebensform. Diese konkrete oder substantielle Dimension, die das Recht voraussetzt, versteht Schmitt als »Normalität«: »Jede generelle Norm verlangt eine normale Gestaltung der Lebensverhältnisse, auf welche sie tatbestandsmäßig Anwendung finden soll und die sie ihrer normativen Regelung unterwirft. Die Norm braucht ein homogenes Medium. Diese faktische Normalität ist nicht bloß eine »äußere Voraussetzung«, die der Jurist ignorieren kann; sie gehört vielmehr zu ihrer immanenten Geltung.«³⁴

In *Gesetz und Urteil* hatte Schmitt vor allem den produktiven Aspekt des Rechts und seine Aleatorik betont. Das Recht wurde dort in seiner konstitutiven Funktion beleuchtet, also in seiner Funktion, eine allgemeine Regelung der Praxis nicht einfach nur abzubilden, sondern als solche auch hervorzubringen. Was in der *Politischen Theologie* dagegen stärker ins Visier tritt, ist das Verhältnis, welches das Recht trotz seiner eigenen Produktivität zur gesellschaftlichen Wirklichkeit unterhält. Denn das Recht entscheidet nicht einfach nur über das Leben, sondern es entscheidet über ein qualifiziertes Leben, das eine gewisse Homogenität und Normalität aufweist. Würde diese Dimension einer gleichsam vorrechtlichen Regelmäßigkeit des Lebens fehlen, dann wäre auch eine rechtliche Regulierung unmöglich.

³⁴ Carl Schmitt, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität* [1922/32], Berlin: Duncker & Humblot 1996, S. 19. [Im Folgenden: *PT*] Zur Schmitt'schen Bestimmung des Ausnahmezustands nicht bloß als »Sonderrecht«, sondern als »Grenzbegriff« der Rechtsordnung, an dem sich ihre Geltungsweise offenbart, vgl. Giorgio Agamben, *Ausnahmezustand*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2004, S. 13.

Die Möglichkeit der Ausnahme und erst recht die des Ausnahmezustands zeigen nun, dass die Normalität, die das Recht in seiner Allgemeinheit unterstellt, nicht stabil und unverrückbar sein kann. Die konkreten Lebensverhältnisse können sich so entwickeln, dass sie mit der der Rechtsordnung zugrunde gelegten Normalitätsvorstellung in Kontrast geraten. Keine Rechtsordnung ist in der Natur der Dinge so verankert, dass die Möglichkeit des Ausnahmezustands auszuschließen wäre und daher sieht jede rechtliche Ordnung diese Möglichkeit auch vor.³⁵

Was Schmitt nun genauer mit dem Ausnahmezustand zeigen möchte, ist nicht nur, dass das moderne Recht sich transformieren muss, um anwendbar zu bleiben, sondern dass dessen Transformation auf eine bestimmte Weise vor sich gehen muss: eine politische. Der Ausnahmezustand ist oder erfordert eine Suspension des Rechts, denn ob der Ausnahmezustand vorherrscht und was dabei zu tun ist, ist aus der Perspektive und mit den Mitteln des Rechts nicht mehr bestimmbar: »Es kann weder mit subsumierbarer Klarheit angegeben werden, wann ein Notfall vorliegt, noch kann inhaltlich aufgezählt werden, was in einem solchen Fall geschehen darf, wenn es sich wirklich um den extremen Notfall und um seine Beseitigung handelt.« (*PT*, S. 14) Der Ausnahmezustand erfordert eine Suspension des Rechts zugunsten seiner (politischen) Transformation. Es ist die Politik, welche die Bedingungen für die Anwendbarkeit des Rechts wiederherstellen muss, denn nur die politische Perspektive kann eine Verschiebung oder Anpassung von Normen vornehmen, die auf die Ausnahme antwortet.

Das Recht des Ausnahmezustands ist mithin ein Recht, das sich zu seiner eigenen Erhaltung aufheben muss und ein Recht, das die Notwendigkeit einer nicht nur rechtlichen, sondern auch politischen Perspektive markiert. Das Recht kann nämlich immer nur mit normalen Verhältnissen und normalen Abweichungen von diesen Verhältnissen umgehen. Per definitionem kann es daher keine Situationen adressieren, die die herrschende Normalität durchkreuzen oder zurückweisen, und erst recht kann es aufgrund seines Operierens solche Situationen nicht beurteilen. Das einzige, was sich rechtlich noch festlegen lässt, ist die Instanz, die über den Ausnahmezustand zu entscheiden hat und dafür über dem Recht steht.

Wie die sicherlich meistzitierte Stelle aus *Politische Theologie* deutlich macht, geht es Schmitt beim Ausnahmezustand schon längst nicht mehr um eine repressive Politik, die gewaltsam die Ordnung wieder herstellt, wie sie noch in *Die Diktatur* zumindest Thema war. Der Ausnahmezustand interessiert Schmitt nicht als Ort der Gewalt hinter dem scheinbar gewaltlosen Recht, sondern vor allem als Chiffre für

³⁵ Schmitt erwägt immerhin die Möglichkeit, dass der Ausnahmezustand irgendwann verschwinden könnte, »[a]ber ob der extreme Ausnahmefall wirklich aus der Welt geschafft werden kann oder nicht, das ist keine juristische Frage.« (*PT*, S. 14) Was Schmitt selbst als ontologische oder soziale Frage vermutlich einstufen würde, ist aber gleichzeitig eine eminent politische Frage – denn es ist eine politische Entscheidung, inwiefern und ob es überhaupt so etwas wie einen Ausnahmezustand gibt. Siehe dazu Abs. 2, 3.

rechtliche Transformation: »In der Ausnahme durchbricht die Kraft des wirklichen Lebens die Kruste der in Wiederholung erstarrten Mechanik.« (PT, S. 21) Die Aufhebung des Rechts wird hier also in ihrer produktiven Gestalt thematisiert, wie sie in der von Schmitt sogenannten souveränen Diktatur zumindest angelegt war.

In seiner Auseinandersetzung mit Schmitt erkennt Agamben zwar die produktive Funktion des Ausnahmezustands,³⁶ setzt die »souveräne Entscheidung« aber schließlich mit einer repressiven, das Leben gewaltsam normierenden Entscheidung gleich. Liest man »souverän« an dieser Stelle, so wie Agamben es tut, vor dem Hintergrund des permanenten Ausnahmezustands, den das Dritte Reich hergestellt hat, und in dem sämtliche (subjektiven) Rechte aufgehoben waren, dann bekommen der Ausnahmezustand und die Unterscheidung zwischen Freund und Feind, welche die Politik vorzunehmen hat, die düstersten Töne. Was Schmitt mit dem Ausnahmezustand zumindest aber mitadressiert, ist der Spielraum einer Transformation der rechtlich-politischen Ordnung, die selbst nicht mehr rechtlicher Natur sein kann, weil sie die Voraussetzungen der Rechtsordnung selbst tangiert. Eine solche politische Entscheidung muss nicht notwendig eine thanatopolitische Entscheidung sein und auch nicht vollkommen losgelöst vom Recht geschehen. Schließlich ist der Ausnahmezustand, wie Agamben selbst feststellt, »nicht völlig ohne Beziehung zur Norm«.³⁷

Ich werde im Folgenden diese Ebene von Schmitts Argumentation verfolgen, also seinen Versuch einer Repolitisierung des Rechts gegen ein legalistisch verengtes Verständnis, ohne aber die Emphase des Ausnahmezustands zu teilen. Um diesen Unterschied zu markieren, werde ich nicht mehr von Ausnahmezustand, sondern nur von Ausnahme sprechen. Die Möglichkeit und Dynamik von Ausnahmen, zunächst einmal im einfachen Sinne von neuen, noch nicht geregelten Materien oder Ansprüchen, ist (trotz aller Überschneidungen) durchaus von der des Ausnahmezustands zu unterscheiden, welche – wie Agamben deutlich macht – stets in unmittelbarer Nähe zum Bürgerkrieg oder zur Rebellion steht. Ausnahmen können Abweichungen sein oder mit politischen Konflikten einhergehen, die sich gegen die herrschende Normalitätsunterstellung wenden, ohne deshalb schon notwendigerweise den Charakter eines Bürgerkriegs annehmen zu müssen.

Für eine so verstandene Ausnahme trifft es jedenfalls zu, dass sie nicht ohne Beziehung zur Norm ist, denn eine Ausnahme lässt sich nur mit Bezug auf eine Norm feststellen. Impliziert der Umgang mit der Ausnahme, dass sich die Norm »von ihr abwendet, sich von ihr zurückzieht«,³⁸ dann verbleibt sie dennoch im

³⁶ »[B]ei der souveränen Ausnahme geht es nicht so sehr darum, eine Überschreitung zu kontrollieren oder zu neutralisieren, als vielmehr und zuallererst um die Schaffung und Bestimmung des Raumes selbst, in dem die juristisch-politische Ordnung überhaupt gelten kann.« (Giorgio Agamben, *Homo Sacer. Die Souveränität der Macht und das nackte Leben*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2002, S. 29)

³⁷ Agamben, *Homo sacer*, S. 27.

³⁸ Ebd.

normativen Horizont der Beurteilung (wenn dieser auch unzureichend erscheint, um den vorliegenden Fall vollständig zu beurteilen). Die Ausnahme selbst, welche die »Kruste einer in Wiederholung erstarrter Mechanik« durchbricht, ist aber auch selbst nicht einfach vollkommen jenseits jeder Norm. Ausnahmen sind nicht so unqualifiziert, wie es Agamben mit der Rede vom »nackten Leben« suggeriert. Sind Ausnahmen ein möglicher Anlass zur Transformation jener Normalitätsunterstellung, die dem Recht zugrunde gelegt ist, – so versteht sie ja Schmitt – dann können sie das nur, wenn sie selbst einen gewissen Grad an Bestimmung mit sich führen. Unbestimmt oder ›unmöglich‹ sind Ausnahmen nur aus der Perspektive der überkommenen rechtlichen Ordnung, aber nicht unbedingt auch für eine vermittelnde Perspektive – die Perspektive der Politik in diesem Falle –, die nicht notwendigerweise nur unter Rekurs auf gegebene (rechtliche) Normierungen urteilt.

Geht man von *Gesetz und Urteil* aus, so zeigt Schmitt dort, dass das Recht Regelungen setzt, die das Leben so nicht kennt. Das »aleatorische« Verhältnis des Rechts zum Leben sollte aber nicht ohne weiteres die These implizieren, dass das Recht über das Leben grundsätzlich verfügt. Die Distanz zwischen Recht und Leben markiert zunächst einen Spielraum: dass es da etwas zu entscheiden gibt. Der Spielraum der Entscheidung, der durch Suspension des Rechts entsteht, ist der Spielraum einer Politik, die sich weder mit dem Recht noch mit dem Leben deckt und zwischen beiden zu vermitteln hat. Wenn an diesem Ort die »Ununterscheidbarkeit« von Recht und Leben hervortritt, dann allenfalls in dem Sinne, dass sich die Transformation der Rechtsordnung gleichermaßen an das Leben wie am Recht hält, ohne dass klar unterschieden werden könnte, wie diese jeweils ins Spiel kommen. Ist das Recht immer schon von der lebendigen Normalität imprägniert, so steht die Ausnahme selbst wiederum im normativen Horizont des Rechts. Ein reines unvermitteltes Auftreten des Rechts oder des Lebens findet da nicht statt – wie denn auch? Was dort stattfindet, ist ein Entscheidungsakt, der zugleich ein Vermittlungsakt ist.

In welchem Umfang und Sinn dieser Akt gewaltsam ist, hängt mit der genaueren Bestimmung der Funktion und Wirkungsweise politischer Akte zusammen. Aus der Notwendigkeit einer Suspension des Rechts folgt zwar, dass ein solcher Entscheidungsakt in den bestehenden Verhältnissen eine Setzung vornimmt und daher ›gewaltsam‹ ist, aber das macht ihn nicht notwendigerweise zu einem thanatopolitischen Akt. Auch die Herstellung gerechter Verhältnisse, so hat es Benjamin in seiner *Kritik der Gewalt* betont, kommt nicht ohne eine gewaltsame Dimension aus; diese lässt sich aber grundsätzlich von einer repressiven Form der Gewalt unterscheiden, die für Benjamin gerade dem Recht innewohnt. Die Notwendigkeit einer Suspension der überkommenen rechtlichen Normierungen zugunsten einer politischen Einwirkung ist mithin nicht deswegen schon problematisch, weil sie in einem gewissen Abstand zum Recht geschieht. Erst Schmitts Emphase des Ausnahmezustands und die damit korrelierende Gleichsetzung der Politik mit der antagonistischen Unterscheidung zwischen Freund und Feind bringen eine fragwürdige

Wendung in seine Rechts- und Politikkonzeption ein. Genauer gesagt ist es auch nicht Schmitts Beharren auf dem politischen Antagonismus, sondern seine Deutung dieses Konflikts als eines zwischen Freund und Feind, die der ganzen Argumentation eine thanatopolitische Pointe verleiht – und die Emphase des Ausnahmestands wiederum motiviert. Ich werde daher in meiner Rekonstruktion der souveränen Entscheidung diese zwei Aspekte auseinanderhalten und in einem ersten Schritt auf den konfliktuellen Charakter der Politik, in einem zweiten dann auf die spezifische Deutung der souveränen politischen Entscheidung zu sprechen kommen, so wie sie Schmitt in *Der Begriff des Politischen* ausführt.

3. Die Politik der Entscheidung

Souverän entscheiden

Die souveräne Entscheidung als Entscheidung über die Ausnahme und vor allem in einem Zustand, in dem das rechtliche Operieren suspendiert ist, ist für Schmitt eine produktive, rechtsschöpfende Entscheidung. Sein Modell ist hier weniger die Rechtsgründung, als vielmehr die politische Intervention zur Aufrechterhaltung einer geltenden rechtlich-politischen Ordnung. Die politische Entscheidung im normativen Horizont des suspendierten Rechts hat in diesem Fall die Funktion, das normale Funktionieren der Rechtsordnung wieder möglich zu machen, und zwar, indem sie die Rechtsordnung selbst transformiert und nicht einfach nur das Leben zum Gehorsam zwingt – was einem rein repressiven Akt entsprechen würde.

Obwohl die Politik damit nicht vollkommen losgelöst vom Recht operiert, ist sie für Schmitt hinsichtlich ihres Operierens deutlich von der rechtlichen Entscheidung zu unterscheiden. Zunächst einmal darin, dass die politische Entscheidung eben nicht einfach nur unter Bezugnahme auf die geltenden Rechtsnormen getroffen wird, weil sie ja über deren Voraussetzungen bzw. Materie zu entscheiden hat. Die politische Entscheidung der Ausnahme ist dabei eine zweifache: Entschieden wird zunächst über das Vorliegen der Ausnahme, also für die Notwendigkeit der politischen Intervention auf die Rechtsordnung, und dann natürlich über das, was in und hinsichtlich der Ausnahme genau zu tun ist. Beide Entscheidungen sind nun zunächst in dem strukturellen Sinne »souverän«, als sie über den geltenden rechtlichen Normierungen stehen.

Die Entscheidung über das Vorliegen der Ausnahme besagt ja, dass eine bestimmte Situation unter gegebene Regeln nicht subsumierbar ist. Nicht die Rückbindung des Falls an ein Gesetz, sondern die Unterbrechung der Unterstellung, die gegebenen Gesetze könnten auch über die vorliegende Situation richten, ist der Inhalt einer solchen Entscheidung. Entscheidungen dieses Typs können rechtlich nicht mehr begründet werden, weil sie mit ihrem Vorliegen gerade die Kompetenz des überkommenen Rechts bestreiten, mit einer gegebenen Situation

fertig zu werden. Die Entscheidung zur ›Regellosigkeit‹ – zur temporären Aufhebung des Rechts – ist selbst regellos. Ist die Entscheidung über die Ausnahme aus der Perspektive des Rechts willkürlich, weil sie die rechtliche Normativität übersteigt und die Suspension des Rechts, die sie bewirkt, in ihrem eigenen Vollzug bereits voraussetzt, so gilt dies erst recht für die Entscheidung, wie im Ausnahmezustand zu verfahren ist bzw. welche Rückwirkungen die Ausnahme auf die Rechtsordnung haben soll.

Erfolgt die Suspension der Rechtsordnung aufgrund der Entscheidung, dass etwas eine Ausnahme gegenüber der von einer gegebenen rechtlichen Ordnung unterstellten Normalität darstellt, so versteht Schmitt die Ausnahme von vornherein als Symptom oder Ort eines Konflikts. Ich hatte darauf hingewiesen, dass Schmitt unter der Ausnahme keine Situation versteht, die die Institution des Rechts als solche in Frage stellt. Die Ausnahme, von der Schmitt redet, ist nicht etwas vollkommen Anomisches, das eine rechtliche Regulierung grundsätzlich zurückweist. Wovon die Ausnahme eine Ausnahme darstellt, ist nicht die rechtliche Regel als solche, sondern die substantielle Allgemeinheit oder eine bestimmte Normalitätsunterstellung, die in eine Rechtsordnung eingelassen ist. Soll die Ausnahme eine für die Rechtsordnung potentiell produktive Funktion haben, dann muss es sich dabei um etwas handeln, was einen Bezug zum Recht unterhält oder sich zumindest auf das Recht beziehen lässt.³⁹ Die Ausnahme beschreibt daher eine Konfliktsituation, in der die substantielle Allgemeinheit des Rechts auf eine andere substantielle Vorstellung trifft. Die souveräne Entscheidung muss paradoxerweise aus zu viel Bestimmtheit – nämlich aufgrund des Gegensatzes zwischen verschiedenen substantiellen Vorstellungen – und zugleich aus zu wenig Bestimmtheit –

³⁹ Ich werde im Folgenden daher zwischen einer absoluten und einer relativen Ausnahme unterscheiden. Eine absolute Ausnahme wäre eine, die sich rechtlich nicht mehr vermitteln lässt – die vollkommen jenseits des Rechts liegt. Agambens *homo sacer* ist eine Gestalt der absoluten Ausnahme, deren Tötung vollkommen außerhalb des Rechts steht; dasselbe gilt für Hegels »großer Verbrecher« aus der Rechtsphilosophie oder auch für die Figur des »Piraten«, so wie sie Daniel Heller-Roazen rekonstruiert. (Vgl. ders., *Der Feind aller. Der Pirat und das Recht*, Frankfurt/M.: Fischer 2010). Melvilles *Bartleby* wäre in diesem Sinne ebenfalls eine absolute Ausnahme, die Captain Vere entsprechend nur mit absoluter Mühe einem rechtlichen Verfahren unterzieht und die schließlich aufgrund ihres absoluten Ausnahmeharakters das Recht vollkommen »aus der Fassung bringt«. Eine relative Ausnahme wäre demgegenüber eine, die zwar eine gegebene Rechtsordnung sprengt und sich gleichwohl in sie integrieren lässt, indem sich die Rechtsordnung selbst verändert. Schmitts Überlegungen oszillieren zwischen diesen zwei Formen der Ausnahme: Wenn er auf die produktiven Züge des Ausnahmezustands abstellt, spricht er über relative Ausnahmen; dagegen ist seine politische Kategorie des Feindes eine Gestalt der absoluten Ausnahme, die von der Rechtsordnung grundsätzlich ausgeschlossen werden muss. Ich komme im folgenden Abschnitt auf diese Spannung zu sprechen.

nämlich jener der Ausnahme selbst und ihres Verhältnisses zur Ordnung – getroffen werden.⁴⁰

Die politische Entscheidung ist dann aber nicht nur deswegen souverän und willkürlich, weil sie sich nicht aus den bestehenden rechtlichen Normen ableiten lässt, sondern weil sich die Entscheidung des politischen Konflikts auch nicht unmittelbar aus den situativen Gegebenheiten ableiten lässt. Die bestimmte und zugleich unbestimmte Situation der Ausnahme verlangt nach einer Entscheidung, die in der Suspension der Geltung überkommener Normierungen stattfinden muss und zugleich vor dem Hintergrund der Unterbestimmtheit der Situation, deren erste Bestimmung zunächst ihr Ausnahmecharakter ist. Die souveräne Entscheidung muss entscheiden, ob die gegebene rechtliche Ordnung bestätigt, ob dem antagonistischen Widerpart nachgegeben oder ob es eine dritte Möglichkeit gibt, mit dem Konflikt umzugehen. Das tut sie nicht in einem leeren Raum der Ausnahme, sondern unter doppelter Bezugnahme auf die Situation und auf die suspendierte Ordnung.

Auch unter dieser Beschreibung, die im Unterschied zu Agamben, nicht von einer vollkommenen Unbestimmtheit der Situation ausgeht, bleibt ein Moment der Aleatorik bestehen. Selbst wenn die Ausnahme in dem oben genannten Sinne auch bestimmt ist, so enthält sie weiterhin noch keine klare Anweisung darüber, wie man den Konflikt *im Allgemeinen*, also für die rechtlich-politische Ordnung zu entscheiden hat; ihre Bestimmtheit ist eben stets eine situative, die nicht die Form allgemeiner rechtlicher Regelungen hat. Selbst wenn die Entscheidung dahingehend getroffen wird, die Ausnahme zu berücksichtigen und zum Anlass für eine Transformation der Ordnung zu machen, muss ihre Bestimmtheit in eine rechtliche Bestimmtheit transformiert werden – was kein einfacher Prozess der Übertragung ist. Mit Schmitts politischen Schriften ändert sich also nicht die Tatsache, sondern der Grund der rechtlichen Aleatorik: Sie ist dann nicht einfach nur die Spur einer Unbestimmtheit des »täglichen Lebens« gegenüber seiner allgemeinen Normierung, sondern wird mit der antagonistischen Verfasstheit gesellschaftlicher Zusammenhänge korreliert. Sie resultiert mithin daraus, dass die Frage nach einer allgemeinen Normierung nicht einfach nur offen, sondern vor allem grundsätzlich umstritten ist und aus Konflikten hervorgeht.

In diesem Sinne bekommt die »einschließende Ausschließung«, mit der Agamben das Verhältnis von Recht und Leben charakterisiert, zunächst einmal eine

⁴⁰ Daher lässt sich die Situation der Ausnahme mit jener »Polynomie« in einen Zusammenhang bringen, in der Robert M. Cover wiederum die *ratio essendi* von Recht und Staat verortet. »It is the multiplicity of laws, the fecundity of the jurisgenerative principle, that creates the problem to which the court and the state are solutions. For example, in Aeschylus' literary re-creation of the mythic foundations of the Areopagus, Athena's establishment of the institutionalized law of the polis is addressed to the dilemma of the moral and legal indeterminacy created by two laws, one invoked by the Erinyes and the other by Apollo.« (ders., »Nomos and Narrative«, in: *Harvard Law Review* 97/4 (1983), S. 40)

weniger drastische Konnotation. Handelt es sich zwischen Leben und Recht um zwei unterschiedliche »normative Ordnungen«, so kann das Leben eben nur auf der Grundlage einer Verallgemeinerung und einer Entscheidung über diese (neue) Allgemeinheit Eingang ins Recht finden. Die thanatopolitische Konnotation, die Agambens Charakterisierung der souveränen Entscheidung unterlegt ist, hängt also nicht schon mit dieser strukturellen Einsicht zusammen. Sie resultiert vielmehr aus der Art und Weise, wie Schmitt den politischen Antagonismus charakterisiert, nämlich als existentiellen Konflikt zwischen Freund und Feind, dem Schmitt eine bellizistische Semantik unterlegt. Der politische Feind wird damit zu einer Gestalt der absoluten, nicht integrierbaren Ausnahme, die dem rechtlichen Transformationsprozess die Dynamik eines radikalen Exklusionsaktes verleiht. Spätestens in diesem Kontext kann dann aber nicht mehr einfach nur von Ausnahmen die Rede sein; die Figur des Feindes als Grund von politischen Konflikten korreliert in der Tat nur mit der Situation des Ausnahmezustandes.⁴¹

Die Willkür der Feinde

Schmitt insistiert auf den politischen Antagonismus gegen den liberalen Konsensualismus. So berechtigt die Intervention gegen die damit verbundene und letztlich postpolitische Ideologie ist, so problematisch ist allerdings Schmitts spezifische Ausdeutung des politischen Konflikts.⁴² Schmitt spezifiziert seinen antagonistischen Begriff des Politischen durch die Unterscheidung zwischen Freund und Feind dahingehend, dass diese »der intensivste und äußerste Gegensatz« (*BP*, S. 26) darstelle. Das impliziert viel mehr, als dass es sich dabei um einen Konflikt handelt, der nicht ohne weiteres zu vermitteln ist und sich nicht aufgrund etablierter und allgemeiner Schlichtungsverfahren lösen lässt, wie sie das Recht anbietet. Der Konflikt zwischen Freund und Feind ist ein »existenzieller« Konflikt, ein Konflikt zwischen Lebensformen, der für Schmitt notgedrungen die »seinsmäßige Negierung eines anderen Seins« (*BP*, S. 33) zumindest latent in sich birgt und dessen Figura-

⁴¹ Die zweite Spezifizierung, die die politischen Schriften mit sich bringen, betrifft das Subjekt der souveränen Entscheidung. In *Politische Theologie* ist Schmitts Argumentation und Auseinandersetzung mit der Ausnahme etatistisch ausgerichtet: »Der Ausnahmefall«, daher Schmitts Interesse daran, »offenbart das Wesen der staatlichen Autorität am klarsten. Hier sondern sich die Entscheidung von der Rechtsnorm, und (um es paradox zu formulieren) die Autorität beweist, daß sie, um Recht zu schaffen, nicht Recht zu haben braucht.« (*PT*, S. 19)

⁴² Zu den Folgen einer konsensualistischen Leugnung des Konflikts vgl. Chantal Mouffe, *Über das Politische. Wider die kosmopolitische Illusion*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2007. Mouffe macht dort den Unterschied zwischen einer antagonistischen und einer agonistischen Politik, in der der Konflikt nicht mehr in seiner radikalsten Form auftritt.

tion daher der Krieg ist.⁴³ Jeder politische Konflikt, so die These, ist auf den Krieg bezogen, weil die politische Feindschaft dessen »reale Möglichkeit« (*BP*, S. 29ff.) in sich birgt.⁴⁴

Die Bestimmung des politischen Antagonismus als die »reale Möglichkeit« des Krieges gibt dem politischen Konflikt nicht nur eine sehr spezifische und enge Ausdeutung, sie legt letztlich auch schon die Mittel einer Politik im Ausnahmezustand fest: ausschließende Gewalt. Es ist kein Zufall, dass der *homo sacer*, mit dem Agamben den »einschließenden Ausschluss« des Lebens bzw. der Ausnahme im Recht beschreibt, (fast) dieselben Züge wie der Schmitt'sche Feind trägt. Schmitts Feind ist genauso wie der *homo sacer* jemand, dessen »Töten [...] nicht als Mord gilt«, nur dass er im Unterschied zum römischen *homo sacer* auch wirklich »getötet werden muß«. ⁴⁵ Bei einem solchen Begriff des Politischen und wenn auf den absoluten Feind nur eine vernichtende Antwort möglich ist, stellt sich jedoch die Frage, ob dieser als Ausnahme noch das transformatorische Potential haben kann, das Schmitt mit Bezug auf die Rechtsordnung reklamiert.⁴⁶

Um das »produktive« Potential des Schmitt'schen Feindes in den Blick zu bekommen, hilft es, sich zu verdeutlichen, dass die Unterscheidung zwischen Freund und Feind keinesfalls zu den »klaren« Unterscheidungen gehört, die Schmitt so leidenschaftlich und nostalgisch sucht. Das zeigt sich gerade daran, dass über den Feind wie auch über den Ausnahmezustand *entschieden* werden muss. Karl Löwith hat in diesem Zusammenhang auf zwei mögliche Lesarten hingewiesen: »Entscheidet hier ein von Natur aus bestehender Unterschied in der Art des Seins zwischen dem fremden und dem eigenen Sein über die Möglichkeit des Kriegs, oder ergibt sich umgekehrt erst und nur aus der Tatsache einer wirklichen Kriegsentscheidung auch die Unterscheidung von eigenem und fremdem Sein? Gibt es mit anderen Worten den politischen Ernstfall Krieg, weil es der Seinsart nach wesensverschiedene Völker und Staaten oder politische »Existenz-Formen« gibt, oder ergeben sich erst bei Gelegenheit eines Kriegs, also zufällig und okkasionell, auch jene aufs Äußerste gespannten und schlechthin existenziellen Verbindungen und Trennungen, die nach Schmitt das spezifische Wesensmerkmal des Politischen sind?«⁴⁷ Unterliegt

⁴³ Zu Schmitts Begriff der Feindschaft und des Krieges vgl. Jacques Derrida, »Von der absoluten Feindschaft. Die Sache der Philosophie und das Gespenst des Politischen«, in: ders., *Politik der Freundschaft*, S. 158–189.

⁴⁴ Die Bestimmung des Krieges als »reale Möglichkeit« geht offensichtlich auf Hobbes' Charakterisierung des Krieges im Naturzustand zurück: »Denn *Krieg* besteht nicht nur in Schlachten oder Kampfhandlungen, sondern in einem Zeitraum, in dem der Wille zum Kampf genügend bekannt ist«. (Thomas Hobbes, *Leviathan* [1651], Frankfurt/M.: Suhrkamp 1984, S. 96.)

⁴⁵ Derrida, *Politik der Freundschaft*, S. 171. [Herv. F.R.]

⁴⁶ Die Auffassung, dass der Krieg als solcher für den Staat eine positive Funktion habe, findet sich auch schon bei Hegel. Vgl. ders., *Grundlinien*, §324 (Zusatz).

⁴⁷ Karl Löwith, »Der okkasionelle Dezisionismus von C. Schmitt« [1935], in: ders., *Heidegger – Denker in dürftiger Zeit. Zur Stellung der Philosophie im 20. Jahrhundert*, Stuttgart: Metzler 1984, S. 45.

die Entscheidung über den Feind dem Souverän und nicht der Natur, so ist offensichtlich die zweite okkasionalistische Lesart die richtige.

Der Feind wird im Ausnahmezustand nicht einfach nur (wieder-)erkannt, die Entscheidung über den Ausnahmezustand bringt vielmehr die Unterscheidung von Freund und Feind überhaupt erst hervor. Eine solche Entscheidung über Freund und Feind bleibt aufgrund ihrer okkasionalistischen Verfasstheit stets riskant und in ihrem Ausgang erst einmal ungewiss. Die souveräne Politik, die Schmitt hier vor Augen hat, ist die Politik eines riskanten taktischen Spiels, mit dem die Koordinaten des politischen Feldes strategisch immer wieder neu etabliert werden. Wie im Falle der rechtlichen Entscheidung liegt auch die Legitimität der politischen Entscheidung in der Zukunft, denn erst dort wird sich zeigen, ob sie zu einer tragfähigen Ordnung geführt haben wird. Die rechtliche Entscheidung findet unter Rekurs auf allgemeine Normen statt und hat als ihren letzten Bezugspunkt die Praxis des Rechts und ihre Stabilität. Anders als die rechtliche Entscheidung ist die politische Entscheidung für Schmitt »aus dem Nichts geboren« (*PT*, S. 38), denn sie wendet keine Norm an, sondern appelliert allein an das politische Gespür und Geschick des Souveräns. Zwar ist die politische Entscheidung ebenfalls darauf ausgerichtet, die rechtlich-politische Ordnung vor dem Hintergrund der Ausnahme aufrecht zu erhalten und auch sie hat mithin in der Praxis ihren letzten Anhaltspunkt. Weil sie jedoch zugleich eine wertende Entscheidung ist, modifiziert die politische Entscheidung im Unterschied zur rechtlichen zugleich auch die Koordinaten der Praxis, vor deren Hintergrund sie ihre eigene Legitimität ausweisen soll. Ihr tatsächlicher Erfolg ist daher in einem radikalen Sinne ungewiss: Weder Normen noch Fakten können ihn verbürgen, da beide durch die Entscheidung verändert werden.

Wann gilt aber die souveräne Entscheidung genau als gelungen? Ist sie legitim, wenn sie eine bestimmte Ordnung (die Ordnung einer bestimmten Lebensform) bewahrt oder bloß eine (irgendeine) Ordnung aufrechterhält? Aufgrund des okkasionalistischen Moments in Schmitts Konzeption lässt sich diese Frage nicht genau beantworten. Ebenso wie man vom Schmitt'schen Souverän nicht viel mehr sagen kann, als das Subjekt zu benennen, das in diese Position tritt, kann man mit Blick auf seine Entscheidung nicht viel mehr sagen, als dass sie ihre eigene Grundlage sichern sollte – mit welchen Inhalten oder Allianzen auch immer.

Auch in diesem Fall liegt der okkasionellen Willkür der souveränen Entscheidung nicht schlichtweg politische Beliebigkeit zugrunde, sondern im Gegenteil eine freiheitstheoretische Pointe. Diese klingt bereits im Pathos der Ausnahme als Bruch mit den »verkrusteten« Verhältnissen an. Ihr Ausdruck ist gerade die radikale Willkürfreiheit, die dem Souverän zukommt.⁴⁸ Der Schmitt'sche Souverän ist jemand, um es mit Bataille zu formulieren, »dessen Wahl im Augenblick nur vom

⁴⁸ Allgemein zur Willkürfreiheit vgl. Juliane Rebentisch/Dirk Setton (Hg.), *Willkür*, Berlin: August 2011.

Gutdünken abhängt«. ⁴⁹ Dieser Ort der Willkür ist für Schmitt der Ort der Politik – im Unterschied zum Recht, das sich stets auch an Normen zu orientieren hat, aber auch im Unterschied zur demokratischen Politik, in der die Unterscheidung von Freund und Feind auf andere Grundlagen gestellt ist. Vor diesem Hintergrund ist die souveräne Entscheidung zwar keinerlei Inhalten, Normen, Werten, Ideen verpflichtet; sie ist aber darauf ausgerichtet, diesen Ort der Willkür, also die souveräne Position aufrecht zu erhalten und zu sichern, aus der dann immer wieder neue politische Entscheidungen hervorgehen können.

Doch gerade die Logik von Freund und Feind droht die Freiheit der politischen Entscheidung in das Gegenteil, in eine paranoide Sicherheitspolitik umschlagen zu lassen, an der nur noch wenig frei ist. Weil die Ausnahme als »reale Möglichkeit« des Krieges nur dann mit Sicherheit behauptet werden kann, wenn es schon zu spät und der Krieg bereits ausgebrochen ist, muss sie präventiv erkannt werden und d. h. auch dann, wenn es den Feind möglicherweise gar nicht gibt. Die ubiquitäre Möglichkeit des Feindes verwickelt den Souverän in eine letztlich nur noch zerstörerische Politik: »The enemy [...] was a tragic fiction from the start: the necessity to exclude in order to name, to ban and to fight, what threatens latently from within rather than from outside, at that. It is Schmitt's conviction – rather, it has become, more and more, his outspoken conviction – that any true friend may turn into an enemy, while the true enemy remains what he is, the enemy: his truth is that he remains. Paranoia haunts the Schmittian state, turn »the political« into a ghostlike sphere, into zones of security politics.« ⁵⁰

Die radikale Willkür einer souveränen Position, die sich als solche gegen ihren Feind behaupten muss, ist daher paradoxerweise vom (angeblichen) Feind und seiner (angeblichen) Willkür nur um so abhängiger. Aber nicht nur aufgrund ihrer Effekte lässt sich die Logik von Freund und Feind hinterfragen. Ihre Voraussetzung, nämlich die Unterstellung eines Antagonismus, der von vornherein die Vernichtung des anderen latent in sich birgt, ist genauso fragwürdig bzw. scheint selbst Produkt einer bestimmten Ideologie zu sein. Hinterfragt man jedenfalls die Grundlagen der existentiellen Dringlichkeitsemphase, die Schmitt seinem Begriff des Politischen unterlegt, dann verpufft auch die Dramatik des Ausnahmezustands als der ausgezeichnete Boden der Politik. Mit Blumenberg gesagt: »Wenn nicht mehr daran geglaubt werden kann, daß die Entscheidung zwischen Gut und Böse in der Geschichte fällt und unmittelbar bevorsteht, daß jeder politische Akt an dieser Krisis teilnimmt, verliert sich die Suggestion des Ausnahmezustandes als Normalität des Politischen.« ⁵¹

⁴⁹ Georges Bataille, *Die Souveränität*, München: Matthes & Seitz 1978, S. 47.

⁵⁰ Anselm Haverkamp, »The Enemy has no Future: Figure of the ›Political«, in: *Cardozo Law Review* 26/6 (2005), S. 2555.

⁵¹ Hans Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1996, S. 101.

Diese Suggestion hebt Schmitt im Rahmen seiner Demokratiekonzeption auf. Zwar bleibt der Ort der Politik der rechtsfreie Raum, doch der Grund für die Suspension des Rechts ist hier weniger der Ausnahmezustand als vielmehr ein ganz anderer Impuls der Politik: Nicht die Gefahr und Willkür des Feindes, sondern die Freiheit eines Volkes, sich selbst das Gesetz immer wieder neu zu geben, also Autonomie. Die Demokratie steht als Volkssouveränität für eine ganz andere Form der Freiheit in der Politik, die der radikalen Autonomie des Volkes, sich selbst das Gesetz zu geben bzw. all jene Gesetze aufzuheben, die seiner Freiheit im Weg stehen.

Trotz dieser grundsätzlichen Verschiebung denkt Schmitt die Demokratie aber weiterhin im begrifflichen Rahmen der Souveränität. Daher hat die Rekonstruktion von Schmitts Souveränitätslehre auch so viel Raum in Anspruch genommen. Zum einen galt es dabei, die Unhintergebarkeit von souveränen Entscheidungen aus der Perspektive des Rechts herzuleiten, um dann deren eigentümliche Logik zu skizzieren. Dabei hat sich gezeigt, dass die souveräne Entscheidung die Entscheidung eines Subjekts der Willkür ist, also eines Subjekts, das grundsätzlich keinen Inhalten und Normen verpflichtet ist, außer der Aufrechterhaltung der souveränen Ordnung selbst und des Ortes der Willkür.

Hatten sich in diesem Zusammenhang gewisse Schwierigkeiten aufgetan – zunächst einmal die selbstzerstörerische Tendenz der souveränen Willkürfreiheit, dann die radikale politische Unbestimmtheit ihres Operierens – so gestaltet sich Schmitts Politik- und Freiheitskonzeption unter demokratischem Vorzeichen anders. Dennoch sind die Schwierigkeiten seiner Konzeption, nicht zuletzt aufgrund des Verhältnisses von Souveränität und Autonomie, auch in diesem Kontext nicht gänzlich aufgehoben; sie präsentieren sich nur in etwas anderer Gestalt.

4. Gründen: Die Natur des Volkes

Souveräne Gleichheit

Schmitts Demokratiekonzeption liegt auf einer Linie mit seiner Souveränitätskonzeption und seinem Begriff des Politischen, verleiht ihnen aber gleichzeitig einen merklich neuen Zuschnitt. Was zunächst bleibt, ist die Vorstellung, dass Politik von einem klar identifizierten Subjekt ausgeht. Was sich unterscheidet, ist die Bestimmung der Einheit eines solchen Subjekts: »Die Einheit, die ein Volk darstellt, hat nicht diesen dezisionistischen Charakter; sie ist eine organische Einheit« (PT, S. 53). Das Volk als politisches Subjekt ist nicht das Ergebnis einer riskanten Dezision, sondern in diesem Fall eine organische, scheinbar naturwüchsige Einheit. Als *politische* Einheit setzt sie sich weiterhin notwendig von weiteren Einheiten ab, denn auch die Demokratie beruht für Schmitt, im Gegensatz zur formalen »Menschengleichheit« des Liberalismus, auf der Unterscheidung zwischen Freund

und Feind. Nur dass der Unterschied nicht aus den taktischen Spielen des Souveräns resultiert, sondern aus der substantiellen Gleichheit des Volkes: »Die spezifische Staatsform der Demokratie kann nur auf einen spezifischen und substantiellen Begriff der Gleichheit begründet werden. [...] Der demokratische Begriff der Gleichheit ist ein politischer Begriff und nimmt, wie jeder echte politische Begriff, auf die Möglichkeit einer Unterscheidung Bezug. Die politische Demokratie kann daher nicht auf der Unterschiedslosigkeit aller Menschen beruhen, sondern auf der Zugehörigkeit zu einem bestimmten Volk.«⁵²

War das Verhältnis zwischen Souveränität und Lebensform bisher noch unterbestimmt geblieben, so intensiviert Schmitts Demokratiekonzeption diesen Zusammenhang. Souverän sind in der Demokratie diejenigen, die qua Volk eine bestimmte Lebensform teilen, wobei Lebensform hier auf Unterschiedliches bezogen sein kann: »Vorstellungen gemeinsamer Rasse, Glauben, gemeinsames Schicksal und Tradition« (VL, S. 227). Umgekehrt gilt entsprechend auch: Souverän ist oder wird ein Volk, weil es eine Lebensform teilt und diese autonom behaupten möchte.

Das neue politische Subjekt, das ist der zweite entscheidende Unterschied, bildet eine politische Instanz neuen Typs, die Schmitt im Fahrwasser Sieyès' als »verfassunggebende Gewalt« versteht. Damit ist zunächst ein anderes Verhältnis zur und ein anderer Stellenwert der Politik verbunden: Politik wird in der Demokratie Ausdruck einer anderen Freiheit als der Willkürfreiheit des Souveräns, sie ist der Vollzug der Autonomie des Volkes. Daher kennen Demokratien einen Anfang bzw. gehen auf einen vorrechtlichen Konstitutions- und Gründungsakt zurück, in dem sich die neue politische Instanz bildet und ihre Freiheit ein erstes Mal zum Ausdruck bringt: »Ein Volk nahm mit vollem Bewußtsein sein Schicksal selbst in die Hand und traf eine freie Entscheidung über die Art und Form seiner politischen Existenz.« (VL, S. 78) Während die Souveränität nicht-demokratischen Typs stets in eine bereits konstituierte politische Ordnung interveniert, wie sehr sie diese *de facto* auch ändern mag, ist die Demokratie auf eine emphatische Weise mit einem Anfang versehen. Denn dieser bildet selbst einen entscheidenden politischen Akt, nämlich jenen Akt, in dem ein Volk »aus politischem Sein [...] über die Art und Norm des eigenen Seins« zu bestimmen beginnt, und genauer ein Willensakt: »Die verfassunggebende Gewalt ist politischer *Wille*« (VL, S. 76).

Ist die Souveränitätslehre, ob demokratisch oder nicht, mit der Vorstellung eines einheitlichen politischen Subjekts verbunden, so entspricht die Willensäußerung des demokratischen politischen Subjekts einem identitären Akt der Selbstbestimmung: »Demokratie ist eine dem Prinzip der Identität (nämlich des konkret vor-

⁵² Carl Schmitt, *Verfassungslehre* [1928], Berlin: Duncker & Humblot 1993, S. 226f. [Im Folgenden: VL] Aus dieser substantiellen Gleichheit erklären sich für Schmitt dann alle weiteren Gleichheitsmomente: »Die demokratische Gleichheit ist [...] eine substantielle Gleichheit. Weil alle Staatsbürger an dieser Substanz teilhaben, können sie als gleich behandelt werden, gleiches Wahl- und Stimmrecht haben usw.« (VL, S. 228)

handenen Volkes mit sich selbst als politischer Einheit) entsprechende Staatsform. Das Volk ist Träger der verfassunggebenden Gewalt und gibt sich selbst seine Verfassung« (VL, S. 223). Die souveräne Entscheidung wird zur »freien, von Menschen getroffenen Totalentscheidung über Art und Form der eigenen politischen Existenz« (VL, S. 76), die sich in ein neuartiges Recht, der Verfassung, objektiviert. Die Verfassung ist die Verfassung eines bestimmten Volkes, das als ihr eindeutiger Autor gelten kann.

Auf dieser Grundlage intensiviert sich nicht nur das Verhältnis zwischen souveräner Entscheidung und Lebensform, sondern auch die Macht des Souveräns. Weil die kollektiven rechtlich-politischen Normen nunmehr Gegenstand und Produkt des Volkswillens sind, ist deren Geltung von diesem auch vollkommen abhängig. Der Volkssouverän ist grundsätzlich dazu berechtigt, sie nach eigenem Willen zu verändern: »An Rechtsnormen und Prozeduren ist die verfassunggebende Gewalt nicht gebunden; sie ist »immer im Naturzustande«, wenn sie in dieser unveräußerlichen Eigenschaft auftritt. [...] Das Volk, die Nation, bleibt der Urgrund alles politischen Geschehens, die Quelle aller Kraft, die sich in immer neuen Formen äußert, immer neue Formen und Organisationen aus sich herausstellt, selber jedoch niemals ihre politische Existenz einer endgültigen Formierung unterordnet.« (VL, S. 79)

Mit seiner Demokratiekonzeption entfernt sich Schmitt noch ein weiteres Stück vom liberalen Rechts- und Politikverständnis, das er in seinen Schriften so scharf kritisiert. Erst mit der Demokratie wird nämlich die außerrechtliche, politische Verfügung über die Gesetze vollkommen. »Eine Dynastie kann nicht, wie das Volk oder die Nation, als Urgrund alles politischen Lebens betrachtet werden« (VL, S. 81), denn zumindest die Verleihung der Macht beruht hier auf bestimmten Verfahren – etwa dem der Erbfolge –, die der souveränen Macht vorausgehen. Dagegen gehen in der Demokratie sämtliche Gesetze auf den Willen des Volkes zurück und unterstehen damit seiner Verfügungsgewalt: »Es genügt, daß die Nation will.« (VL, S. 79)

Mit der demokratischen Souveränität bekommt die Politik nicht nur einen neuen Stellenwert, auch die Legitimität politischer Entscheidungen fußt dort auf einem anderen Boden: Statt um die selbstreferentielle Aufrechterhaltung der Ordnung geht es in Demokratien um die selbstbestimmte Erschaffung derselben. Daher hebt sich die verfassunggebende Gewalt mit der Entstehung einer Ordnung auch nicht auf, sondern bleibt weiterhin im absoluten Recht, über sie zu verfügen, sie zu verändern, zu erweitern etc., wenn das der Wille des Volkes ist. Demokratische Entscheidungen sind damit für Schmitt schon allein deswegen legitim, weil sie die Entscheidungen eines bestimmten Volkes sind, das sich selbst das Gesetz gibt, und Ausdruck seiner Autonomie. Trotz dieser veränderten Ausgangslage stellt sich jedoch auch im Falle demokratischer Entscheidungen, so wie Schmitt sie versteht, die Frage, ob deren Legitimität bereits durch die Quelle (den Autor) der Entsch-

dung verbürgt wird oder ob die Entscheidung nicht doch unter bestimmten normativen Vorgaben stehen muss.

Dieses Problem, mit dem radikale Volkssouveränitätstheorien wie jene Schmitts häufig konfrontiert werden, ist aber in meinen Augen gar nicht das primäre Problem einer solchen Konzeption.⁵³ Das Problem liegt vielmehr in der Unterstellung einer Identität des Volkes, von der die zirkuläre Bewegung der identitären Selbstbestimmung angeblich ausgehen soll. Wenn sich herausstellt, dass (auch) im Politischen ein strikt identitärer Selbstbezug nicht aufrechterhalten werden kann, dann kann die bloße Tatsache eines Willensakts – was auch immer sein Inhalt sein mag – grundsätzlich nicht schon die Legitimität des Resultats verbürgen. Wenn Autor und Adressat der politischen Entscheidung niemals absolut identisch sein können, dann genügt es nicht mehr, dass das Volk will – weil es nämlich gar nicht ›das‹ Volk ist, was die Entscheidung trifft.

Die Autonomie der demokratischen Entscheidung und die damit verbundene volkssouveräne Legitimitätsvorstellung erweist sich damit als fundamental aporetisch. Symptom dafür ist eine gewisse Unentschiedenheit Schmitts hinsichtlich der Natur oder Bestimmung des demokratischen Volkes. Er bezeichnet nämlich die »organische Einheit« des Volkes genauso als »politisch« wie auch als »naturhaft« (*GLP*, S. 20). Als Ursprung der eigenen Gesetze ist die verfassunggebende Gewalt eine »»natura naturans« [...] ein unerschöpflicher Urgrund aller Formen, selber in keiner Form zu fassen, ewig neue Formen aus sich herausstellend, formlos alle Formen bildend« (*VL*, S. 80): »Das Volk als Träger der verfassunggebenden Gewalt ist keine feste, organisierte Instanz. [...] Als eine nicht organisierte Größe kann es auch nicht aufgelöst werden.« (*VL*, S. 83) In dieser Deutung entspricht die Figur des Volkes der radikalen Freiheitsvorstellung einer sich selbst in Freiheit bestimmenden Instanz.

Als *politisches* Subjekt muss aber »das Volk in der Demokratie politischer Handlungen und Entscheidungen fähig sein« (*VL*, S. 83). Es muss sich durch Abgrenzung von anderen Einheiten konstituiert haben. Um diese andere Bedingung politischer Entscheidungen zu erfüllen, erscheint das Volk bei Schmitt dann auch als die politisch bereits verfasste Einheit der »Nation«: »Nach dieser neuen Lehre ist die Nation das Subjekt der verfassunggebenden Gewalt. Nation und Volk werden oft als gleichbedeutende Begriffe behandelt, doch ist das Wort ›Nation‹ prägnanter und weniger missverständlich. Es bezeichnet nämlich das Volk als politisch-aktionsfähige Einheit mit dem Bewußtsein seiner politischen Besonderheit und dem Willen zur politischen Existenz, während das nicht als Nation existierende Volk nur eine irgendwie ethisch oder kulturell zusammengehörige, aber nicht notwendig politisch existierende Verbindung von Menschen ist.« (*VL*, S. 79) Erfüllt diese

⁵³ Wenn es sich überhaupt um ein Problem handelt: Jedenfalls könnte man für eine Entscheidung diesen Typs zeigen, dass allein schon der Anspruch, den politischen Ort der demokratischen Selbstbestimmung als solchen zu bewahren, eine Reihe von normativen *constraints* mit sich bringt.

zweite Deutung die Bedingungen souveränen politischen Entscheidens, so ist sie aber nicht mehr ohne weiteres mit der radikalen Autonomie kompatibel, die in der ersten Deutung des Volkes als das »formlos Formende« am Werk ist. Denn in diesem Fall setzt das Agieren des Volkes die politisch verfasste Einheit Nation voraus, nicht umgekehrt. Die Nation gibt zwar vor, eine naturhafte Grundlage zu haben, hat sie *de facto* aber nicht – denn es muss immerhin entschieden werden, wer als »gebürtig« zu gelten hat und aufgrund welcher Bedingung. In dieser Hinsicht ist der Volkswille dann aber nicht mehr »Urgrund alles politischen Geschehens«, sondern zumindest hinsichtlich der Frage nach seiner Identität von einer Entscheidung abhängig, die nicht das Volk selbst gefällt hat. Der reine Akt der Selbstbestimmung, von dem Schmitt zunächst auszugehen scheint, ist damit ein vermittelter, wenn er auf die Nation zurückgeht. Eine andere Entscheidung, die nach dem Subjekt der Politik, ist ihm bereits vorausgegangen, eine Entscheidung, die selbst nicht demokratisch erfolgt ist.

Wenn Volkssouveränität der Vollzug freier politischer Entscheidungen durch ein Volk sein soll, dann müssen – das ist die Aporie – verschiedene Bedingungen erfüllt sein, die sich aber offensichtlich ausschließen oder jedenfalls nicht in einem Zug und auf derselben Ebene erfüllen lassen. Volkssouveränität lässt sich nicht unvermittelt umsetzen. Ihre Umsetzung muss vielmehr an der einen oder anderen Gestalt des Volkes ansetzen – als formloses oder als politisch verfasste Einheit – und sie – die radikale Freiheit oder aber die Fähigkeit zur politisch wirksamen Entscheidung – in das Bild integrieren.

Setzt man beim Volk als das formlos Formende an, so bietet eine Konzeption wie jene Schmitts keinerlei Anhaltspunkte, um eine tragfähige politische Konzeption daraus zu entwickeln. Wie kann ein solches Volk einen Willen haben und formulieren, wenn es nicht als eine irgendwie organisierte oder sich organisierende Einheit auftritt? Diese Erscheinungsweise des Volkes, die uns in den weiteren Kapiteln noch beschäftigen wird, ist mit einer Konzeption von Politik qua souveränes Entscheiden nicht kompatibel.

Für die zweite Gestalt des Volkes, nämlich die der Nation, gilt diese Schlussfolgerung zwar nicht, nur bringt ein solcher Ausgangspunkt eine Reihe von Komplizierungen in das Legitimitätstheoretische Gebäude, die Schmitt selbst nicht reflektiert. Die Einheit des nationalen demokratischen Subjekts beruht nämlich auf einem Akt, der aus der Perspektive einer Legitimität der Selbstgesetzgebung streng genommen als illegitim gelten muss. Um eine solche Illegitimität am Grund der Politik nicht einfach nur stehen zu lassen, müsste es die demokratische politische Praxis zumindest nachträglich angehen – etwa durch eine Infragestellung oder Verschiebung der Identität des politischen Subjekts. Aber nicht nur das. Da die Einheit der Nation qua souveräne Entscheidung – so könnte man sagen – auf einer souveränen Entscheidung alten, oder jedenfalls nicht-demokratischen Typs beruht, so kann die Einheit, die sie generiert, auch nicht die organische Einheit mit einem organischen Willen sein, die Schmitt seiner Demokratie zugrunde legt. Das hieße

dann aber, dass sich Demokratien nicht nur mit ihrer eigenen Identität, sondern ihrem angeblich so einheitlichen Willen allererst hervorbringen müssten. Die ›nationale‹ Demokratie, die den Zirkel einer identitätseren Selbstbestimmung möglich machen sollte, hebt diese Vorstellung in Wahrheit wieder auf, da sie den kristallinen Akt eines ungeteilten Willens zunichte macht. Wie aber mit einer Vielzahl von möglichen politischen Willensbildungen umgegangen werden kann, dazu bietet Schmitts Konzeption ebenfalls keine Handhabe.

Er selbst imaginiert den Prozess der demokratischen Entscheidung durch das Volk – im Gegensatz zur liberalen Politik der Parlamente – als einen Prozess »sans discussion« (GLP, S. 19). Das Volk, so Schmitt, trifft seine Entscheidungen per »Akklamation« (VL, S. 83). Diese rousseauistische Vorstellung, welche unweigerlich faschistoide Assoziationen weckt, funktioniert wiederum nur auf der Grundlage einer quasi-naturhaft gegebenen Einheit, die aber *de facto* durch eine Reihe von Heterogenitäten charakterisiert ist.

Gerade die Französische Revolution, die Schmitt als kompakte Erhebung des Volkes darstellt, war gar nicht so einheitlich. Sie war durch eine Vielzahl von politischen Lagern charakterisiert, und als die Grundlage für ein neues Recht und eine neue Verfassung gelegt werden sollte, geschah dies durch die nicht-legitimierte Körperschaft der Nationalversammlung, die sicherlich nicht den einheitlichen Willen ›des‹ Volkes umsetzte. Die demokratische Verfassung kommt auf ganz andere Art zustande als dies Schmitts Demokratiebegriff nahelegt. Die französische Verfassung ist eine Entscheidung, nicht weil sie auf den »entschiedenen Willen« (VL, S. 83) eines kollektiven Subjekts zurückgeht, sondern weil sie es gerade nicht tut, weil sie nicht aus einer homogenen Substanz hervorgeht, sondern aus einer durch substantielle antagonistische Konflikte gekennzeichneten Situation und aus der Differenz von Volk und Nationalversammlung (oder irgendeiner anderen exekutiven Kraft). Damit ist der angeblich so kristalline Akt der demokratischen Selbstbestimmung zugleich auch immer ein Akt der Fremdbestimmung innerhalb eines umkämpften Feldes.

Die Heterogenität, die Schmitt selbst nicht weiter reflektiert, betrifft sowohl die Einheit des politischen Subjekts wie auch die Legitimität politischer Entscheidungsakte, angefangen mit dem Akt der Verfassungsgebung, die dann nicht als die Objektivierung *eines* bereits konstituierten kollektiven Willens verstanden werden kann. In dieser Hinsicht ändert sich mit der Demokratie nicht einfach nur den Sinn von Politik, sondern auch der Prozess des Zustandekommens politischer Entscheidungen. Diese können nicht auf ein homogenes politisches Subjekt zurückgehen, sondern verteilen sich auf eine Reihe von Instanzen. Wie das genau geschieht, was dann der Sinn demokratischer souveräner Entscheidungen ist und worin ihre Legitimität liegt, kann mit einem Volkssouveränitätsbegriff à la Schmitt nicht mehr angegeben werden.

Andreas Kalyvas hat neuerdings den Versuch unternommen, Schmitts Konzeption von Volkssouveränität – als die radikale Freiheit eines souveränen Volkes – zu

retten, indem er den Prozess der Entscheidungsfindung komplexer darstellt, als es in Schmitts Politik der Akklamation der Fall ist. An diesem Rettungsversuch lässt sich aber allenfalls zeigen, dass ein ›Umbau‹ von Schmitts Konzeption einen deutlich stärkeren Eingriff in seiner identitären Demokratieverfassung verlangt, als ihn Kalyvas vornimmt. Ich möchte darauf kurz eingehen, bevor ich dann die Schlussfolgerungen aus den bisherigen Überlegungen ziehe.

Eine Politik des »extraordinary«

Kalyvas' Rückgriff auf Schmitt erfolgt aufgrund der mit dem Begriff der Volkssouveränität verbundenen Vorstellung eines vor- und außerrechtlichen Subjekts der politischen Ordnung, das als ihr Urheber zugleich das Recht behält, auf diese immer wieder transformierend einzuwirken. Dies könne die Grundlage für eine »politics of the extraordinary« liefern, welche Demokratie nicht legalistisch einengt und daher für den politischen Wandel offen hält. Kalyvas unterstreicht zunächst die produktiven und kreativen Züge von Schmitts Souveränitätsbegriff. Der Begriff der Souveränität habe primär eine rechtsschöpfende Konnotation, die – gegen das rechtspositivistische und liberale Verständnis – das Moment der Gründung und der steten Transformation des Rechtssystems in den Vordergrund rücke. Genau diese »außerordentliche« Setzungs- und Einwirkungskraft, verbunden mit der Vorstellung demokratischer Selbstbestimmung, ist das, was für die aktuelle Demokratietheorie fruchtbar gemacht werden müsse: »There is a promising connection between a democratic theory of the constituent power and the traditional idea of collective self-determination and self-government. A valid democratic constitution is one that has been created by the decision of the sovereign popular subject, outside preexisting authority and legality. I call Schmitt's theory of legitimacy pure because it seeks to derive the validity of a political-legal order solely from the will of the sovereign people. For Schmitt, the legitimacy of a democratic constitution depends exclusively on the act of the constituent decision of the sovereign people, and it is that political decision which endows a democracy with the necessary normative resources during ordinary times and everyday lawmaking.«⁵⁴

Kalyvas erkennt zunächst, dass Schmitt auf die Frage nach der Bildung eines einheitlichen Willens keine wirkliche Antwort hat. Seine Konzeption demokratischer Akklamation könne jedenfalls weder erklären, wie eine solche Einheit zustande kommt, noch inwiefern ihre Ergebnisse legitim sein sollen: »By leveling constituent politics to a speechless applause and by silencing the sovereign people, Schmitt undermined the very same grounds of his theory of the extraordinary. [...]

⁵⁴ Andreas Kalyvas, *Politics of the Extraordinary: Max Weber, Carl Schmitt, and Hannah Arendt*, Cambridge-New York: Cambridge UP 2008, S.100.

[A] mute constituent sovereign is hardly a democratic sovereign. It may consent but not decide.«⁵⁵ Damit gibt Kalyvas noch ein zusätzliches Argument gegen Schmitts Verkürzung demokratischer Politik auf einen Akt der konsensuellen Akklamation. Akklamation ist selbst noch keine Entscheidung, sondern allenfalls die Zustimmung oder Ablehnung von Modalitäten der Entscheidung, die jemand schon gesetzt hat und auf die das Volk nur antworten kann. Soll das Volk als solches aber wirklich entscheiden, dann muss es auf eine andere Weise in den Prozess der Entscheidungsfindung einbezogen werden.

Das Problem von Schmitts Konzeption lässt sich für Kalyvas aber beheben, wenn man die politischen Praktiken von Diskussion und Deliberation, die sich Schmitt mit seiner Liberalismuskritik voreilig verspielt, in das Bild integriert. Damit ließe sich eine Demokratiekonzeption gewinnen, die der legitimierenden und normativ anspruchsvollen Funktion jenes »außerordentlichen« Moments der Gründung gerecht wird und zugleich auch den Prozess der Entscheidungsfindung in seiner Heterogenität, also als einen Prozess zwischen Verschiedenen, beschreiben kann.

Eine solche »Politik des Außerordentlichen« oder »Außergewöhnlichen« würde dann mitnichten die Notwendigkeit einer alltäglichen, normalen politischen Praxis unterminieren. Der Akt der Gründung als Akt der Selbstgesetzgebung sei vielmehr nichts anderes als die Setzung einer normalen Praxis, nach der der demokratische Souverän sein Leben gestalten will. Das »außerordentliche« Wirken des Souveräns bedarf des Übergangs in eine instituierte Ordnung, weil es erst in dieser seine eigene Beständigkeit und Entfaltung finden kann.⁵⁶ Weil die Entstehung einer Verfassung keinesfalls ein Akt der politischen Selbstbegrenzung, wie es der Liberalismus suggeriert, sondern ein produktiver Akt der politischen Selbsterschaffung ist, kann und muss der Volkssouverän auf die instituierte politische und rechtliche Praxis aber auch immer wieder einwirken. Als der außerrechtlichen und außerordentlichen Urheber der Ordnung ist er grundsätzlich dazu legitimiert, diese nach seinem eigenen Willen zu transformieren; und nur wenn er dies tut, nur wenn er die politische Ordnung immer wieder als Ausdruck des eigenen Willens versteht und sie nach dessen Maßgabe weiter gestaltet, behält diese Ordnung auch ihre eigene Legitimität.

Obgleich Kalyvas durch die Einbeziehung einer deliberativen Praxis in seiner Demokratiekonzeption ein Moment der Differenz gegen Schmitts Identitätskonzeption geltend macht, setzt sein Ansatz schlicht voraus, dass bereits feststeht, wer am deliberativen Prozess wie teilnehmen darf. Handelt es sich dabei um die politisch legitimierten Mitglieder eines Gemeinwesens, die Bürger einer Nation, oder ist mit dem »souveränen Volk« etwas anderes gemeint? Ist ersteres der Fall, so muss

⁵⁵ Ebd., S.125f.

⁵⁶ Und weil der Souverän sich auch ausruhen muss: »The people do not need to be constantly mobilized and activated. With a constitution they can rest.« (Ebd., S.133)

sich auch Kalyvas' Politik des *extraordinary* mit dem Umstand konfrontieren, dass die Konstitution des politischen Subjekts auf einen selbst nicht demokratischen Akt zurückgeht. Dieser Aspekt bleibt allerdings vollkommen unreflektiert hinter dem emphatischen Bild eines sich permanent erneuernden kollektiven Willens. Bei Kalyvas gibt es auch keine Ausnahmen und keine wirklichen Konflikte, die diskursiv nicht ohne weiteres zu schlichten wären, wie Schmitt selbst gegen den Liberalismus eingewandt hat. Es gibt nur die produktive Außerordentlichkeit und Außergewöhnlichkeit des demokratischen Souveräns selbst, der seinen politischen Willen immer wieder zum Ausdruck bringen soll und kann.

In dieser Hinsicht kann Kalyvas' Vorschlag zentrale Probleme des Begriffs der Volkssouveränität nicht lösen oder angehen. Auch er geht von einem allzu unterkomplexen Akt der Selbstbestimmung aus, der – nach einer gewissen Diskussionszeit – schließlich doch wieder zu einer einheitlichen Willensbekundung führt. Darüber hinaus bleibt auch bei Kalyvas die Legitimitätsfrage offen. Wenn aber die Unterstellung eines einheitlichen Willens, der sich als solcher selbst legitimiert, nicht aufrecht erhalten werden kann, muss die Legitimitätsfrage anders beantwortet werden.

5. Ausblick

Schmitts Überlegungen dienen als Vorlage, um das Demokratieverständnis, das im Begriff der Volkssouveränität angelegt ist, kritisch zu hinterfragen. Mit Schmitt lässt sich sowohl die Unhintergebarkeit souveräner politischer Entscheidungen für eine rechtlich-politische Ordnung nachvollziehen, als auch der radikale Freiheitsgedanke, der mit dem Begriff der Volkssouveränität verbunden ist. Soll eine rechtlich-politische Ordnung für Transformationen offen sein, dann bedarf es eines politischen Ortes über oder jenseits der rechtlichen Anwendungsvollzüge, der auf das Recht auch immer wieder einwirken kann. Ist das Recht strukturell auf eine politische Dimension angewiesen, um auf sich wandelnde gesellschaftliche Verhältnisse anwendbar zu bleiben, so gilt dies noch mehr für ein demokratisches Recht, das nicht über den Menschen stehen, sondern Ausdruck ihrer eigenen Freiheit sein soll.

Diese beiden Momente, so wird an Schmitt ebenfalls deutlich, lassen sich allerdings nicht unmittelbar so miteinander kombinieren, wie es die Lehre der Volkssouveränität annimmt. Die unbedingte Freiheit des Volkes gegenüber jeder Form von Herrschaft lässt sich nicht durch Akte souveränen Entscheidens erläutern, und *vice versa*. Das zeigt sich daran, dass das Volk nicht gleichzeitig als Subjekt souveränen Entscheidens *und* einer unbedingten Freiheit gedacht werden kann. Als Subjekt souveränen Entscheidens denkt Schmitt das Volk als Nation, die als solche aber nicht das Subjekt einer unbedingten politischen Freiheit sein kann; als Subjekt einer unbedingten Freiheit wird das Volk von Schmitt als eine »formlos formende«

Instanz konzipiert, bei der aber wiederum unklar bleibt, wie sie politisch überhaupt tätig und wirksam wird.

Die zwei Dimensionen, Souveränität und unbedingte Freiheit, müssen daher auf andere Weise miteinander in Verbindung gebracht werden. Wie wäre dann aber die Ermächtigung des Volkes zu denken, wenn sie nicht unmittelbar die Form der Souveränität hat und was ist dann ihr Verhältnis zur Souveränität? Wie ist der demokratische Prozess der Entscheidungsfindung zu denken und wie muss man das Verhältnis zwischen dem Volk als konstituiertem politischen Subjekt (etwa im Sinne der Nation) und dem Volk als das formlos Formende verstehen? Diese Fragen führen offensichtlich über den durch den Begriff der Volkssouveränität abgesteckten Rahmen hinaus, der für keine davon irgendeine Handhabe bieten kann – auch nicht in der »ergänzten« Version von Kalyvas.

Es bedarf also eines anderen politischen Denkens, um die Frage nach dem Verhältnis demokratischer Freiheit und Souveränität anzugehen, die der Begriff der Volkssouveränität immerhin als unhintergehbare politische Momente ausgewiesen hat. Ein politischer Ansatz, der diese beiden Aspekte auf eine andere Art und Weise zu vermitteln versucht, ist der von Hannah Arendt. Zwar präsentiert sich ihre Politikkonzeption zunächst als Gegenprogramm zu einer Politik der Souveränität und der Entscheidung. Angestachelt von einer harschen Kritik am Nationalstaat und seinen (entpolitisierenden) Inklusionsbedingungen weist Arendt zunächst die Verbindung von Souveränität und Freiheit zurück, um eine ganz andere Form politischer Freiheit an die Stelle politischer Souveränität und identitärer Selbstbestimmung zu setzen, nämlich die Freiheit des Handelns und Urteilens, die mit Pluralität einhergeht und auf eine offene Inklusivität ausgerichtet ist.

Die Kritik des Souveränitätsparadigmas impliziert allerdings keine grundsätzliche Zurückweisung der Funktion souveräner Entscheidungen, so wie sie für eine rechtlich-politische Ordnung charakteristisch sind, sondern eine andere Einbettung derselben im politischen Prozess. Ebenso ist ihr politisches Denken das Denken einer unbedingten politischen Freiheit, die aber zunächst eine andere Gestalt annimmt, als die einer identitären Selbstbeziehung.

Im folgenden Kapitel werde ich mich mit Arendts Politikkonzeption auseinandersetzen und untersuchen, inwiefern sie für einen Begriff demokratischer Politik aufschlussreich ist. Arendt hilft dabei, an verschiedenen Stellen Schmitts Vorstellung demokratischer Selbstbestimmung zu korrigieren: Sie erweitert nicht nur den Begriff politischer Freiheit um die Aspekte des Handelns und Urteilens, sondern präsentiert darüber hinaus auch eine andere Genealogie demokratischer Ordnungen, die für die Frage nach einem demokratischen Entscheidungsprozess und seiner Legitimität aufschlussreich ist. Damit verändert sich das Szenario maßgeblich, ohne dass sich allerdings die Aporie einer doppelten »Natur« des demokratischen Volkes gänzlich auflösen ließe. Auch Arendts Begriff des Politischen stößt an seine Grenzen bzw. wird einseitig, wenn es um die Frage nach der Ermächtigung des Volkes geht. Die Diskussion von Arendts politischem Denken reichert die Perspek-

tive für eine Konzeption demokratischer Politik entscheidend an. Zusammen mit den durch Schmitt gewonnenen Einsichten liefert ihre Position gewissermaßen das ›Rohmaterial‹ für eine Bestimmung demokratischer Politik und Selbstbestimmung, welche aber – das wird Aufgabe des zweiten Teils dieses Buches sein – auf eine neue Weise konstelligiert werden muss.

Kapitel II

Die Macht der Praxis (Hannah Arendt)

Die politische Freiheit unterscheidet sich also von der philosophischen Freiheit dadurch, daß sie eindeutig eine Sache des Ich-kann und nicht des Ich-will ist.

Hannah Arendt, *Vom Leben des Geistes*

Der Begriff der Volkssouveränität bringt einerseits den Gedanken einer unbedingten Freiheit des Volkes und andererseits die Unhintergebarkeit souveräner Entscheidungen zum Ausdruck. Wie deutlich geworden ist, können diese beiden Aspekte allerdings nicht so zusammengedacht werden, wie die Lehre der Volkssouveränität zunächst nahelegt. Das heißt aber im Grunde, dass eine Position wie jene Schmitts die unbedingte Freiheit des Volkes, die für einen Begriff demokratischer Freiheit unabdingbar ist, nicht wirklich zu denken vermag. Die Freiheit der demokratischen Souveränität ist die einer identitären Selbstbestimmung. Ist aber das Subjekt einer solchen Freiheit unmöglich bzw. aporetisch, dann kann die demokratische Freiheit nicht die Form der Souveränität haben oder jedenfalls nicht in dieser aufgehen. Insbesondere, das hat die Schmitt-Diskussion gezeigt, kann die Lehre der Volkssouveränität auf ganz grundsätzliche Weise nicht erläutern, wie das Verhältnis zwischen Demokratie und Souveränität aussieht, sofern sie keinerlei Auskunft bezüglich der Entstehung kollektiver Entscheidungen zu geben vermag.

Souveräne Selbstbestimmung ist jedoch nicht die einzige Weise, in der politische Freiheit gedacht werden kann. Zwar gibt es keinen entsprechend etablierten Alternativbegriff mit einer klar identifizierbaren Tradition. Dennoch finden sich in der Geschichte der politischen Theorie immer wieder Ansätze, politische Freiheit in anderen Termini zu denken. Hannah Arendts Konzeption politischer Freiheit gehört zu dieser anderen Tradition, die einen Kontrapunkt sowohl zur Entscheidungsfreiheit der Souveränitätslehre wie auch zur privaten Freiheit des Liberalismus bildet.

Statt auf einem substantiellen Einheitswillen, der sich in den politisch-rechtlichen Formen manifestieren soll, gründet Arendts Politikkonzeption auf die irreduzible Verschiedenheit der Individuen. Es ist gerade die Verschiedenheit, die Politik nötig macht und die zugleich, wenn sie als solche auch zugelassen wird, Politik zur Sphäre einer genuinen Form von Freiheit werden lässt. Die Freiheit, um die es Arendt geht, ist keine, die durch souveräne Abwendung vom Feind entsteht, sondern die umgekehrt aus dem gemeinsamen Handeln mit anderen erwächst und

die damit nicht nur Autonomie, sondern auch eine gewisse Heteronomie als konstitutive Dimension politischer Freiheit impliziert. Auf dieser Grundlage entfaltet Arendt nicht nur eine andere Vorstellung von Politik als Schmitt, sie deutet mit ihr auch die modernen Institutionen Staat, Recht und Verfassung auf eine ganz andere Weise.

Auch Arendt entfaltet ihre Politikkonzeption vor dem Hintergrund einer Entpolitisierungserfahrung, für die sie allerdings andere Instanzen und Phänomene verantwortlich macht als Schmitt. Zum einen sind es gerade die gewaltsamen Ausschlüsse, die durch die nationalstaatliche Politik von Freunden und Feinden entstehen und die Arendt selbst erfahren hat, welche ihr politisches Denken antreiben. Zum anderen sind es eine wachsende Ökonomisierung der Politik und ein daraus resultierender Konformismus, für den sie die moderne bürgerliche Gesellschaft verantwortlich macht, die ihre Politikvorstellung informieren. Beide Entwicklungen sind entpolitisierend, weil sie entweder durch Ausschluss oder durch Nivellierung Pluralität unterbinden und damit die Grundlage für politische Freiheit unterminieren.

Gegen das ausschließende Recht des Nationalstaats, das Schmitt zum Definiens eines politischen Rechts erhebt, bringt Arendt eine menschenrechtliche Konzeption ins Spiel, die das Recht bzw. die Rechte auf eine andere Weise deutet, ohne sie deswegen aber (liberal) zu entpolitisieren. Im Gegensatz zum exklusiven nationalstaatlichen Recht deutet Arendt die Menschenrechte als Rechte auf politische Inklusion. Entsprechend versteht sie Verfassungen, wie etwa die amerikanische, als etwas, das eine weitaus dynamischere Form der Inklusivität anstelle gewaltsamer Ausgrenzung zulässt (oder zulassen sollte), und zwar ebenfalls aus politischen Gründen. Das (politische) Recht ist für Arendt nicht mehr Instrument einer Gruppe von Freunden zur Aufrechterhaltung ihrer Normalität, sondern Grundlage der Ermöglichung einer pluralen Kollektivität, die gerade aufgrund der in ihr eingelassenen Differenzen Entwicklungen produziert und über die einmal gesteckten Grenzen hinausgehen kann.

Gegen die souveräne und identitäre Selbstbestimmung wie auch gegen die private ökonomische Freiheit gerichtet, beruhen Arendts Begriffe des »Handelns« und des politischen »Urteilens« auf einer anderen Dimension von Freiheit. In Anknüpfung an Kant bezeichnet Arendt sie als »Spontaneität«, also als die Fähigkeit, neu anzufangen und Neues hervorzubringen. Moderne (demokratische) Politik beruht für Arendt in erster Linie auf einer solchen Form der Freiheit, denn erst durch sie können sich überhaupt Praktiken kollektiver Selbstbestimmung formieren, die dann politische Setzungen vornehmen. Paradigma einer solchen Freiheits- und Politikvorstellung ist für Arendt die Amerikanische Revolution, die im Unterschied zur Französischen praktisch wie institutionell ein neues politisches Kollektiv hervorgebracht hat. An der Amerikanischen Revolution rekonstruiert sie mithin, wie sich überhaupt eine neuartige Fähigkeit zu kollektiven Entscheidungen formieren konnte und sich zu einer Ordnung konsolidiert hat.

Arendt weist die Notwendigkeit von souveränen Entscheidungen und von Staatenbildung nicht grundsätzlich zurück, sie gibt ihnen einen anderen Stellenwert. Mit ihrer Kritik an der nationalstaatlichen Politik kritisiert sie vor allem die Vorstellung, Politik sei das Geschäft einer geschlossenen und identifizierten Gruppe, die ihre substantielle Lebensform zum Ausdruck bringt. Stattdessen geht Arendt davon aus, dass souveräne Entscheidungen – jedenfalls die legitimen – das unabhsehbare Resultat einer gemeinsamen pluralen Praxis sind. Haben sie eine solche Genealogie, sind souveräne politische Entscheidungen auch nicht mehr einfach die Setzung oder Entscheidung über die Normalität. Sie sind in erster Linie darauf ausgerichtet, die Ermöglichungsbedingungen eben jener pluralen Praxis, der sie sich verdanken, auf Dauer zu stellen. Moderne politische Entscheidungen – darin liegt die demokratietheoretische Pointe von Arendts Ansatz – sind solche, die (politische) Spielräume eröffnen, in denen die Verschiedenen gemeinsam entscheiden können.

Souveräne Entscheidungen wie die Entstehung einer freiheitlichen Verfassung sind mit der Freiheit des Volkes entsprechend anders verbunden als im Modus einer identitären Selbstbestimmung. Politische Entscheidungen sind niemals direkter Ausdruck des Volkswillens, sondern das vermittelte Ergebnis eines gemeinsamen Handelns. Sie sind frei, weil die Praxis des Handelns eine inklusive Praxis ist, die auf Freiheit und Gleichheit beruht, und weil sie produktiv ist, also Neues hervorbringt. Kann ein solcher Prozess nur auf der Grundlage von Pluralität stattfinden, dann impliziert politische Freiheit offensichtlich zugleich die Bereitschaft, immer wieder andere (anders) entscheiden zu lassen – gesetzt die Entscheidung geschieht auf eine nicht-gewaltsame oder -diskriminierende Weise.

Damit bereitet Arendts Position den Boden für die sogenannten »deliberativen« Modelle von (liberaler) Demokratie, wie sie etwa Jürgen Habermas, Seyla Benhabib oder Joshua Cohen – teilweise in Rückbindung an Arendt – entwickelt haben.⁵⁷ Deutlicher als diese späteren Positionen setzt sich Arendt vom Politikverständnis der Souveränitätslehren ab. Denn gemeinsames Handeln lässt sich für Arendt nicht als Prozess der »Meinungsbildung« deuten, der allmählich zur Entstehung eines gemeinsamen Willens beiträgt (wie das bei Kalyvas, aber auch bei Habermas der Fall ist). Das gemeinsame Handeln bereitet zwar die Bedingungen für eine Entscheidung vor, führt aber aufgrund seiner Pluralität eben nicht unmittelbar zu *einer* Entscheidung. Politische Entscheidungen werden vor dem Hintergrund einer solchen Vielfalt getroffen und gerade aufgrund dieser Genealogie können sie nicht

⁵⁷ Vgl. z. B. Joshua Cohen, »Deliberative Democracy and Democratic Legitimacy«, in: Alan Hamlin/Philip Pettit (Hg.), *The Good Polity. Normative Analysis of the State*, Oxford: Blackwell 1989, S. 17–34; Seyla Benhabib, »Towards a Deliberative Model of Democratic Legitimacy«, in: dies. (Hg.): *Democracy and Difference. Contesting the Boundaries of the Political*, Princeton: Princeton UP 1996, S. 67–94; Jürgen Habermas, »Drei normative Modelle der Demokratie«, in: ders., *Die Einbeziehung des Anderen*, Suhrkamp: Frankfurt/M. 1999, S. 277–292. Zum Begriff der deliberativen Demokratie vgl. auch: Jon Elster (Hg.), *Deliberative Democracy*, New York: Cambridge UP 1998.

einfach eine Lebensform gegen eine andere versuchen durchzusetzen; vielmehr sind sie der Versuch, Räume zu etablieren, in denen eine solche Vielfalt möglich bleibt oder jedenfalls werden sie unter Berücksichtigung einer solchen Vielfalt getroffen – damit setzten sie neben dem Entscheiden eine Fähigkeit voraus, die Arendt »Urteilen« nennt.

Wenn politische Entscheidungen unter Bedingungen einer kollektiven pluralen Praxis geschehen, die Arendt als weitgehend gewaltfrei versteht, begründen sie auch eine neue Form von Legitimität, die »prozeduralen« Charakters ist. Die Legitimität der Entscheidung hängt nämlich dann wesentlich mit ihrer Entstehungsweise zusammen. Sie geht in dieser gleichwohl nicht auf, sondern beruht zugleich auf den Folgen der Entscheidung. Eine Entscheidung ist für Arendt nicht dann legitim, wenn sie aus einer freien Praxis hervorgegangen ist, sondern erst dann, wenn sie eine solche freie Praxis auch in der Zukunft weiter ermöglicht.

Arendts Erläuterung politischer Freiheit setzt anstelle der identitären Selbstbestimmung die kollektive Mitbestimmung. Damit »löst« sie eine Reihe von Problemen, die bei Schmitt offen bleiben, und verschiebt zugleich die Bedeutung souveräner Entscheidungen. Doch auch Arendts Politikbegriff bleibt in gewisser Hinsicht unvollständig und krankt an einem ähnlichen Problem wie der von Carl Schmitt: an politischem Purismus. Schmitts Begriff der Volkssouveränität beruht auf der idealisierten Vorstellung des einen bestimmten Volkes, das von einem bestimmten politischen Willen animiert ist und diesen auch umsetzen kann. Arendts Politikbegriff idealisiert dagegen die Pluralität der politischen Praxis als eine nicht-vermachtete, an der alle angeblich gleich frei teilnehmen können. Diese Voraussetzung unterschlägt aber die Position all derjenigen, für die das (noch) nicht gilt, die also unterdrückt und von den politischen Entscheidungen gleichwohl betroffen sind. Für diese Gruppen, mit denen in gewisser Weise die Doppeldeutigkeit des demokratischen Volkes in neuer Gestalt wieder auftaucht, ist Politik etwas anderes als die Partizipation an einer pluralen Praxis der bereits Freien und Gleichen – und diese Politik der Ausgeschlossenen sprengt in der Tat Arendts Politikvorstellung.

Mit dem Paradigma der angeblich gewaltfreieren Amerikanischen Revolution schließt Arendt eine Reihe von politischen Problematiken mitsamt der davon Betroffenen aus der Sphäre der Politik aus. Diese hängen mit dem Problem der Befreiung von Unterdrückung zusammen und mit jener Exklusivität, die auch für den öffentlichen Raum gilt. Politiken, die gegen diese Form von Missständen ankämpfen, fallen aus den Kontexten des Handelns und der Politik, so wie Arendt sie konzipiert, heraus, weil sie sich (in welcher Form auch immer) gewaltsam Bahn gegen bestehende Herrschaftsverhältnisse brechen müssen.

Durch ihren Purismus beschneidet Arendt ihren Begriff des Politischen um Aspekte, die gerade für ein Verständnis der unbedingten Freiheit des Volkes gegen Unterdrückung relevant sind. Denn die Notwendigkeit der Befreiung bleibt für den politischen Prozess auch innerhalb einer demokratischen Ordnung unabdingbar. Diese Dimension spielt auch in der Amerikanischen Revolution eine Rolle,

obgleich sie erst zu späteren Zeitpunkt – mit den Bürgerrechtsbewegungen – deutlich zum Vorschein kommt und gehört, wie wir noch sehen werden, zu demokratischen Prozessen grundsätzlich dazu.

Der Begriff demokratischer Freiheit bleibt mithin auch nach der Diskussion von Arendts Konzeption unvollständig. Zwar ist die souveräne Freiheit der Entscheidung mit Arendts Politikbegriff durch eine Dimension politischer Freiheit ergänzt, die ihren Sinn und ihre Dynamik verschiebt und damit auch gewisse offene Fragen löst. Der volle Sinn demokratischer Freiheit ist damit aber noch nicht wirklich erreicht. Arendt deutet zwar selbst auf die Notwendigkeit hin, die Sphäre des Politischen immer wieder zu erweitern – gerade weil es immer wieder zu unabsehbaren Kollektivierungen kommen kann, die die Grenzen einer gegebenen institutionellen Ordnung sprengen. Die Modalitäten solcher Prozesse sind allerdings durch einen Begriff des Handelns, der auf der bereits erfolgten wechselseitigen Anerkennung als Gleiche und Freie beruht, nicht mehr zu explizieren. Ebenso affiziert die Einsicht in die Exklusivität von Arendts Politikbegriff auch das Verständnis souveräner Entscheidungen und deren Legitimität, denn diese kann dann nicht mehr einfach nur dadurch gegeben sein, dass sich eine vorinstitutionell etablierte Praxis des Handelns aufrecht erhält. Denn auch eine solche Praxis impliziert eine Exklusivität, die Demokratisierungsprozessen im Weg steht. Es wird Gegenstand des zweiten Teils dieser Arbeit sein, auch diese Dimension von demokratischer Freiheit zu explizieren.

In diesem Kapitel soll die Rekonstruktion von Arendts Konzeption mit ihrer Diagnose der entpolitisierenden Effekte nationalstaatlicher Politik aus den Frühschriften beginnen (I.). Daraufhin werde ich genauer auf ihre Kritik am nationalstaatlichen Paradigma und dem damit verbundenen Rechts- und Politikverständnis eingehen (II.). Diesen werde ich anschließend Arendts alternative Konzeption politischer Freiheit und Urteilskraft entgegensetzen (III.). In einem letzten Schritt werde ich dann auf Arendts Diskussion der modernen Revolutionen eingehen, in der das Verhältnis von Handeln/Urteilen und der Gründung einer politischen Ordnung ausgeführt wird sowie Legitimitätsfragen angerissen werden. In diesem Zusammenhang wird dann auch die Kritik an die Exklusivität von Arendts Politikbegriff formuliert (IV.).

1. Politische Verfallserscheinungen

Die Anfänge von Arendts politischem Denken sind deutlich von den Erfahrungen gekennzeichnet, die sie als Jüdin und Flüchtling im Zusammenhang der totalitären Entwicklungen der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts gemacht hat. Diese Ereignisse deutet Arendt als Symptome einer radikalen Entpolitisierung, die sich in den totalitären Regimes, aber auch in der sanfteren Form einer schleichenden Homogenisierung moderner Gesellschaften manifestiert. Ihre Wurzeln hat dieser allmäh-

liche Entpolitisierungsprozess in einem falschen Rechts- und Politikverständnis, das sich in Institutionen wie dem Nationalstaat und in damit verbundenen sozialen Praktiken niederschlägt.

Adressat von Arendts Kritik ist nicht der Liberalismus, sondern eine grundlegendere politische Entwicklung der Moderne, an der der Liberalismus neben anderen Bewegungen partizipiert. Diese Entwicklung deutet Arendt als eine Vermischung der politischen und der ökonomischen Sphäre, die sich darin äußert, dass politische Ordnungen immer stärker als »Familien« verstanden werden, die für ihren »Haushalt« zu sorgen haben. Ausdruck dieser Entwicklung sind zum einen der Nationalstaat, der sich wie Familien über das Faktum der Geburt definiert; zum anderen die bürgerliche Gesellschaft, die eine neue, sich am Bedürfnis orientierende Öffentlichkeit konstituiert, welche die genuin politische Öffentlichkeit und die damit verbundenen Tätigkeiten und Freiheiten verdrängt.

Das Volk der Staatenlosen

Arendts Kritik des Nationalstaats beruht auf dem Nachweis, dass dieser immer weniger in der Lage sei, politische Ordnung und Integration herzustellen, und stattdessen ungerechte Verhältnisse produziere. In *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* spricht sie diesbezüglich von einem »Niedergang« des Nationalstaats, der bereits am Ende des Ersten Weltkriegs unübersehbar sei und sich im Verlust des politischen Status durch immer größere gesellschaftliche Gruppen manifestiere.⁵⁸ Entpolitierte Individuen seien aber kein externes, akzidentelles Phänomen, mit dem Nationalstaaten fertig zu werden haben, sondern genau genommen deren eigenes Produkt. Erst durch die starren nationalstaatlichen Inklusionsmechanismen sei auch das Herausfallen aus der politischen Ordnung möglich geworden. Die nationalstaatlichen Inklusionsbedingungen, die Schmitt als eminent politisch deutet, zeigten darin immer mehr ihre Dysfunktionalität, weil sie eine Masse von Minderheiten und Flüchtlingen – also von absoluten und indifferenten Ausnahmen⁵⁹ – im Inneren oder an den Grenzen der Nationalstaaten produzieren würden.

Die »Anomalie« (*EUtH*, S. 560) der Staatenlosen ist mithin nicht einfach nur ein neuer, nicht vorgesehener Fall, sondern Symptom der problematischen Grundlagen der modernen Institution Nationalstaat. Genauer genommen, seien die Flüchtlinge durch ihre massenhafte Erscheinung bereits ein Zeichen des Verfalls

⁵⁸ Hannah Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, München-Zürich: Piper 1986, S. 560 [Im Folgenden *EUtH*] Die letzte Steigerung dieser Entwicklung bildet dann das Nazi-Regime, in dem der absichtliche Entzug des Staatsbürgerstatus Voraussetzung einer vernichtenden Politik war.

⁵⁹ Zum Begriff der absoluten und indifferenten Ausnahme vgl. Kap. I, Fußn. 36. Für den Nationalsozialismus sei es dann nur ein kleiner Schritt gewesen, sich der Möglichkeit der Ausgrenzung, die dem nationalstaatlichen Dispositiv zugrunde liegt, für seine rassistische Politik aktiv zu nutzen.

dieser Ordnungsform. Mit Schmitt gesprochen: Als »Grenzfall« oder »Ausnahmestand« der nationalstaatlichen Ordnung zeigen die Staatenlosen besser als jeder Normalfall die eigentlichen Grundlagen der nationalstaatlichen Organisation von Politik. Mit Arendt gedacht: Gerade weil sie mehr als nur eine Randerscheinung, sondern eben eine kollektive »Anomalie« darstellen, stellen die Minderheiten und Flüchtlinge die alte Ordnung auch dezidiert in Frage.

Problematisch an der nationalstaatlichen Inklusion ist für Arendt der Umstand, dass sie sich über die gänzlich unpolitische, quasi-natürliche und gleichzeitig starre Exklusivität der Geburt organisiert. Der für den Nationalstaat »maßgebende Zustand« (Schmitt), was für ihn politisch zählt, ist Herkunft – Abstammung oder Geburtsort. Die Individuen werden daher gar nicht für politisch relevante Eigenschaften, sondern für die »nackte« und kontingente Tatsache ihrer Geburt inkludiert.

So lange die »Dreieinigkeit von Volk-Territorium-Staat« (*EUtH*, S. 560) garantiert erschien und jedes Individuum Teil eines nationalen Volkes war, das sein eigenes Territorium und seine eigene politische Einheit hatte, blieben die unpolitische Grundlage und das Unrecht des Nationalstaats latent.⁶⁰ Dieses wird spätestens dann virulent, wenn die »Dreieinigkeit« etwa durch massenhafte Migrationströme gestört wird, die nicht mehr zu »übersehen« sind. Der Nationalstaat beginnt dann durch seine Ausschlussmechanismen ein politisches »Niemandland« hervorzu- bringen, »in dem es weder Recht noch Gesetz, noch irgendeine Form geregelter menschlichen Zusammenlebens« (*EUtH*, S. 563) gibt und in dem Arendt den eigentlichen Hobbes'schen Naturzustand vorherrschen sieht, wo »jeder gegen jeden« (*EUtH*, S. 561) ist.

Aus diesem Grund hat die nationalstaatliche Ausgrenzung keine neutrale Wertigkeit, sondern die Gestalt eines Unrechts. Zudem erweist sich das nationalstaatliche Recht als ein widersprüchliches Recht, weil es einen rechts- und politikfreien Raum produziert, der ihn zu außerrechtlichen Maßnahmen zwingt: »In dem Maße, wie der Staatenlose selbst außerhalb des Gesetzes steht, zwingt er auch jede Regierung, die es mit ihm zu tun bekommt, die Sphäre des Gesetzes zu verlassen. Dies wird besonders deutlich, sobald es sich darum handelt, den Staatenlosen auszuweisen« (*EUtH*, S. 592).

Das Unrecht des Nationalstaats weist Arendt allerdings nicht an den außerrechtlichen Verfahren der Staaten selbst aus, sondern anhand einer Phänomenologie der »absolute[n] Rechtlosigkeit« (*EUtH*, S. 607) und der individuellen Auswirkungen des Verlusts von politischer Integration. Es sind also die (teilweise auch eigenen) Erfahrungen auf der individuellen Ebene, die Arendt zu einer Kritik an den politischen Institutionen in Anschlag bringt. Auf einer solchen Ebene zeigt sich, dass der Verlust des Rechtsstatus mit einem tiefgreifend ungerechten Verlust einhergeht,

⁶⁰ Latent, weil diese Dreieinigkeit niemals wirklich gegeben war und politische Einheiten schon immer auch gewaltsame Exklusionen produziert haben.

nämlich dem Verlust von »menschliche[n] Fähigkeiten« (*EUtH*, S. 615) und deshalb den Charakter eines Unrechts hat.

Warum Arendt die Flüchtlinge dramatisierend als »lebende Leichname« (*EUtH*, S. 614) bezeichnet, ist nicht allein deren buchstäbliche Tötbarkeit, die »ohne jede Konsequenz für die Überlebenden bleibt« (*EUtH*, S. 624). Es ist vor allem der Verlust der »Fähigkeit, im Zusammenleben durch Sprechen, und nicht durch Gewalt, die Angelegenheiten des menschlichen und vor allem des öffentlichen Lebens zu regeln« (*EUtH*, S. 615). Der Verweis auf eine politische Fähigkeit deutet hier an, dass es Arendt nicht bloß um Mitbestimmungsrechte geht, sondern um das mit diesen verbundene »Tun und Treiben« (*EUtH*, S. 622). Ist der Flüchtling nicht der Sprache, wie auch nicht der Meinungen und Handlungen als solcher beraubt, so doch der Möglichkeit und damit auch der Fähigkeit, diese in einer Gemeinschaft zum Ausdruck zu bringen – oder, wie Arendt sagt, der Fähigkeit, »seine Individualität in das Gemeinsame zu übersetzen und in ihm auszudrücken« (*EUtH*, S. 624). Der Verlust, den die Flüchtlinge erleiden, ist der Verlust der Teilnahme an einer Öffentlichkeit, in der die jeweiligen Belange zu gemeinsamen und durch die Macht der Gemeinschaft auch geschützt werden können. Die Effekte eines solchen Verlusts wirken sich tief auf die Integrität der jeweils individuellen Persönlichkeit aus, was an der »gefährliche[n] Todesbereitschaft« der Flüchtlinge oder aber an deren Versuch eines »Identitätswechsel[s]«⁶¹ durch zwanghafte Assimilation deutlich werde.⁶² Politik ist damit auch für Arendt, wenn auch in einem ganz anderen Sinn als für Schmitt, etwas ›Existentielles‹, denn sie affiziert die existentiellen

⁶¹ Hannah Arendt, »Wir Flüchtlinge«, in: dies., *Zur Zeit. Politische Essays*, Berlin: Rotbuch Verlag 1986, S. 21.

⁶² Auch Arendt registriert einen »neuen Charakter der rechtlichen Anerkennung«, dessen Verlust – so hat es Axel Honneth im Anschluss an Hegel beschrieben – mit einem »Verlust an Selbstachtung« einher geht (vgl. Axel Honneth, *Kampf um Anerkennung*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1998, jew. S. 179 u. 216). Weil Arendt allerdings den Aspekt der Entrechtung vor allem als Ausschluss aus der kollektiven, öffentlichen Praxis beschreibt, resultiert für sie der Verlust der Selbstachtung weniger aus der Aberkennung des universellen Status der zurechnungsfähigen Person als vielmehr aus dem Ausschluss aus der politischen Gemeinschaft.

Die enge Verbindung zwischen Rechtsstatus und persönlicher Integrität bekommt mit dem Nationalsozialismus eine besondere Zuspitzung, so dass Arendt zu dem Schluss kommt, dass dabei »die Bedeutung des Begriffs »Flüchtling« sich gewandelt hat« (Arendt, »Wir Flüchtlinge«, S. 8). Das hängt damit zusammen, dass die modernen Flüchtlinge nicht mehr wegen ihrer politischen Meinung oder aufgrund des aktiven Verstoßes gegen eine bestehende politisch-rechtliche Ordnung – sprich: weil sie selbst in Widerspruch zu den bestehenden Verhältnissen geraten sind – ausgegrenzt werden, sondern weil das, was sie kontingenter Weise ausmacht und dennoch mit ihrer Identität eng verwoben ist, von der politischen Autorität für »unwert« gehalten wird. Die »neuen« Flüchtlinge, von denen Arendt spricht, werden aufgrund dessen exkludiert, »was sie unabänderlicherweise von Geburt sind – hineingeboren in die falsche Rasse oder die falsche Klasse oder von der falschen Regierung zu den Fahnen geholt« (*EUtH*, S. 610), und sie werden von einer politischen Autorität exkludiert, die sich selbst – willkürlich – das Recht nimmt, einen solchen Status politisch zu be- oder besser zu verurteilen.

Grundlagen der Individuen. Und gerade deswegen, weil sie die Individuen existentiell trifft, hat die nationalstaatliche Exklusionspolitik den Charakter eines Unrechts.

Arendts Kritik der nationalstaatlichen Inklusion anhand des Schicksals entpolitisierter Individuen wird ergänzt durch eine Kritik der Souveränität und der damit verbundenen Vorstellung politischer Freiheit. Die Auseinandersetzung mit dem Souveränitätsbegriff erfolgt dabei nicht ohne einen, wenn auch knappen Verweis auf Carl Schmitt: »Among modern political theorists, Carl Schmitt has remained the most consistent and the most able defender of the notion of sovereignty. He recognizes clearly that the root of sovereignty is the will: Sovereign is who wills and commands.«⁶³ Der kurze Schmitt-Hinweis dient dazu, den entscheidenden Konnex zwischen Souveränität und einer bestimmten Vorstellung von Willensfreiheit aufzuzeigen, gegen die sich Arendts eigene Politik- und Freiheitskonzeption vehement richtet. Souveränitätskritik bei Arendt ist damit im Kern Kritik der Gleichsetzung von politischer Freiheit mit Willensfreiheit. Souveräne Freiheit impliziert die Vorstellung, »daß die Freiheit eines Menschen oder einer Gruppe immer nur auf Kosten der Freiheit, nämlich der Souveränität aller anderen realisierbar ist.«⁶⁴ Souveräne Freiheit gibt es nur durch eine gewaltsame Abgrenzung nach Außen, die dann schließlich zu eben jenem Unrecht führt, das Arendt in *Elemente totaler Herrschaft* aufzeigt.

Souveränität verlangt aber nicht nur eine gewaltsame Abgrenzung nach außen, sie verlangt zugleich auch eine Einstimmigkeit im Inneren, die für Arendt gerade in der Politik eigentlich nicht zu finden ist: »Wie die Souveränität des einzelnen ist letztlich auch die Souveränität einer Gruppe oder eines politischen Körpers immer nur ein Schein; sie kann nur dadurch zustande kommen, daß eine Vielheit sich so verhält, als ob sie *einer* wäre und noch dazu ein *einzig*er.« (FP, S. 214f.) Oder besser gesagt: Wo es eine solche Einstimmigkeit gibt, gibt es keine Freiheit mehr, denn »[w]o alle das gleiche tun, handelt niemand mehr in Freiheit, auch wenn keiner direkt gezwungen wird. Unter menschlichen Verhältnissen also, die dadurch bestimmt sind, daß es nicht *den*, sondern nur *die* Menschen, nur viele Völker, aber nicht ein Volk gibt, sind Freiheit und Souveränität so wenig miteinander identisch, daß sie nicht einmal miteinander bestehen können. Wo Menschen, sei es als einzelne, sei es in organisierten Gruppen, souverän sein wollen, müssen sie die Freiheit abschaffen. Wollen sie aber frei sein, so müssen sie auf Souveränität gerade verzichten.« (FP, S. 215) Souveränität erzeugt also nicht nur eine künstliche Abschottung des angeblich einheitlichen Subjekts gegenüber all jenen, die an seiner substantiel-

⁶³ Hannah Arendt, »Freedom and Politics: A Lecture«, in: *Chicago Review* 14/1 (1960), S. 28–46, hier: 40 (Fußn. 5). Es handelt sich dabei um eine spätere Version von »Freiheit und Politik«.

⁶⁴ Hannah Arendt, »Freiheit und Politik«, in: dies., *Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I*, hg. von U. Ludz, München-Zürich: Piper 1994, S. 213f. [Im Folgenden FP].

len Einheit nicht partizipieren, sie streicht selbst jene Voraussetzung durch, die Politik überhaupt nötig und zugleich auch möglich macht, nämlich »Pluralität«.

Ein »merkwürdiges Zwischenreich«: die moderne Gesellschaft

Arendts Kritik am modernen Nationalstaat gilt nicht nur den gewaltsamen Exklusionsmechanismen, mit denen er auf rechtlicher Ebene operiert, sondern ebenso der auf innergesellschaftlicher Ebene angesiedelten Tendenz zur Homogenisierung und Unterschlagung von Pluralität. Auch die Staatsbürger, nicht nur die Flüchtlinge und Minderheiten, seien mithin von der modernen Entpolitisierung betroffen. Die wachsende Vereinheitlichung der Gesellschaft bringt Arendt allerdings nicht nur mit dem Begriff der Souveränität in Verbindung, sondern mit der Formierung der bürgerlichen Gesellschaft als solcher, auf die sie die Verkümmern der Politik zur bloßen Verwaltung von gleichen Grundbedürfnissen zurückführt.

Arendt betrachtet die moderne Gesellschaft in erster Linie als Ort der Reproduktion von Lebensgrundlagen. »Die Gesellschaft ist die Form des Zusammenlebens, in der die Abhängigkeit des Menschen von seinesgleichen um des Lebens willen und nichts sonst zu öffentlicher Bedeutung gelangt und wo infolgedessen die Tätigkeiten, die lediglich der Erhaltung des Lebens dienen, in der Öffentlichkeit nicht nur erscheinen, sondern die Physiognomie des öffentlichen Raumes bestimmen.« (VA, S. 59) In Anlehnung an die antike und insbesondere an die aristotelische Bestimmung des Haushalts (*oikos*) als der Sphäre des Privaten, beschreibt Arendt die Formierung der Gesellschaft als »Aufstieg des »Haushalts« und der »ökonomischen« Tätigkeiten in den Raum des Öffentlichen.«⁶⁵ Mit der bürgerlichen Gesellschaft wird die Reproduktion von Lebensgrundlagen kollektiviert und sozial, nicht mehr privat organisiert. Mit der modernen Gesellschaft beginnt die Öffentlichkeit, so Arendts Diagnose, Züge dessen anzunehmen, was ehemals nur der häusliche Bereich war.

Die neue Öffentlichkeit der Gesellschaft konfiguriert mit der politischen, weil sie jeweils inkompatible Modalitäten aufweisen. Statt an der (politischen) Freiheit orientiert sich die Gesellschaft primär an der Notwendigkeit, nämlich an der Erfüllung eines nur bedingt gestaltbaren Bereichs von grundlegenden Bedürfnissen. Der öffentliche Raum der Gesellschaft unterscheidet sich aber auch darin vom politischen Raum, weil er von »Interessen« beherrscht wird, denen Arendt »Konformismus« attestiert: »die Gesellschaft verlangt von denen, die ihr überhaupt zugehören, immer, daß sie sich wie Glieder einer großen Familie verhalten, in der es nur eine Ansicht und nur ein Interesse geben kann.« (VA, S. 50)

⁶⁵ Hannah Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben* [1958], München-Zürich: Piper 1981, S. 43. [Im Folgenden: VA]

In Arendts Gesellschaftskritik geht es nicht darum, dem Aufkommen der bürgerlichen Gesellschaft desintegrative und individualisierende Wirkungen nachzurechnen, sondern umgekehrt aufzuzeigen, dass mit dieser eine Form von homogenisierender Sozialität einhergeht, die eine politisch ausgerichtete Öffentlichkeit allmählich verdrängt. Dass Arendt den gesellschaftlichen Raum nicht als Raum privater Interessen*konflikte* beschreibt, sondern vielmehr als einen Bereich »völlige[r] Einstimmigkeit in voller Freiwilligkeit«, bringt sie in eine gewisse Nähe zu Schmitts Liberalismus-Kritik. Die Fokussierung auf das wirtschaftliche Interesse ist deswegen durch Einstimmigkeit und Konformismus gekennzeichnet, weil sie – mögen sich auch die jeweils artikulierten Interessen in ihren Forderungen unterscheiden – Einigkeit hinsichtlich des Zwecks von Politik voraussetzt, nämlich der Sicherung von Lebensgrundlagen und mithin Selbsterhaltung. Steht aber der Zweck von Politik in dieser Weise fest und wird von allen geteilt, dann wird Politik zu einer bloßen Frage der Mittel. Mag über diese zunächst auch eine gewisse Uneinigkeit herrschen, so lässt sie sich – anders als im Falle eines Dissenses über Zwecke – leicht wieder beheben. Liegen nämlich die Zwecke fest, etwa ökonomische Lebenssicherung, dann lassen sich die Mittel einfach berechnen. Es ist diese »Berechenbarkeit menschlicher Angelegenheiten« (VA, S. 53), die Arendt an der Ökonomisierung der Gesellschaft kritisiert. Sie bedeutet Entpolitisierung, weil sie die Interessen hier in operationalisierbare Anteile übersetzt, deren optimale Vermittlung am (angeblich) Besten durch ein unpolitisches, nämlich statistisches und rechnerisches Verfahren ermittelt wird.⁶⁶

Diese Form der sozialen Entpolitisierung impliziert einen schleichenden Verlust von Fähigkeiten auf individueller Ebene. Die Individuen wenden sich zwar freiwillig von den politischen Belangen ab, um sich der privaten wirtschaftlichen Freiheit und den damit verbundenen Tätigkeiten zu widmen. Was sie dort allerdings finden, ist keine Freiheit, sondern eine subtile Form der Unterwerfung: »Man bedurfte hier in der Tat der Herrschaft durch einen nicht mehr, weil die Stoßkraft des Interesses selbst an die Stelle getreten war. Konformismus, wie wir ihn kennen, wo vollkommene Einstimmigkeit in vollkommener Freiwilligkeit erreicht wird, ist nur das letzte Stadium dieser Entwicklung.« (VA, S. 51) Die freiwillige Einstimmigkeit, um die es hier geht, bedeutet für Arendt nicht nur Verlust an Individualität, sondern einer bestimmten produktiven Tätigkeit, die sie mit der politischen Sphäre verbindet. Der Bereich der Bedürfnisse ist für Arendt dagegen deswegen der Bereich der Notwendigkeit, weil man sich zu diesen allenfalls verhalten, sie aber nicht selbst hervorbringen kann.⁶⁷ »An [die Stelle des politischen Handelns] ist das Sich-Ver-

⁶⁶ Wie auch schon Schmitts Liberalismus-Kritik hat auch Arendts Kritik der modernen Gesellschaft und ihres Konformismus überspitzte und zugleich antiquierte, wenn nicht gar konservative Züge. Gleichwohl enthält ihre Diagnose eines Aufgehens von Politik in gleichmachender Verwaltung durchaus aufschlussreiche Beobachtungen.

⁶⁷ Dass die kapitalistische Gesellschaft eigentlich darauf ausgerichtet ist, immer neue Bedürfnisse zu produzieren, dürfte in Arendts Perspektive wenig an dem Umstand ändern, dass diese selbst in ihrer Produziertheit für das Individuum weiterhin die Qualität von etwas Vorgegebenem haben.

halten getreten, das in jeweils verschiedenen Formen die Gesellschaft von allen ihren Gliedern erwartet und für welches sie zahllose Regeln vorschreibt, die alle darauf hinauslaufen, die Einzelnen gesellschaftlich zu normieren, sie gesellschaftsfähig zu machen und spontanes Handeln wie hervorragende Leistungen zu verhindern.« (VA, S. 51f.)

Ist der Flüchtling auf seine »absolut einzigartige, unveränderliche und stumme Individualität« (E*U*tH, S. 624) zurückgeworfen, weil er an der politischen Gleichheit nicht teilhaben darf, so ist der gesellschaftliche Konformist im Gegenteil seiner freien Individualität verlustig gegangen, weil er in der berechenbaren Gleichheit der Bedürfnisse und Interessen aufgeht. Fehlt dem Ersten der Zugang zu einer Sphäre des politischen Miteinanders, so bringt der Zweite in diese nur die »Einstimmigkeit« der Interessen und kann daher nur das Bestehende wiederholen, nichts Eigenes und Neues hervorbringen.

Obgleich sie zunächst unterschiedliche Phänomene und Sphären adressieren, sind die beiden kritischen Stränge von Arendts politischem Denken also verbunden. Nicht nur hängen die Grundlagen politischer und gesellschaftlicher Integration ja faktisch zusammen, die Problematik, die Arendt an ihnen adressiert, ist eine ähnliche. Sei es durch gewaltsame Ausgrenzung oder durch schleichende Homogenisierung, in beiden Fällen werden Verschiedenheit oder, wie Arendt es nennt, »Pluralität« und Auseinandersetzung aus dem Bereich der Politik getilgt.

In gewisser Weise klingt hier Schmitts »Unbehagen« wieder, nur in einem nicht ganz so dramatischen und existentiellen »Intensitätsgrad«. Arendt geht es um die Rückgewinnung von Agonismus in der Politik, nicht um den blutigen Antagonismus. Ein solches Politikverständnis unterscheidet sich gleichwohl tiefgreifend vom Liberalismus und impliziert – dies lässt sich an Arendt besonders gut sehen – weitreichende Modifikationen hinsichtlich der Dynamik und der Formen von Politik und Recht.

Im nächsten Abschnitt wird es um Arendts Zurückweisung der gewaltsamen Exklusivität des Nationalstaats zugunsten eines anderen, inklusiven Rechtsverständnisses gehen, im dritten Abschnitt wende ich mich dann ihrem auf Pluralität bauenden Politik- und Freiheitsbegriff zu. Da ich Arendts Rechtsverständnis zunächst anhand der Menschenrechte diskutiere und deren Deutung bei Arendt in engem Zusammenhang mit dem Problem der Flüchtlinge und Staatenlosen steht, widme ich mich im zweiten Teil den eher rudimentären, aber dennoch vorhandenen Überlegungen zu einer Politik der Staatenlosen. Denn gerade eine solche politische Perspektive, das hatte ich schon angedeutet, vermisst man im späteren, ausgereiften Politikbegriff Arendts, der stattdessen an einer idealisierten Vorstellung von Öffentlichkeit ausgerichtet ist.

2. *Recht und Politik der Staatenlosen*

Mit ihrer Kritik am gewaltsamen Unrecht des Nationalstaats und dem Konformismus der Gesellschaft deutet Arendt die politischen Verfallserscheinungen ihrer Zeit offensichtlich ganz anders als Schmitt. Entsprechend unterschiedlich ist auch ihre rechtliche Antwort auf diese Problematik. Gegen das exklusive Recht der Nationalstaaten bringt Arendt ein anderes Rechtsverständnis in Stellung, das sie mit den Menschenrechten bzw. mit einer besonderen politischen Deutung derselben, die sie aus der Verquickung mit dem Nationalstaat lösen soll, verbindet.

Arendts Relektüre der Menschenrechte kann und will sie nicht gänzlich von jener »Aporie« befreien, die sie an dieser Institution aufzeigt: Zwar sprechen die Menschenrechte von einem dem Menschen und nicht dem Bürger angeborenen Recht und doch versagen sie ausgerechnet dort, wo dieses Recht geltend zu machen wäre – nämlich an den Grenzen der politischen Ordnung. Die Tatsache, dass diese »Aporie« auch in der Relektüre Arendts keine befriedigende Lösung findet, ist keine Schwäche ihrer Argumentation. Obwohl Arendt diese Schlussfolgerung nicht selbst zieht, zeigt sich darin, dass die Verwirklichung der Menschenrechte keine bloß rechtliche, sondern auch eine politische Angelegenheit ist. Das mangelnde Recht der Staatenlosen ist eines, so könnte man aus einer nicht mehr Arendt'schen Perspektive sagen, das immer wieder auch politisch erkämpft werden muss.⁶⁸

Zwar finden sich bei Arendt Überlegungen zur politischen Kraft, die den Ausgeschlossenen gerade aufgrund ihres Ausgeschlosseneins zukommt. Diese Überlegungen verbleiben allerdings im Bereich des Andeutungshaften und werden von Arendt nicht weiterentwickelt. Ihre Konzeption politischen Handelns, um die es im nächsten Abschnitt ausführlicher gehen wird, knüpft an diese frühen Überlegungen nicht mehr an. Politisches Handeln ist dort nur im Rahmen einer etablierten Öffentlichkeit möglich, in der wechselseitige (politische) Anerkennung herrscht. Die Ausgeschlossenen können sich zwar (gewaltsam) aus ihren Unterdrückungsverhältnissen befreien, der Akt der Befreiung gehört aber selbst nicht in die Politik, weil er für Arendt zwangsläufig die Gewaltlosigkeit und Wechselseitigkeit des Handelns durchkreuzt.

Eine Lektüre der Menschenrechte

Arendt betrachtet die Erklärung der Menschenrechte im Zusammenhang mit den modernen Revolutionen als ein entscheidendes Ereignis innerhalb der politischen Moderne und als eine Institution, die Politik und Recht auf eine neue Grundlage

⁶⁸ Hier erscheint mithin eine neue und weitere Schnittstelle zwischen Politik und Recht, die weder Arendt noch Schmitt wirklich ins Visier nehmen und um die es in den nächsten Kapiteln ausführlicher gehen wird.

hätte stellen sollen. Mit den Menschenrechten sollte von nun an der Mensch selbst den »Maßstab dafür abgeben [...], was recht und was unrecht sei« (*EUtH*, S. 602) und nicht mehr die traditionellen Autoritäten, nicht Gott, nicht der König, nicht das Naturrecht, nicht die Sitten. Arendt stellt die Menschenrechte also als ein Recht dar, das sich die Menschen gegeben haben, um *aus sich selbst über sich selbst* bestimmen zu können.

Obgleich die Menschenrechte eigentlich unterschiedslos jedes Individuum zum Rechtssubjekt erheben und damit das Recht nicht an einer partikularen politischen Einheit binden, stellt Arendt gleichwohl eine historische »Verquickung der Menschenrechte mit dem Nationalstaat« (*EUtH*, S. 605) fest, der zweiten (und für sie, wie wir gesehen haben, problematischen) Institution der politischen Moderne. Trotz ihrer Universalität und Unabdingbarkeit mussten die Menschenrechte überhaupt erst einmal öffentlich erklärt werden. In Frankreich geschah dies im Zusammenhang mit der Etablierung von Volkssouveränität als politisches Prinzip, so dass die Menschenrechte dort als das Produkt des Befreiungsaktes eines bestimmten nationalen Volkes in Erscheinung treten: »Historisch war es ja offenbar, daß die Menschenrechte, zu deren Proklamation es ungezählter Jahrtausende bedurfte hatte, keineswegs unabdingbar oder unveräußerlich waren. [...] So vermengte sich die ganze Frage der Menschenrechte von vornherein unentwirrbar mit der Frage der nationalen Emanzipation und des Selbstbestimmungsrechtes der Völker. Nur die emanzipierte Souveränität des Volkswillens, und zwar des Willens des eigenen Volkes, schien imstande, die Menschenrechte zu verwirklichen. Insofern die Französische Revolution die Menschheit als eine Familie von Nationen begriff, richtete sich der Begriff des Menschen, der den Menschenrechten zugrunde lag, nach dem Volk und nicht nach dem Individuum.« (*EUtH*, S. 604f.) Der Mensch der Menschenrechte verschwand somit im »Volk«, das sie proklamiert hatte, und wurde *de facto* niemand anderer als der nationale Staatsbürger.

Es ist diese nationalstaatliche »Verquickung«, welche die Menschenrechte zu einem machtlosen Instrument gegen die radikale Exklusion von Staatenlosen oder Minderheiten macht; fehlt der Staatsbürgerstatus, dann fehlt auch die Anbindung an jene politische Instanz, die bis zu diesem Zeitpunkt als der einzige Garant der Menschenrechte aufgetreten war, der Nationalstaat. Mit dem Hinweis auf diese historische Verquickung geht es Arendt aber darum, gerade den Unterschied zwischen Bürgerrechten und Menschenrechten zu markieren: »Wenn es überhaupt so etwas wie ein eingeborenes [sic!] Menschenrecht gibt, dann kann es nur ein Recht sein, das sich grundsätzlich von allen Staatsbürgerrechten unterscheidet.« (*EUtH*, S. 607)⁶⁹

⁶⁹ Wenn er Menschenrechte und Staatsbürgerrechte identifiziert, distanziert sich Agamben implizit von Arendt, auf die er sich in seiner Diskussion der Menschenrechte beruft. Vgl. ders., *Homo sacer*, S. 136. Zum Unterschied zwischen Agambens und Arendts Deutung der Menschenrechte vgl. auch Verf., »»Diese andere Sache«. Agamben, Foucault und die Politik der Menschenrechte«, in: Maria Muhle/Kathrin Thiele (Hg.), *Biopolitische Konstellationen*, Berlin: August Verlag 2011, S. 37–59.

Und die desolote Lage der Flüchtlinge macht die Unterscheidung zwischen nationalem Recht (das auf Geburt beruht) und Menschenrecht (das angeboren ist) umso dringlicher.

Das *angeborene* Menschenrecht möchte Arendt aber nicht so deuten, wie es die (liberale) naturrechtliche Tradition getan hatte. Das Naturrecht leitet die Rechte des Menschen von positiven Eigenschaften der (angeblichen) menschlichen Natur ab. Aus ihren vorpolitischen, natürlichen und damit einfach gegebenen Eigenschaften sollen dem Menschen Rechte erwachsen, die er vor allem auch gegenüber einer politischen Gemeinschaft und ihrem positiven Recht hat.⁷⁰ Die Situation der Flüchtlinge zeigt aber gerade, dass es Menschenrechte ohne positive Bürgerrechte gar nicht gibt. Daher sind die Freiheit und Gleichheit, die das Naturrecht für vorpolitische Eigenschaften des Menschen erklärt, gerade das, was dem Flüchtling fehlt. Als politisch Exkludierter tritt der Flüchtling in seiner radikalen Vereinzelung und Verschiedenheit auf. Seine Freiheit ist höchstens Vogelfreiheit, während von Gleichheit gar nicht erst die Rede sein kann, zumindest nicht im Sinne irgendeiner Form von Gleichberechtigung. Die Freiheit und die Gleichheit, die das Naturrecht für vorpolitisch erklärt, so Arendts Gegenthese, verwirklicht sich nur innerhalb einer politischen Gemeinschaft. Der Fehler des Naturrechts liegt daher darin, jene Eigenschaften, die die Menschen erst durch politische Inklusion entfalten, in eine angebliche menschliche Natur als gegeben zurück zu projizieren. Was die Naturrechtstradition verfehlt, ist der Status und mit diesem auch der Inhalt der Menschenrechte. Die Menschenrechte können für Arendt »nur ein einziges Menschenrecht« sein, nämlich das Recht auf politische Inklusion, in der sich jene Freiheit und Gleichheit allererst entfalten kann, die das Naturrecht als gegeben versteht. Nur ein solches Recht *hat* der Mensch, unabhängig von allen Bedingungen seiner Existenz, während alle anderen angeblichen Naturrechte solche sind, die sich erst innerhalb einer politischen Ordnung verwirklichen können.

Damit gibt Arendt dem angeborenen Charakter der Menschenrechte eine originelle Deutung. Kommen der Natur des Menschen als solcher offenbar keine vorpolitischen Rechte zu, so ist die Tatsache des bloßen Menschseins, die sich bei den rechtslosen Flüchtlingen manifestiert, für Arendt alles andere als politisch indifferent. Denn gerade der Verlust von (politischen) Eigenschaften wird für Arendt zur »Evidenz« dafür, dass der Flüchtling Inhaber eines ganz anderen Rechts ist, das nicht nur in nationalstaatlichen, sondern auch in klassisch-naturrechtlichen Kategorien »nicht zu fassen ist« (*EUtH*, S. 616). Gerade die Situation der »absoluten

⁷⁰ Arendt sieht die Französische *Déclaration* als Ausdruck eines solchen naturrechtlichen Verständnisses. Diese Deutung steht und fällt allerdings mit ihrer ablehnenden Haltung gegenüber der Französischen Revolution, die sie daran hindert, deren politischen Gehalt angemessen zu deuten – vgl. dazu ausführlicher Abs. 3, 1 und 2. in diesem Kapitel. Für eine nicht-naturrechtliche Lektüre der Französischen Erklärung vgl. Etienne Balibar, »Menschenrechte« und »Bürgerrechte«. Zur modernen Dialektik von Freiheit und Gleichheit«, in: ders., *Die Grenzen der Demokratie*, Hamburg: Argument Verlag 1993, S. 99–123.

Rechtslosigkeit«, welche Effekt des nationalstaatlichen exklusiven Rechts ist, ist Arendts Ausgangspunkt, um den eigentlichen Sinn des angeborenen Menschenrechts »zu entdecken« (*EUtH*, S. 607). Dabei handelt es sich um ein durchweg paradoxes Recht, denn es ist ein Recht, das ausgehend von der Rechtslosigkeit begründet wird und sich damit als ein Recht des Individuums auf jene Rechte ausnimmt, die es gerade (noch) nicht hat.⁷¹ Dieses Recht, das Arendt als »das einzige« Menschenrecht betrachtet, ist das »Recht, Rechte zu haben« (*EUtH*, S. 614), also das Recht auf politische Mitgliedschaft.

Anders als das klassische Naturrecht rekuriert Arendts Begründung der Menschenrechte somit auf keinen positiven Begriff der menschlichen Natur, sondern allenfalls auf einen ›negativen‹. Begründet werden die Menschenrechte nämlich negativ aus den Effekten des Verlusts positiver Rechte, in dem sich die unabdingbare Bedeutsamkeit dessen, was dem Flüchtling durch politischen Ausschluss verwehrt wird, nämlich die Teilhabe an der (politischen) Freiheit und Gleichheit, allererst zeigt. »Die Grundlage für das Recht jedes Menschen auf Mitgliedschaft in einem politischen Gemeinwesen liegt nicht außer- oder unterhalb der Existenz in einem solchen Gemeinwesen, sondern in der Erfahrung der Bedeutsamkeit dieser Existenz, die sich nur in ihrem Vollzug [oder aber in ihrem Verlust; F. R.] machen läßt.«⁷²

Der ›negative‹ Rekurs auf die menschliche Natur unterscheidet sich nicht nur vom klassischen naturrechtlichen Verständnis, sondern ebenso vom nationalstaatlichen. Während das nationalstaatliche Recht das kontingente positive Faktum der Geburt zur Grundlage der rechtlichen Inklusion erklärt, ist es in Arendts Menschenrecht der potentielle und zu entfaltende Charakter der menschlichen Natur, der rechtlich zählt, eben weil diese Potentialität auf bestimmte (rechtlich) zu schützende Ermöglichungsbedingungen angewiesen ist. Die Freiheit und Gleichheit, welche die Menschenrechte proklamieren, sind dem Menschen nicht qua Mensch gegeben, sondern verwirklichen sich erst im (politischen) Miteinander. Das Menschenrecht anerkennt mithin etwas an der menschlichen Natur, zu dem es sich im Modus der Ermöglichung verhält. Dass Arendt das Menschenrecht ausschließlich als Recht auf politische Inklusion versteht, soll es möglichst frei von positiven wie negativen Naturalisierungen halten. Das Menschenrecht stellt keine fixen positiven Eigenschaften des Menschen fest, sondern nur seine Fähigkeit, sich zu sich selbst zu verhalten und die eigene Lebensweise politisch (also zusammen mit anderen) zu

⁷¹ Ich lese hier Arendt offensichtlich mit Hilfe von Rancières Verständnis der Menschenrechte, obgleich deren politische Konzeptionen ansonsten eher entgegengesetzt sind. Vgl. Jacques Rancière, »Wer ist das Subjekt der Menschenrechte?«, in: Christoph Menke/Verf. (Hg.), *Die Revolution der Menschenrechte*, Berlin: Suhrkamp 2011, S. 474–490.

⁷² Christoph Menke, »Die »Aporien der Menschenrechte« und das »einzige Menschenrecht«. Zur Einheit von Hannah Arendts Argumentation«, in: Eva Geulen/Kai Kaufmann/Georg Mein (Hg.), *Hannah Arendt und Giorgio Agamben. Parallelen – Perspektiven – Kontroversen*, München: Fink 2008, S. 131–148, hier: 145.

bestimmen. Das Menschenrecht ist für Arendt in erster Linie ein Recht auf gleiche (politische) Freiheit.⁷³

Mit ihrem eigentümlichen Aristotelismus nimmt Arendt eine Position ein, die zugleich jenseits vom Naturrecht wie von Schmitts (nationalstaatlichem) Dezisionismus situiert ist. Ohne eine direkte naturrechtliche Verbindung zwischen menschlichem Leben und Recht zu etablieren – eine, die fälschlicherweise meint, aus der menschlichen Natur den Gehalt von Rechten ohne weiteres ablesen zu können –, stellt sie das Verhältnis von Recht und Leben auch nicht als das Produkt einer (willkürlichen) Entscheidung über Freund und Feind dar. Denn das »Volk der Staatenlosen«, welches in der Perspektive des ›politischen‹ Rechts des Nationalstaats schlechterdings nicht zählt, also Feind sein müsste, wird als Adressat eines Rechts anerkannt, das in der Erfahrung eines Unrechts (und nicht einer Dezision über das Recht) aufscheint. Die souveräne Entscheidung, die dem ausgrenzenden Recht des Nationalstaats zugrunde liegt, wird mit einer anderen Betrachtung konfrontiert, die das Recht bzw. Rechte nicht einfach nur an Fakten wie Abstammung knüpft, sondern an dem Anspruch eines jeden Individuums auf die Aufhebung von erfahrene Unrecht bzw. an der Entfaltung seiner Fähigkeiten.

Damit gibt Arendt zwar eine andere Deutung des Sinns von Rechten, aber keine Lösung für ihre »Aporie«. Denn obgleich Arendt auf der einen Seite einen menschenrechtlichen Anspruch gegen das Un-Recht der politischen Exklusion feststellt, stimmt sie auf der einen Seite Edmund Burke zu: Es gibt keine anderen (wirksamen) Rechte als die positiven Rechte einer politischen Gemeinschaft, daher bleibt der Ausschluss aus diesen buchstäblich ein Zustand des Un-Rechts. Arendts Neulektüre der Menschenrechte erhebt auch nicht den Anspruch, den Menschenrechten zu mehr Wirksamkeit zu verhelfen, denn wie auch immer man sie deutet: Der Grund von Rechten kann nicht selbst wieder ein Recht sein. Die Aporie der Menschenrechte ist an jener Stelle angesiedelt, wo das Recht sich mit dem Leben vernährt, ohne dass dieser Konnex jemals gesichert werden kann und somit unauf-

⁷³ Vgl. zu diesem Punkt weiterhin Menke, »Die »Aporien« der Menschenrechte«, S. 145f. Anders als die heutigen neoaristotelischen Menschenrechtsdiskurse überlässt Arendt die Bestimmung aller weiteren kanonischen Menschenrechte – der privaten Freiheitsrechte und der sozialen Teilhaberechte – der Mitbestimmung im politischen Prozess, der innerhalb einer instituierten politischen Ordnung stattfinden soll. Für ein neoaristotelisches Menschenrechtsdenken vgl. exemplarisch Martha Nussbaum, »Menschliches Tun und soziale Gerechtigkeit. Zur Verteidigung des aristotelischen Essentialismus«, in: Micha Brumlik/Hauke Brunkhorst (Hg.), *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, Frankfurt/M.: Fischer 1993, S. 323–361. Arendt folgt somit Burke – und in diesem Fall sogar Bentham – darin, dass sie gegen einem rechtlichen Naturalismus jeglichen Gehalt von positiven Gesetzen als gesetzt und kontextuell betrachtet. Allerdings kann man zugleich kritisch hinterfragen, ob ihre Betonung der Teilnahme an einer öffentlichen Praxis nicht eigentlich mehr impliziert, als ein unbestimmtes Recht auf Rechte, nämlich zumindest ein Recht auf eine ansatzweise demokratisch verfasste politische Praxis. Da es mir an dieser Stelle aber nicht um die Bewertung von Arendts Menschenrechtskonzeption als solche geht, sondern zunächst nur um das Rechts- und Politikverständnis, das damit einhergeht, werde ich diesen Punkt nicht weiter verfolgen.

hebbar wird. Es gibt im Leben keine Rechte, diese werden immer von jemand in irgendeiner Form verliehen oder anerkannt. Ihrer Forderung kommt immer die »Offenheit einer irreduktiblen Gewißheit« zu: »Gefordert, beansprucht wird dort, wo die Möglichkeit nicht ausgeschlossen werden kann, daß man das Beanspruchte, das Geforderte letztlich als unbegründet und unbegründbar abtut, ja daß man es abtut, ohne es auf seine Begründbarkeit hin geprüft zu haben.«⁷⁴

Kann es keinen jemals endgültig gesicherten Grund für die Anerkennung der Menschenrechte geben, so müssen diese immer wieder – und immer wieder anders, für andere, mit anderen Begründungen – gefordert werden. Die »Lösung« der rechtlichen Aporie verweist also notgedrungen auf die Politik bzw. die Politiken der immer wieder erhobenen Ansprüche auf Inklusion und in Arendts frühen Schriften finden sich in der Tat auch Ansätze zu einer Politik der Staaten- (oder Rechts-) losen. Diese möchte ich kurz ansprechen, bevor ich mich im nächsten Abschnitt Arendts späterem Politikbegriff, nämlich ihrer Konzeption politischen Handelns und der damit verbundenen Freiheitsvorstellung widme, die dagegen Politik an bereits gelungene Anerkennungsverhältnisse knüpft.

»Und niemand weiß hier, wer ich bin!«

Obwohl Arendt die Situation der Flüchtlinge und Staatenlosen als eine nahezu ausweglose deutet, betrachtet sie diese nicht einfach nur als Opfer, denen nur durch ein von außen kommendes Recht geholfen werden kann.⁷⁵ In ihrem Essay »Wir Flüchtlinge« von 1943, in dem es um das Schicksal der aus Europa geflohenen Juden geht, macht sie im Gegenteil deutlich, dass auch in Situationen absoluter Rechtlosigkeit politische Spielräume gegeben sind: »Jene wenigen Flüchtlinge, die darauf bestehen, die Wahrheit zu sagen, auch wenn sie anstößig ist, gewinnen im Austausch für ihre Unpopularität einen unbezahlbaren Vorteil: die Geschichte ist für sie kein Buch mit sieben Siegeln und Politik kein Privileg der Nichtjuden mehr.«⁷⁶

Die Flüchtlinge, die die Wahrheit sagen, also das Faktum ihrer mangelnden Rechte und das damit verbundene Unrecht beklagen, sind wenige, weil sie nur dann politisch tätig werden können, wenn sie auch »ihre Identität aufrechterhalten«.⁷⁷

⁷⁴ Alexander Garcia Düttmann, *Zwischen den Kulturen*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1997, S.13.

⁷⁵ Alain Badiou insistiert wiederholt darauf, dass der Menschenrechtsdiskurs eigentlich nur ein Opferdiskurs sei. (Vgl. etwa Alain Badiou, *Ethik*, Wien: Turia + Kant 2003, S. 13–30.) Trifft das im Falle von Menschenrechtsinterventionen auf staatlicher Ebene sicherlich zu, so lässt sich die These mit Bezug auf jene Menschenrechtspolitik nicht aufrechterhalten, die von den Betroffenen selbst ausgehen – die Französische Revolution ist ein erstes Beispiel dafür, der Aufstand von 1791 in Haiti ein weiteres.

⁷⁶ Arendt, »Wir Flüchtlinge«, S. 21.

⁷⁷ Ebd.

Denn das Unrecht, das ihnen widerfährt, ist verwoben mit ihrer Identität und der Geschichte, die mit ihr verbunden ist. Unter den diskriminierenden Bedingungen der Flüchtlingsexistenz ist aber gerade das Aufrechterhalten der eigenen Identität keine Selbstverständlichkeit, denn »wir büßen unser Selbstvertrauen ein, wenn uns die Gesellschaft nicht schützt.«⁷⁸ Der Ausweg, den die meisten jüdischen Flüchtlinge wählen, ist das des Parvenus, der die Ausgrenzung durch übertriebene Mimikry (also durch Identitätswandel) kompensiert – eine Strategie, die von vornherein zum Scheitern verurteilt ist: »Ein Mensch, der sein Selbst aufgeben möchte, entdeckt tatsächlich, daß die Möglichkeiten der menschlichen Existenz so unbegrenzt sind wie die Schöpfung. Doch die Erschaffung einer neuen Persönlichkeit ist so schwierig und so hoffnungslos wie eine Neuerschaffung der Welt.«⁷⁹ Was an die Stelle der ersehnten Integration eintritt, sind laut Arendt Depression und Selbstmordgefährdung als die häufigen Symptome der Parvenus.

Den Parvenus stellt Arendt die »Parias« entgegen, diejenigen, die »darauf bestehen, die Wahrheit zu sagen«. Was sie zunächst auszeichnet, ist eine andere Form von Subjektivierung, da sie für die eigene Identität unter widrigen Umständen dennoch Handlungsspielräume entdecken. Zwar ist die Situation des Parias nicht so »hoffnungslos« wie die des Parvenus, sie ist dafür aber gefährlich: Indem die Parias das Stigma der Ausgrenzung nicht zu kaschieren versuchen und auf das Unrecht verweisen, das ihnen geschieht, droht ihnen »Unpopularität« und sie haben noch mehr als die Parvenus den Status der »Geächteten«.

Obgleich Arendt die ausweglose Grenzsituation der Ausgeschlossenen durchaus anerkennt, beharrt sie dennoch auf den entscheidenden Unterschied zwischen der »negativen Freiheit« des (symbolischen oder realen) Selbstmords der Parvenus und der anderen Freiheit der Parias. Ihrer Entscheidung zur Politik kommt der »unbezahlbare Vorteil« zu, eben nicht mehr gänzlich vom politischen Raum abgetrennt zu sein wie die Parvenus. Entsprechend ist der Subjektivierungsschritt nicht bloß die Bestätigung oder Behauptung der eigenen Identität, sondern deren politische Anerkennung. Eine solche Anerkennung impliziert im Gegenteil eine gewisse Distanz zu dieser Identität und damit auch eine Dynamik, die den Blick des Parias verändert. Denn erst mit dieser politischen Anerkennung wird wieder sichtbar, dass auch andere sich politisch anerkennend auf die jüdische Identität bezogen haben und die Ächtung der Juden durch die Nationalsozialisten von den anderen europäischen Nationen selbst geächtet wurde.

Diese Einsicht macht die Parias nicht nur zur »Avantgarde ihrer Völker«,⁸⁰ sondern zur Avantgarde einer neuen politischen Gemeinschaft, die nicht den nationalstaatlichen Grenzen entspricht. Diese neue oder kommende Gemeinschaft zeigt sich zunächst nur in einem negativen Gewand, nämlich in den kriegerischen Zer-

⁷⁸ Ebd., S. 20.

⁷⁹ Ebd., S. 17.

⁸⁰ Ebd., S. 21.

würfnissen in Europa, die gegen die Vernichtung einer ganzen Menschengruppe entstanden sind. Die Konturen dieser Gemeinschaft sind zwar noch unterbestimmt und dennoch zeigt sich in den Ereignissen auch ein nicht-nationalstaatliches Verständnis des Rechts. Der Paria hat an dieser Gemeinschaft Teil, weil er der Tatsache seines Ausschlusses politisch entgegentritt und damit auch einen neuen politischen Blick bekommt.⁸¹

Die Politik der Staatenlosen ist daher eine Politik, die nicht durch die Teilhabe an einer etablierten öffentlichen Sphäre entsteht, sondern genau aufgrund des Mangels an einer solchen. Gerade dieser Mangel ermöglicht es den Flüchtlingen, den Sinn für eine andere, noch zu errichtende Form der Integration zu entwickeln. Wie genau die Politik der Staatenlosen aussieht, was ihre Wege und Modalitäten sind, dazu sagt Arendt nichts – oder steht eben mit ihrer Biographie für die (bürgerliche) Gestalt einer solchen politischen Existenz.⁸² Der Begriff des Politischen, den sie in ihren späteren Schriften erarbeitet, ist allerdings nicht mehr in einem solchen Kontext angesiedelt. Immerhin lassen sich aber noch Spuren ihrer ersten politischen Erfahrungen darin ausmachen: Denn nicht nur geht es Arendt durchweg darum, die konstitutive Bedeutung politischer Teilnahme auf der individuellen Ebene weiter zu explizieren sowie die Möglichkeit eines politischen Raumes jenseits nationalstaatlicher Prägung zu eruieren; die Genealogie Amerikas, die für ihren Politikbegriff so paradigmatisch ist, ist die Geschichte der politischen Ermächtigung durch ein – in gewisser Hinsicht zumindest – Kollektiv von Staatenlosen.

3. Die Politik des Handelns

Während Arendt mit ihrer Kritik der nationalstaatlichen Souveränität sich politisch ganz anders positioniert als Schmitt, ist ihre Kritik an der Ökonomisierung der Politik nicht ganz so weit von ihm entfernt. Schmitt hatte dem Liberalismus und seiner Orientierung an der privaten Freiheit des Bürgers vorgeworfen, die politischen Antagonismen zu verdecken bzw. deren Austragung aus der Sphäre der Politik in andere Bereiche zu verschieben. Arendts Kritik der bürgerlichen Gesellschaft zielt ebenfalls auf eine Entschärfung von Divergenzen im öffentlichen politischen Raum, nur dass es nicht Antagonismen sind, die sie den konformistischen Tendenzen der Gesellschaft entgegenhält, sondern die Pluralität von Stimmen und Perspektiven, die nicht notwendigerweise in einen kriegsähnlichen Antagonismus münden muss. Der kriegerische Antagonismus und ausgrenzende politische Grup-

⁸¹ Diese können dann auch die Voraussetzung für politische Aktion bedeuten, nur dies ist eben der Schritt, den Arendt nicht mehr geht.

⁸² In Rancières Politik der »Anteillosen« findet man eine mögliche Fortführung und zugleich Ergänzung einer solchen Politik der Staatenlosen, siehe dazu Kap. V, Abs. 1, 2.

pierungen wie Nationalstaaten sind Korrelate, die sich wechselseitig aufrechterhalten, aber keinen unhintergehbaren, definitorischen Charakter haben. Die Pluralität, die Arendt im Unterschied zur Einstimmigkeit der Interessen als spezifisch politisch reklamiert, entspricht daher einer Form von Agonalität. Diese verlangt auch nicht mehr die gewaltsame Ausgrenzung des Anderen, in der Arendt die Unterbrechung von Politik sieht. Denn Pluralität ist nicht nur der Hintergrund, vor dem aus Politik nötig wird, in ihr ist für Arendt auch die spezifisch politische Freiheit angelegt.

Anders als die souveräne Willensfreiheit, die Schmitt vor Augen hat, ist für Arendt politische Freiheit primär Handlungsfreiheit. Denn erst wo eine Praxis des gemeinsamen »Handelns« zwischen Verschiedenen etabliert ist, sind auch politisch effektive Entscheidungen möglich, die von allen ohne Rekurs auf Gewalt auch akzeptiert werden können. Im gemeinsamen »Handeln« – so Arendts Name für die politische Praxis – werden auch erst neue Lebensmöglichkeiten praktisch wirksam erschlossen, die dann zu gemeinsamen Entscheidungen führen.

Damit verweist Arendts Politikbegriff zunächst einmal auf eine Form von Praxis, die die Individuen auf eine bestimmte Weise einbezieht. Politik ist nicht nur, wie für Schmitt, die Bestimmungsmacht, die Personen oder Kollektive haben oder für sich beanspruchen. Politische Fähigkeiten – »Handeln« und »Urteilen« – können vielmehr erst in einer gemeinsamen Praxis ausgebildet werden. Deshalb kann der Verlust politischer Teilhabe zu einer gravierenden Einschränkung von Fähigkeiten führen (wie beim »Flüchtling« und beim »Konformisten«), die den Namen Unrecht verdient.

Die Freiheit des Handelns

Bereits Arendts Wortwahl, nämlich die Bezeichnung der politischen Tätigkeit schlicht als »Handeln«, zeigt an, dass Politik vor jeder Frage der Institution und der politischen Form als eine basale Dimension der menschlichen Existenz verstanden werden muss. »Handeln« bezeichnet für Arendt eine Praxis *sui generis*, die sich von anderen basalen Tätigkeitsformen unterscheidet. Anders als »Herstellen« und »Arbeiten« ist Handeln weder in den Zwecken noch in den Mitteln festgelegt. Was Handeln charakterisiert, ist eine bestimmte Form des Miteinanderseins, die durch gleiche Freiheit gekennzeichnet ist. Die Gleichheit des Handelns ist nicht substantiell, sondern praktisch: Handelnde Menschen sind gleich, nicht weil sie in bestimmten Eigenschaften übereinstimmen, sondern weil sie sich wechselseitig als gleichberechtigte Teilnehmer an einer freien Bestimmungspraxis anerkennen.

Die gleiche Freiheit ist keine gegebene Eigenschaft der Menschen, wie es das Naturrecht annimmt, sondern eine, die Individuen erst ausbilden müssen. Dies setzt die Bereitschaft voraus, sich von der primären Selbstbezüglichkeit zu distanzieren und einem gemeinsamen Tun auszusetzen: »Das Risiko, als jemand im Mit-

einander in Erscheinung zu treten, kann nur auf sich nehmen, wer bereit ist, im Miteinander unter seinesgleichen sich zu bewegen, Aufschluß zu geben darüber, wer er ist, und auf die ursprüngliche Fremdheit dessen, der durch die Geburt als Neuankömmling in die Welt gekommen ist, zu verzichten.« (VA, S. 220)

Die Aufgabe der »ursprünglichen Fremdheit« ist nicht gleichbedeutend mit der Aufgabe der eigenen Singularität. Im Handeln geschieht für Arendt im Gegenteil eine »Enthüllung der Person« auch in ihrer Einzigartigkeit. Handeln bedeutet den Bereich der radikalen, unvermittelten Verschiedenheit zu verlassen, um als Teilnehmer an einer gemeinsamen Praxis die Fähigkeit zu erlangen, *sich* zu unterscheiden: »Handelnd und sprechend offenbaren die Menschen jeweils, wer sie sind, zeigen aktiv die personale Einzigartigkeit ihres Wesens, treten gleichsam auf die Bühne der Welt, auf der sie vorher nicht sichtbar waren, solange nämlich, als ohne ihr eigenes Zutun nur die einmalige Gestalt ihres Körpers und der nicht weniger einmalige Klang ihrer Stimme in Erscheinung treten.« (VA, S. 219)

Der Eintritt in die Sphäre des Handelns ist mithin – in nicht-Arendt'scher Terminologie ausgedrückt – als ein Prozess der Subjektivierung zu verstehen, der das Individuum in ein neues Verhältnis zu sich bringt. Die Subjektivierung geschieht aber nur dann, wenn das Individuum den Raum mit anderen teilt und in eine gewisse Distanz zu sich gebracht wird. Handeln entsteht daher aus der Verschränkung von Subjektivierung und Miteinander und beschreibt in diesem Sinne eine irreduzibel intersubjektive Praxis. Es läuft weder auf bloße Selbstbestimmung hinaus, noch ist es der Vollzug einer kollektiven Praxis unter Absehung individueller oder sonstiger Differenzen. Weil Handeln Gleichheit und Verschiedenheit miteinander verbindet, ist es agonal verfasst: Kann das Individuum nur dann handeln, wenn es sich »in die Welt der Menschen ein[schaltet]« (VA, S. 215), in das »Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten« (VA, S. 222) eintritt, so tut es dies stets als die jeweils besondere oder einzigartige Person, die es ist und mit den Meinungen und Zielvorstellungen, die es hat. Weil Handeln in der Gleichzeitigkeit von Selbstentfaltung und Eintritt in ein kollektives Geschehen stattfindet, ist es nicht ohne »Risiko«, sich in die eine oder andere Richtung zu vereinseitigen. Als Praxis verlangt es jedenfalls neben einem Prozess der Subjektivierung auch Akzeptanz dafür, dass die eigenen ursprünglichen Ziele in der Begegnung mit anderen auf eine unabsehbare Weise verschoben, verändert oder transformiert werden können: »Weil das Bezugsgewebe mit den zahllosen, einander widerstrebenden Absichten und Zwecken, die in ihm zur Geltung kommen, immer schon da war, kann der Handelnde so gut wie niemals die Ziele, die ihm ursprünglich vorschwebten, in Reinheit verwirklichen; aber nur weil Handeln darin besteht, den eigenen Faden in ein Gewebe zu schlagen, das man nicht selbst gemacht hat, kann es mit der gleichen Selbstverständlichkeit Geschichten hervorbringen, mit der das Herstellen

Dinge und Gegenstände produziert.« (VA, S. 226)⁸³ Die eigentümliche Produktivität des Handelns ist für Arendt daher mit der Preisgabe der eigenen Souveränität und des Antagonismus verbunden, der aus dem unverrückbaren Festhalten an bestimmten Zwecksetzungen gegen Andere resultiert.

Der Unvorhersehbarkeit und Unkontrolliertheit des Handelns eignet eine bestimmte Produktivität, die Arendt hier mit dem Herstellen vergleicht, obgleich sie beide Tätigkeitsformen gleichzeitig streng unterscheidet. Ist der (technische) Prozess des Herstellens in Mittel und Zwecke im Vorhinein festgelegt, so gilt das für das Handeln nicht in gleichem Maße. Gerade die Unverfügbarkeit des Handelns mit Verschiedenen impliziert die Möglichkeit einer Verschiebung der Mittel wie der Zwecke. Und gerade darin liegt auch die eigentümliche Produktivität und Freiheit des Handelns, die Arendt im Anschluss an Kant als »Spontaneität« bezeichnet: in der Fähigkeit, neue Anfänge zu setzen. Handeln ist mithin eine Produktivität in (gemeinsamer) Freiheit und zu neuer Freiheit: es ist die Fähigkeit, »neue Bezüge zu etablieren und festigen, und damit neue Realitäten zu schaffen«.⁸⁴ Was Handeln hervorbringt, sind Geschichten und neue Möglichkeiten des Zusammenseins, die sich aus der Vielfalt der beteiligten Perspektiven und Absichten ergeben.

Weil dem Handeln dieser Erschließungscharakter eignet, ist für Arendt die Willensfreiheit im Sinne souveränen Entscheidens von der Handlungsfreiheit abkündig und nicht umgekehrt, wie gemeinhin angenommen. Wird gewöhnlich die Handlungsfreiheit durch die Willensfreiheit erläutert – jemand handelt nur dann frei, wenn er nach dem eigenen Willen handelt –, so kehrt sich in der Politik das Verhältnis um: Erst indem praktisch und gemeinsam neue Handlungsmöglichkeiten erschlossen werden, gelangt der politische Wille zu seinen möglichen Objekten. In diesem Sinne kommt in der politischen Sphäre das erschließende gemeinsame Können vor dem setzenden Wollen. Politik ist für Arendt, so könnte man sagen, in erster Linie mit einer »Fähigkeit zur Möglichkeit« verbunden – mit der Fähigkeit, sich als Person (und nicht als Träger von technischem Wissen oder als Subjekt von Bedürfnissen) in einen Handlungsablauf einzuschalten, dessen Ausgang ungewiss ist, weil es zwischen einer Pluralität von Individuen und in einem stets verschiebbaren »Gewebe« von Bedeutsamkeiten stattfindet.

Die politische Erschließung von Möglichkeiten, die Freiheit bedeutet, kann für Arendt nur unter Bedingungen der Gleichheit stattfinden. Denn nur die gleiche Freiheit der Teilnehmenden entspricht einem herrschafts- und gewaltfreien Raum,

⁸³ »Diesen Verzicht aber kann sich weder das Für- noch das Gegeneinander leisten; die Tatkraft der Güte wie des Verbrechens entspringen einer Distanz, in der die ursprüngliche Fremdheit des durch Geburt in die Welt Gekommenseins festgehalten wird, wobei es in unserem Zusammenhang gleichgültig ist, daß diese Fremdheit in dem einen Fall sich im Selbstopfer und im anderen in einer absoluten Selbstsucht realisiert.« (VA, S. 220)

⁸⁴ Vgl. auch *FP*, S. 206, wo Arendt Handeln als »die Freiheit, etwas in die Wirklichkeit zu rufen, das es noch nicht gab, das nicht vorgegeben ist, auch nicht für die Einbildungskraft, und zwar deshalb, weil es als Gegebenes noch gar nicht bekannt ist«, charakterisiert.

in dem gemeinsame Möglichkeiten erschaffen werden. Daher kommt dem Handeln nach Arendt nicht nur Freiheit, sondern auch »Macht« zu. Macht in Arendts Sinn bezeichnet eine spezifische Kraft, mit der Entwicklungen und Perspektiven, die unter gleicher Freiheit entstanden sind, erscheinen. Macht ist so etwas wie die verkörperte Gültigkeit, mit der sich Möglichkeiten und Zwecksetzungen präsentieren und wirksam sind, die in einem gewaltfreien Raum gemeinsamen Handelns entstanden sind.

Dieser originelle Machtbegriff, der konstitutiv mit Gleichheit und Freiheit verbunden ist, hat Arendt zu einem entscheidenden Bezugspunkt für Modelle der deliberativen Demokratie gemacht. So hat insbesondere Jürgen Habermas Arendts Machtbegriff diskurstheoretisch gewendet und für seine Demokratiekonzeption in Anspruch genommen: »Das Grundphänomen der Macht ist nicht die Instrumentalisierung eines fremden Willens für eigene Zwecke, sondern die Formierung eines gemeinsamen Willens in einer auf Verständigung ausgerichteten Kommunikation.«⁸⁵ Die besondere Geltung dessen, was in einem herrschafts- und gewaltfreien Raum entsteht, kanalisiert Habermas damit jedoch erneut in einem Willensbildungsprozess, das zu gerechtfertigten politischen Entscheidungen führen soll. Daher auch die Ausrichtung des Habermas'schen Diskurses auf einen (ideellen) Konsens, der gleichsam der (wenn auch kontrafaktische) Ort des einen Willens wäre.

Obgleich die politische Praxis realiter jenen Konsens niemals erreicht, den Habermas als Prinzip und Orientierung der Politik kontrafaktisch annimmt, unterscheidet sich die Diskurstheorie der Demokratie doch erheblich von Arendts Politikvorstellung.⁸⁶ Die Freiheit der Politik resultiert für Arendt nicht aus dem (realen oder ideellen) Konsens, sondern umgekehrt aus dem agonalen Charakter der Politik. Die Folgen eines solchen agonalen Wettstreits sind nicht die einer rationalen Einigung, auf die der Habermas'sche Diskurs von vornherein ausgerichtet ist, sondern unabsehbar. Sie sind es, weil der Bezugsrahmen, in dem sie stattfinden und den Arendt als »Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten« (VA, S. 222) bezeichnet, durch das Handeln gerade nicht so transformiert wird, wie ein Diskurs es tut, in dem Argumente für oder wider eine bestimmte Entscheidung ausgetauscht werden. »Auch in den beschränktesten Umständen [bleiben] die Folgen einer jeden Handlung schon darum unabsehbar, weil das gerade eben noch Absehbare, nämlich das

⁸⁵ Jürgen Habermas, »Hannah Arendts Begriff der Macht«, in: ders., *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1991, S. 228–248, hier: 230. Vgl. dazu auch ders., *Faktizität und Geltung. Beiträge zu einer Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1992, S. 182ff.

⁸⁶ Skeptisch mit Bezug auf eine Integrierbarkeit von Arendt in das Habermas'sche Projekt einer Diskurstheorie des demokratischen Rechtsstaats äußert sich auch Albrecht Wellmer. Vgl. ders., »Hannah Arendt über die Revolution«, in: Hauke Brunkhorst/Wolfgang R. Köhler/Matthias Lutz-Bachmann (Hg.), *Recht auf Menschenrechte. Menschenrechte, Demokratie und internationale Politik*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1999, S. 125–156.

Bezugsgewebe mit den ihm eigenen Konstellationen, oft durch ein einziges Wort oder eine einzige Geste radikal verändert werden kann.« (VA, S. 238)

Daher ist »Handeln« auch mit einem gewissen »Risiko« verbunden und keine kontrollierte und rein rationale Angelegenheit. Arendts Handeln lässt sich nicht wie Habermas' kommunikative Prozesse einfach zur rationalen Überprüfung oder Legitimierung von Entscheidungen einsetzen. Die Geschichten, die es generiert, gehören zwar zum Prozess der Entscheidungsfindung, sie führen aber nicht *eo ipso* zu einer Entscheidung (und zwar auch nicht kontrafaktisch). Handelnd verstricken sich die Individuen mit ihren »Geltungsansprüchen« in ein unabsehbares Geschehen. Nichts an diesem Geschehen kann garantieren, dass es sich dabei um einen rationalen und durchsichtigen Prozess handelt – selbst wenn es ohne Gewalt zugeht, wie Arendt das unterstellt. Ebenso kann auch nichts an dem Geschehen garantieren, dass es in die eine Entscheidung mündet und nicht vielmehr weiterhin durch plurale Positionen gekennzeichnet bleibt, unter denen dann erst entschieden werden muss.

Ist aber diese Pluralität einmal als solche anerkannt, und davon geht Habermas ja genauso aus wie Arendt, so kann keine Konsensteleologie mehr greifen. »Handeln« als Modell für eine politische Praxis unterminiert die Vorstellung von Politik als Ausdruck des einen gemeinsamen Willens – wie auch immer man dessen Entstehung meint rekonstruieren zu können. Politik ist im Gegenteil jene Praxis, welche die Agonalität verschiedener Willensbildungen zulässt und trotzdem zu Entscheidungen zu kommen versucht. Sie impliziert also die Autonomie des Entscheiders ebenso wie die Heteronomie, dass die eigene ursprüngliche Zwecksetzung nicht vollkommen unverändert am Schluss umgesetzt wird. Politik in dieser Arendt'schen Perspektive ist daher wesentlich auch als ein Prozess der Vermittlung zwischen Orientierungen zu betrachten.

Der erste Ort der Vermittlung, den Arendts Konzeption vorsieht, ist ihr zum »Handeln« komplementärer Begriff des »Urteilens«. Mit Urteilen ist zum einen jener Prozess der Distanzierung von der eigenen Selbstbezüglichkeit vor dem Hintergrund der Verschiedenheit von Perspektiven gemeint. Es handelt sich aber zum anderen auch gerade um die produktive Fähigkeit, in konkreten Ereignissen und Situationen eine politische Relevanz und Wertigkeit überhaupt erst zu entdecken. In dieser Hinsicht bildet Arendts Urteilen ein Vermittlungsglied zwischen Handeln und Entscheiden bzw. eben jene (außerrechtliche) Fähigkeit, das Besondere (auch die Ausnahme) in ihrer Relevanz für das Allgemeine zu erkennen, die in der Schmitt-Diskussion in gewisser Weise gefehlt hat.

Urteilen: Exemplarische Gültigkeit

Arendt greift für ihre Konzeption des Urteilens als »einer sich von anderen [i. e. dem Denken und dem Wollen – F.R.] deutlich unterscheidenden Fähigkeit des

Geistes«⁸⁷ maßgeblich auf den Kant der Dritten Kritik zurück.⁸⁸ Die Dritte Kritik enthalte ihrer Meinung nach nicht nur Kants Ästhetik und Naturphilosophie, sondern mit diesen auch seine politische Philosophie, weil sie vom Aspekt der »Geselligkeit« (U, S. 21) und des »Menschen im Plural« (U, S. 24) handle. Daher sei das politische Urteil eine bestimmte Gestalt des ästhetischen Urteils, die an dasselbe Vermögen appelliert. »Die Urteilskraft hat mit Besonderem zu tun« (U, S. 14), und zwar, so zitiert Arendt Kant aus dem §76 der *Kritik der Urteilskraft*, »mit dem Besonderen [...], das »als ein solches, in Ansehung des Allgemeinen [womit sich normalerweise das Denken abgibt] etwas Zufälliges enthält« (U, S. 25). Die ästhetischen Gegenstände der Urteilskraft haben wie die politischen Belange etwas radikal Kontingentes an sich: Es ist unmöglich, die unvorhersehbaren Vollzüge des Handelns wie auch die Werke der Kunst als das Produkt allgemeiner Regeln oder allgemeiner Ursachen zu betrachten. Handeln wie künstlerisches Schaffen produzieren je immer wieder Situationen und Werke, die es so noch nicht gegeben hat und reproduzieren nicht einfach vorgegebene Herstellungsprozesse.

Die Gegenstände des politischen Urteils sind mithin – mit Schmitt gesprochen – Ausnahmen, die sich nicht unter eine allgemeine Regel bringen lassen: »Urteilen [ist] das Vermögen, das Besondere und das Allgemeine auf geheimnisvolle Weise miteinander zu verbinden. Das ist verhältnismäßig einfach, wenn das allgemeine gegeben ist – als Regel, Prinzip, Gesetz –, so daß das Urteil diesem das Besondere lediglich unterordnet. Die Schwierigkeit wird groß, wenn nur das Besondere gegeben ist, zu dem das Allgemeine gefunden werden muß. Denn der Maßstab läßt sich nicht aus der Erfahrung entnehmen und kann nicht von außen hergeleitet werden. Ich kann nicht eine Besonderheit mittels einer anderen beurteilen; um ihren Wert zu bestimmen, brauche ich ein *tertium quid* oder ein *tertium comparationis* – etwas, das zu den beiden Besonderheiten in Beziehung steht und doch von ihnen verschieden ist.« (U, S. 101) Das politische Urteil ist ein solches, das ohne ein *tertium comparationis* auskommen muss, zumindest in der Form eines allgemeinen Werts oder Gesetzes, wie es für die rechtlichen Urteile der Fall ist. Was im politischen Urteilen als *tertium quid* dient, ist nichts Externes, sondern in erster Linie die Verfahrensweise des Urteilens selbst.

Das politisch-ästhetische Urteil ist zum einen durch »Interesselosigkeit« gekennzeichnet, die Arendt im politischen Kontext als Unparteilichkeit übersetzt. Obwohl Unparteilichkeit zunächst an den rechtlichen Kontext von Richtersprüchen erinnert, geht es Arendt gerade nicht um eine quasi-juridische Auslegung der politi-

⁸⁷ Hannah Arendt, *Das Urteilen. Texte zu Kants Politischer Philosophie* [1970ff.], München-Zürich: Piper 1998, S. 14. [Im Folgenden: U]

⁸⁸ Zu Arendts Rückgriff auf Kants Urteilstheorie vgl. auch Bernhard Flynn, »Arendt's Appropriation of Kant's Theory of Judgment«, in: *The Journal of the British Society of Phenomenology* 19 (1988), S. 128–140 sowie Alessandro Ferrara, »Judgment and Exemplary Validity. A Critical Reconstruction of Hannah Arendt's Interpretation of Kant« in: Frithjof Rodi (Hg.), *Urteilskraft und Heuristik in den Wissenschaften. Beiträge zur Entstehung des Neuen*, Weilerswist: Velbrück 2003, S. 159–183.

sehen Betrachtungsweise. Das wird an dem Beispiel deutlich, mit Hilfe dessen Arendt das Urteil erläutert, nämlich Kants eigene Beurteilung der Französischen Revolution. Hier kann von Unparteilichkeit im Sinne einer Haltung, die über die Parteien steht, in keiner Weise die Rede sein. Kant habe zwar das Handeln der französischen Revolutionäre aus einer moralischen Perspektive kritisiert, als deren Zuschauer habe er sie allerdings »mit einer an Enthusiasmus grenzenden Zufriedenheit bejaht« (U, S. 66). Die Unparteilichkeit der politischen Betrachtung meint weder Teilnahmslosigkeit, noch ist sie etwas, das sich an moralischen oder rechtlichen Gesetzen orientiert, denn diese hat die Französische Revolution in gewisser Weise ja übertreten.⁸⁹ Im Gegenteil: Gerade das Absehen von solchen Normen ist Bedingung der spezifischen Unparteilichkeit des Politischen.

Kant konnte die Französische Revolution trotz seiner moralischen Verwerfung deswegen bejahen, weil er die Vorgänge »als Ganze« und vor dem Hintergrund eines erweiterten Kontextes betrachtet hat, den er als die Vorstellung eines »weltbürgerlichen Zustands« bezeichnet. Dabei handelt es sich um eine zukünftige Möglichkeit, die die Französische Revolution – allen voran durch den Anspruch auf Freiheit von Unterdrückung, die den Zuschauer so enthusiastisiert –, erschlossen hat: »Bei Kant liegt die Bedeutung einer Geschichte oder eines Ereignisses gerade nicht an deren Ende, sondern darin, daß sie neue Horizonte für die Zukunft eröffnen. Es ist die Hoffnung, welche sie für zukünftige Generationen enthielt, die die Französische Revolution zu einem so bedeutenden Ereignis machte.« (U, S. 77)

Ein Ereignis politisch als Ganzes zu betrachten, bedeutet mithin nicht – wie beim Richterspruch – zunächst beide Parteien zu hören und dann der einen oder anderen oder keiner ein Recht zuzusprechen. Die Unparteilichkeit der Politik resultiert aus dem, was Kant als »erweiterte Denkungsart« bezeichnet hat.⁹⁰ Darunter ist eine »Operation der Reflexion« zu verstehen, mithilfe derer das eigene Urteil an »mögliche Urteile« (U, S. 91) gehalten wird. Dabei meint Arendt allerdings nicht überkommene Urteile, Gepflogenheiten u. dgl., sondern eine »Begegnung mit dem Denken anderer« (U, S. 59), die sich nicht an empirische Fakten hält. Die »Begegnung mit dem Denken anderer«, die Arendt hier anvisiert, ist keine reale Begegnung, sondern ein Produkt der Einbildungskraft, also des »Vermögens, Abwesendes gegenwärtig zu haben« (U, S. 89). Die erweiterte Denkungsart ist keine Überprüfung der eigenen Meinung an den vergangenen Traditionen oder an den bestehenden Überzeugungen. Sie hält sich vielmehr im Bereich »möglicher Urteile« und erzeugt daher zugleich die Perspektiven, an die sie sich misst. Deswegen kann Arendt auch sagen, das politische Urteil folge einem »Gesetz, das mir gegeben wurde, unabhängig davon, was andere von der Sache denken mögen« (U, S. 91).

⁸⁹ Es ist daher einigermaßen frappierend, dass Arendt, die die Französische Revolution ja selbst in mehrfacher Hinsicht und nicht zuletzt für ihre Gewaltamkeit kritisiert, gerade ein solches Beispiel wählt, um ihre Konzeption politischen Urteilens zu explizieren.

⁹⁰ Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft* [1799], § 40, Hamburg: Meiner 1990, S. 145. Zugleich: U, S. 87.

Dieses Gesetz des Urteilens, das kein äußerliches Gesetz ist, hat die Form der »Geselligkeit« und ist in einem *sensus communis* angelegt,⁹¹ auf den das politische Urteil beruht. »Geselligkeit« ist das Gesetz des Urteilens, weil es sich zum einen im Raum möglicher Urteile anderer vollzieht, und zum anderen, weil die Ergriffenheit durch die Ereignisse der Revolution eben eine andere Form der Geselligkeit, im Beispiel den »weltbürgerlichen Zustand«, in Aussicht stellen.

Kants Enthusiasmus ist die Manifestation eben eines solchen Urteils. Es bejaht die Ereignisse der Revolution, weil es darin die Ankündigung eines freiheitlichen Zustands erblickt, das eine neue Gemeinschaft inauguriert würde. Ein solches Urteil, das sich weder auf Regeln noch auf bestehende Urteile gründet, kann in seinem »Geltungsanspruch« allerdings nicht mehr als den Charakter eines »Appells« haben. Das Verfahren einer »erweiterten Denkungsart« kann nicht die Konsensfähigkeit des Urteils garantieren, weil sie auf keinen objektiven Verfahren beruht. Indem es sich als ein unparteiliches Urteil vollzieht, das »das Ganze« der Ereignisse (inklusive ihrer Zuschauer) in Betracht zieht, appelliert es auf eine *mögliche* Zustimmung.

Entdeckt der Zuschauer Kant in seiner enthusiastischen Teilnahme das eigentliche Versprechen der Revolution, so verlegt die Kant-Leserin Arendt den universalistischen Anspruch der Revolution direkt in die Struktur des politisch-ästhetischen Urteils. Dieses weist die Möglichkeit einer Reflexion auf, die sich am Besonderen entzündet und das Subjekt des Urteils von seinen überkommenen Überzeugungen distanzieren kann, indem sie ihn zugleich zum Subjekt einer Mitteilung an einer möglichen künftigen Gemeinschaft macht.

Arendts Konzeption des Urteils folgt damit keiner Logik der Ausnahme, so wie sie Schmitt der politischen Entscheidung zugrunde legt, sondern einer eigentümlichen Logik des Exemplarischen.⁹² Dem politischen Urteil wird ein besonderes Ereignis zum Anlass, überkommene Traditionen oder Ordnungen in Frage zu stellen, und zugleich auch über die konkreten hinauszugehen. Das Ereignis hat eine exemplarische Gültigkeit in dem Sinne, dass es zum Anzeichen einer möglichen Veränderung, eines neuen Zustands wird, den das Beispiel selbst aber noch gar nicht als solches verkörpert und den es daher noch zu errichten gilt.

Damit trägt das politische Urteil ein vorgängiges und zugleich konstruktives Moment in den politischen Prozess des Entscheidens ein, der bei Schmitt so nicht gegeben ist. Das Urteil nimmt genau jene Stelle ein, die in Schmitts Begegnung mit

⁹¹ Vgl. *U*, S. 100.

⁹² Auch Agamben diskutiert neben der souveränen Logik der Ausnahme die Struktur des Beispiels, allerdings geht er davon aus, dass beide »ein System« bilden und »letztlich ununterscheidbar werden« (Agamben, *Homo sacer*, S. 31 u. 32). So wie Schmitt und Arendt jeweils Entscheidung und Urteil verstehen, stimmt die These ihrer Ununterscheidbarkeit nicht. Die Modalitäten von Entscheiden und Urteilen lassen sich sehr wohl unterscheiden, da sie mit unterschiedlichen Momenten des politischen Prozesses zusammenhängen – daher kann man die beiden Modelle auch nicht einander entgegensetzen.

der Ausnahme gleichsam unbestimmt geblieben war. Das Urteil bezieht sich auf das Besondere und weist auf ein mögliches (neues) Allgemeines hin, ohne damit die Lebensverhältnisse zur unmittelbaren Quelle von Politik zu machen.⁹³ Auch im Urteil bleibt der Bezug zum Leben – qua exemplarischer Gültigkeit *sui generis* – ein vermitteltes. Gleichwohl rückt es das Verhältnis von Ordnung und Leben in ein anderes Licht. Die Entscheidungssituation hatte sich bei Schmitt als eine dargestellt, die sich aus einem Zustand der Bestimmtheit (jener der bestehenden Ordnung) und zugleich Unbestimmtheit (der Ausnahme) ergibt. Die exemplarische Gültigkeit, die mit dem Urteilsprozess verbunden ist, so wie Arendt ihn beschreibt, entzieht sich zwar ebenfalls der Bestimmung durch ein gegebenes Allgemeines und ist daher für dieses etwas Inkommensurables. Sie ist es allerdings nicht für eine Urteilskraft, deren Operieren nicht darin aufgeht, Gegebenes unter Bekanntem zu subsumieren. Die Urteilskraft wird von Arendt vielmehr als das politische Vermögen gedeutet, die Singularität einer (neuen) Situation in ihrem Anzeigecharakter für ein neues Allgemeines zu erkennen. Das Besondere einer Situation wirkt hier als etwas Bestimmendes oder Machtvolles auf die Urteilskraft, die darin das Zeichen einer nicht verwirklichten, aber verwirklichbaren »Idee« erkennt. Das Exemplarische einer Situation ist daher die Weise, wie das Konkrete und Besondere sich auf die Urteilskraft auswirkt und sie affiziert. Es drängt sich wie ein Singuläres auf, das auf ein zu errichtendes Allgemeines hinweist und daher wie ein positiver Impuls, eine Macht, die bestehende Ordnung neu zu bestimmen.

Zugleich kommt es dem Urteil nicht auf die Unterscheidung zwischen Freund und Feind an. Während Schmitts Dezision die Frontlinien im politischen Feld zieht, um darauf die Möglichkeit der Verwirklichung eines politischen Willens zu gründen, übersteigt Arendts Urteil die empirischen Frontlinien, um bestimmte Praktiken oder Lebensverhältnisse für ein neues Allgemeines und eine neue inklusivere politische Gemeinschaft als exemplarisch zu bestimmen.

Im Falle von Kants Urteil bleibt dieser konstruktive politische Aspekt und mit ihm die Dimension des Entscheidens aus, da Kant zunächst nur als Zuschauer urteilt und in keine weiteren politischen Prozesse involviert ist. Erst in ihrer eigenen Diskussion der modernen Revolutionen bringt Arendt Handeln und Urteilen in Zusammenhang mit Fragen der Institutionalisierung und des (souveränen) Entscheidens. Arendt betrachtet die Amerikanische und die Französische Revolution nicht, wie das häufig der Fall ist, in Kontinuität zueinander, sondern als zwei z.T. widerstreitende Manifestationen der politischen Moderne. Insbesondere was die Legitimität und den Erfolg der revolutionären Prozesse angeht, macht Arendt einen deutlichen Unterschied zwischen den beiden und schlägt sich gänzlich auf die Seite der Amerikanischen Revolution. Darin manifestiert sich nicht zuletzt ihre kritische Einstellung gegenüber bestimmten zeitgenössischen Entwicklungen ihrer eigenen Zeit, die sie in der Französischen Revolution teilweise bereits angelegt sieht.

⁹³ Vgl. Kap. I, Abs. 2, 2.

4. *Neu beginnen: Gegenseitiges Versprechen*

Arendt entfaltet ihren eigenen Politikbegriff immer wieder im Rückgriff auf historische Beispiele. »Handeln« manifestiert sich dabei in so disparaten Kontexten wie der antiken *pólis* oder den Studentenprotesten von '68. Die Amerikanische Revolution, die Arendt als Gegenmodell zur Französischen konstruiert, bildet aber sicherlich den paradigmatischen Fall. In der Auseinandersetzung mit den modernen Revolutionen kommt Arendt, bei allen Differenzen in der Bewertung, Schmitt in der Verfahrensweise deutlich nahe. Für beide zeigt sich das Wesen der modernen Politik im Moment der Entstehung einer neuen Ordnung. Denn dort wird die ursprüngliche Potentialität einer Politik greifbar, die gegen die spätere Tendenz zur Verrechtlichung (Schmitt) oder Nivellierung (Arendt) in Anschlag gebracht werden kann. In einer Formulierung Friedrich Balkes: »Schmitt wie Arendt stimmen in der Auszeichnung des politischen Gründungsaktes überein: Beide sind auf der Suche nach Modellen für eine reaktivierbare politische Potentialität, die sich in dem, was sie ermöglicht, in den konkreten juristischen Formen des öffentlichen Lebens, nicht erschöpft.«⁹⁴ Der Rückgang auf das Moment der Gründung soll die Abkünstigkeit des Rechts bzw. der politischen Ordnung von einem vorrechtlichen und gleichsam vorinstitutionellen Moment aufweisen, auf das sie – und hierin liegt der Sinn eines solchen Rückgangs – auch in ihrem weiteren Vollzug angewiesen bleibt, wenn sie ihre Legitimität bewahren soll.

Obwohl Arendts Begriff des Handelns eine gleichsam transhistorische Komponente hat, bekommt er mit der Rekonstruktion der ersten bürgerlichen Revolutionen eine spezifisch moderne Prägung. Arendt versteht die modernen Revolutionen (und insbesondere die Amerikanische) als die Wiederentdeckung des (antiken) Handelns, bei der die Fähigkeit zur Spontaneität auf eine ganz radikale Weise zum Ausdruck kommt: Handeln wird in der Moderne revolutionär, weil es zur Bildung eines neuen Kollektivs und einer neuen politischen Form führt. Gleichzeitig entgrenzt sich die Gleichheit, die für Praktiken des Handelns konstitutiv ist und bekommt eine universelle Prägung. Die Freiheit des Handelns ist nicht mehr die einiger ausgezeichneten Individuen wie in der Antike, sondern soll »Freiheit für alle«⁹⁵ (ÜR, S. 10) sein.

Unterscheiden sich die Amerikanische und die Französische Revolution in diesen beiden Hinsichten – also in ihrem revolutionären und universalistischen Charakter – nicht voneinander, so sind die Modalitäten und Entwicklungen der revolutionären Prozesse deutlich verschieden. Der entscheidende Unterschied, den Arendt zwischen den beiden historischen Ereignissen sieht, betrifft den Aspekt der politi-

⁹⁴ Friedrich Balke, »»Zaun des Gesetzes« und »eisernes Band«. Zur politischen Topologie bei Hannah Arendt«, in: Ludger Schwarte (Hg.), *Auszug aus dem Lager. Die Überwindung des modernen Raumparadigmas*, Bielefeld: transcript 2007, S. 133–143, hier: 135.

⁹⁵ Hannah Arendt, *Über die Revolution* [1963], München-Zürich: Piper 1994. [Im Folgenden ÜR]

schen Freiheit. Denn nur die Amerikanische Revolution hätte es geschafft, politische Freiheit in einem vollen Sinne zu erlangen und auch zu institutionalisieren.

Befreiung vs. Freiheit: Die zwei Anfänge der Moderne

In ihrer freiheitstheoretischen Bewertung der beiden Revolutionen, unterscheidet Arendt zwischen dem Moment der »Befreiung« von unterdrückenden Verhältnissen und der ihrer Meinung nach eigentlichen politischen »Freiheit«, die erst jenseits des immer auch gewaltsamen Befreiungskontextes stattfindet. Die Französische Revolution ist für Arendt über den Akt der gewaltsamen Befreiung vom Alten und den damit verbundenen Missständen nicht hinausgekommen. Selbst die neue Verfassung war noch Teil dieses Prozesses, da sie laut Arendt vor allem die Not der ehemals unterdrückten Schichten aufheben wollte und es deshalb nicht vermocht hat, eine neue freiheitliche Ordnung für alle zu gründen. Dagegen habe die Amerikanische Revolution ihren Impuls nicht allein aus der Auflehnung *gegen* das Unrecht der Unterdrückung, sondern zugleich aus der geteilten Erfahrung einer neuartigen Form von politischer Freiheit bezogen. Über den Akt der gewaltsamen Befreiung hinaus (den Unabhängigkeitskrieg gegen England) habe die Amerikanische Revolution daher einen ganz anderen Verlauf genommen und die Verfassung ein neues Verständnis von freier Politik transportiert.

Dass die Französische Revolution öffentliche Freiheit niemals erfahren habe, liegt für Arendt an der »Tatsache der Armut« (ÜR, S. 74) – oder besser: des Elends⁹⁶ – der Massen, an der sie schließlich zu Grunde gegangen sei: »Mit der Armut in ihrer konkreten Massenhaftigkeit erschien die Notwendigkeit auf dem Schauplatz der Politik; sie entmachtete die Macht des alten Regimes, wie sie die werdende Macht der jungen Republik im Keim erstickte, weil sich herausstellte, daß man die Freiheit der Notwendigkeit opfern mußte. Wo immer Lebensnotwendigkeiten sich in ihrer elementar zwingenden Gewalt zur Geltung bringen, ist es um die Freiheit einer von Menschen erstellten Welt geschehen.« (ÜR, S. 75) Weil das massenhafte Elend die Bühne der Politik betritt und einen maßgeblichen Impuls für die Revolution darstellt, der in Amerika so nicht gegeben (besser: nicht sichtbar geworden⁹⁷) war, entfaltet die Französische Revolution eine vollkommen unterschiedliche »Grammatik der Freiheit« (ÜR, S. 85) und der Politik, als es die Amerikanische tut. Die Rede von einem einheitlichen, unteilbaren Volkswillen, die Verherrlichung der Gewalt, die Rolle der Leidenschaften, der Tugend und der Selbstlosigkeit: All diese Aspekte sind für Arendt Ausdruck einer Politik, die sich zunächst nur der Aufhebung des Leidens der verletzten Schichten verschrieben und an diese die politische Emanzipation der Gesellschaft geknüpft hatte. Die Politik der Französi-

⁹⁶ Zum Unterschied zwischen Armut und Elend vgl. ÜR, S. 85f.

⁹⁷ So etwa das Elend der Sklaven. Vgl. ÜR, S. 90.

schen Revolution ist daher in Arendts Sicht eine, die von der Not des gesellschaftlichen Interesses getrieben war und nicht von der Erfahrung einer geteilten Freiheit. Eine Politik, die sich der Lösung der sozialen Frage verschrieben hatte, war eine, die »keine Begrenzung akzeptierte« (ÜR, S. 115): nicht die der Gewaltenteilung, nicht die der Divergenz der Meinungen und auch nicht jene des Rechts. Denn: »Was den Hunger betrifft, gibt es keine Unterschiede, und eine Menge, die von ihm getrieben ist, ist in der Tat wie ein einziger, durch die Straßen sich wälzender Leib«, und »[g]emessen an den ungeheuren Leiden der großen Mehrheit des Volkes konnte die Unparteiischkeit von Recht und Gesetz wie ein Hohn wirken, denn sie verlangte die Anwendung der gleichen Regeln auf die, welche in Palästen, und die, welche unter den Brücken von Paris schliefen.« (ÜR, S. 120 u. 115)⁹⁸

Ganz anders in Amerika. Weil hier der »Fluch der Armut« (ÜR, S. 85) nicht herrschte (eigentlich: nicht auf die Bühne der Politik erschien), konnte sich laut Arendt ein öffentlicher Raum von ganz anderer Art etablieren. Nicht vom Druck der Bedürfnisse bestimmt, habe hier die öffentliche Praxis eher den Charakter eines

⁹⁸ Arendt versinnbildlicht ihre Kritik der Französischen Revolution auch in Rückgriff auf Herman Melvilles *Billy Budd*. Billy Budd steht in ihren Augen für die »absolute Güte« und »Unschuld«, die auch die französische Erklärung der Menschenrechte – der Hinweis taucht in der Erzählung selbst auf – vor Augen hat und die Ereignisse in Frankreich trägt. Tritt die absolute Unschuld ihrem Antagonisten gegenüber, in diesem Fall Claggart, von dem sie drangsaliert wird, so ist nur »der gewaltsame Akt angemessen« (ÜR, S. 106). Arendt verurteilt aber letzten Endes die Gerechtigkeit, die Budd selbst verkörpert, und stellt sich auf der Seite von Vere, der aufgerufen ist, die Fakten zu beurteilen und als Vertreter des Gesetzes auftritt. Vere kann in dieser Konstellation zunächst nur die tragische Rolle eines Vertreters des Unrechts spielen, weil »das Gesetz für Menschen gilt und weder für Engel noch für Teufel, es trägt weder dem Engelhaften noch dem Teufelischen Rechnung« (ÜR, S. 106). Dennoch gibt ihm Arendt schließlich Recht, weil er die Tatsache bestraft, dass »das Gute das Gesetz in die eigene Hand« (ÜR, S. 107) genommen und mit Gewalt durchgesetzt hat. Das Gesetz erscheint zunächst als Unrecht, wenn es über das radikal Gute urteilt, und doch ist letztlich das Gute im Unrecht, weil es nicht »in dauerhaften Institutionen realisiert« (ÜR, S. 106) werden kann, die für alle gelten. »Das Absolute, das nach Melville in dem Begriff der Menschenrechte zum Ausdruck kommt, muß ein Unheil werden, wenn es sich innerhalb des politischen Raumes Geltung verschaffen will.« (ÜR, S. 107) Arendt wendet sich mit ihrer Deutung mithin gegen eine grundsätzliche Einstufung von Budd als (absolute) Ausnahme, die durch das Recht nicht beurteilt werden kann (oder eines ganz anderen Begriffs des Rechts bedarf), weil sie darin eine Rechtfertigung außerrechtlicher Gewalt in politischen oder rechtlichen Fragen sieht. Damit rückt sie allerdings von der aporetischen Bewertung ab, die in der Erzählung selbst angelegt ist. Das souveräne Recht verurteilt Budd für die Gewalt seines bestrafenden Aktes, die das Recht – Benjamins Deutung zufolge – außerhalb seiner selbst nicht dulden kann. Doch damit gefährdet sich das Recht letzten Endes selbst und es ist schließlich Budd, der im Akt der Hinrichtung dem Recht gleichsam »verzeiht« und damit die Ordnung »rettet«. Budd selbst tut gleichsam das, was das Recht hätte tun können und sollen, aber unterlassen hat, nämlich Gnade walten zu lassen oder jedenfalls die Beurteilung nicht unter den verschärften Bedingungen des Kriegsrechts (ein Ausnahmerecht) zu unternehmen. Damit kann Veres »legale« Entscheidung den Charakter eines Unrechts nicht abstreifen – und das weiß in erster Linie der Vollstrecker des souveränen Rechts selbst, nämlich Vere, der bis in den Tod hinein von den Gedanken an Billy Budd heimgesucht wird.

Spielraums gehabt, eines in seinen Resultaten offenen, unvorhersehbaren, »zwecklosen« Bereichs, in dem es um die freie Ausgestaltung der Bedingungen einer gemeinsamen Existenz ging. Die Entstehung der neuen Ordnung sei dementsprechend nicht von der Aufgabe erschwert gewesen, dem einen unterdrückten Teil die notwendigen Subsistenzbedingungen zu sichern und dem anderen seine Privilegien gewaltsam zu entziehen, sondern eben nur vom Anliegen getragen, die Möglichkeit einer freien Ausgestaltung der gemeinsamen Existenz, die in der vorrevolutionären Zeit bereits gelebte Realität geworden war, auf Dauer zu stellen.

Dem freiheitstheoretischen Unterschied, den Arendt zwischen der Französischen und der Amerikanischen Revolution aufmacht, entspricht damit ein Unterschied zwischen zwei verschiedenen Formen der Subjektivierung, von denen sie nur der einen den Charakter einer gelungenen politischen Emanzipation zuspricht. Politische Subjektivierung bedeutet für Arendt die Erhebung über den Bereich des Natürlichen und Bedürfnishaften, denn erst dadurch wird der Raum der »Spontaneität« betreten, also die Fähigkeit erworben und ausgeübt, gemeinsam neue Zwecke zu setzen. Der Eintritt in einen solchen Raum setzt zwar die Befreiung von sozialer Not voraus, diese ist aber nur Bedingung und nicht selbst Gegenstand oder Medium von Politik. Erst die Befreiung von sozialer Not ermöglicht die Freiheit zur Setzung neuer Zwecke, als welche Arendt die Politik bestimmt, und die Überwindung jener existentiellen Antagonismen, die sich nur gewaltsam und nicht gemeinsam lösen lassen. Während die Befreiung von der sozialen Not auf die Herstellung einer faktischen Gleichheit ausgerichtet ist, ist die politische Freiheit durch eine andere Form der Gleichheit gekennzeichnet, eine formale nämlich, die praktische Gleichstellung und Pluralität miteinander verbindet – jene Pluralität, die für Arendt (politisch) produktiv ist, weil sie die Erschließung neuer Zwecke aus der offenen und agonalen Perfektionierung von Individuen und Gruppen ermöglicht.

Die Französische Revolution stellt für Arendt dagegen keinen gelungenen Subjektivierungsprozess dar, weil sie sich von der drängenden und bestimmenden Unmittelbarkeit der sozialen Not (angeblich) niemals wirklich frei machen konnte. Der eigentliche Motor der Revolution sei der »Hunger« gewesen, etwas, was keine Unterschiede kennt, was keine Lösungsspielräume zulässt und was hier und jetzt, wenn nötig, gewaltsam eine Lösung braucht. Auch die Entstehung einer neuen Verfassung wie auch schon die Erklärung der Menschenrechte habe unter diesem Vorzeichen gestanden. Ihnen lag daher nach Arendt ein bestimmtes soziales Interesse und nicht der Prozess einer offenen und gemeinsamen Zweckfindung zugrunde; die Verfassung entstand dementsprechend auch nicht in einem freien und agonalen, sondern in einem antagonistischen Raum.

Den jeweils spezifischen situativen Bedingungen geschuldet, ist dieser unterschiedliche Verlauf der beiden Revolutionen für Arendt entscheidend. Denn politische Subjektivierung heißt für sie, sich über die eigene unmittelbare Partikularität und Bedingtheit zu erheben und die Fähigkeit zur Mitbestimmung zu erlangen, mit dieser aber eben auch die Bereitschaft, sich durch den unabsehbaren Verlauf

einer pluralen Praxis durch andere bestimmen zu lassen. Eben deshalb hat die Amerikanische Revolution auch eine neue Form politischer Legitimierung hervorgebracht. Das revolutionäre Frankreich, das für Arendt den Zustand allgemeiner politischer Freiheit und Gleichheit niemals erlangt hat, habe dagegen keine legitime neue Verfassung hervorbringen können, die ihr entsprechend allgemeine Akzeptanz hätte sichern können. Es ist für Arendt mithin auch nicht verwunderlich, dass diese Revolution in einem gewaltsamen Rückschlag und Restaurationsprozess ihr Ende gefunden habe.

Bevor ich nun genauer auf die unterschiedliche Legitimität der Französischen und Amerikanischen Revolution zu sprechen komme, möchte ich noch einige kritische Anmerkungen zu Arendts politischer Verurteilung der Französischen Revolution machen. Arendts Trennung der Sphäre der Politik von der Sphäre des Sozialen ist oft genug kritisiert worden, so dass eine Wiederholung des Kernarguments hier nicht nötig ist.⁹⁹ Ich möchte stattdessen einige Aspekte des Einwandes ausführen, um eine andere Perspektive auf die Französische Revolution zu bekommen, die für die folgenden Überlegungen relevant sein wird.

Es ist immerhin Arendt selbst, die die Stoßrichtung andeutet, mit der man ihre Kritik an der Französischen Revolution wiederum kritisieren kann. Arendt führt in Anlehnung an Marx und seinen Begriff der »Ausbeutung« aus, dass die Erhebung gegen die Armut insofern ein politisches Moment enthalten habe, als sie diese entnaturalisiert und auf politische Herrschaftsverhältnisse zurückgeführt hat. In der Marx'schen Perspektive stellt daher die Erhebung gegen die Armut eine »Revolution für die Sache der Freiheit« (*ÜR*, S. 77) dar. Obwohl sie Marx an dieser Stelle bis zu einem gewissen Grad beipflichtet, bleibt Arendt weiterhin der Auffassung, dass das Gewicht der sozialen Frage die Französische Revolution daran gehindert habe, eine politische Revolution zu werden und eine dauerhafte Transformation der gesellschaftlichen und politischen Verhältnisse zu instaurieren. Was Arendt aber in ihrer Betrachtung unterschlägt, ist die Tatsache, dass die Französische Revolution nicht nur die Armut entnaturalisiert hat, sondern aus der Zurückweisung von gesellschaftlichen Herrschaftsverhältnissen eine genuine Vorstellung von *politischer* Gleichheit hervorgebracht hat. Diese Vorstellung ist, gemessen an der formalen politischen Gleichheit, die Arendt in Amerika am Werk sieht, weitaus radikaler. In Frankreich konnte die Gleichheitsvorstellung *trotz* der starken sozialen Divergenzen entstehen und zum Anlass für eine Auflehnung gegen sie werden, während in Amerika selbst von vornherein eine gewisse faktische soziale Gleichheit (jedenfalls unter den für Arendt relevanten politischen Akteuren) vorhanden war.

Führt man sich dies vor Augen, dann wird auch eine andere Lektüre jenes absoluten Charakters der *Déclaration* möglich, die Arendt so unpolitisch erscheint. Die Erklärung der (politischen) Gleichheit ist in Frankreich nicht deswegen absolut,

⁹⁹ Vgl. die Version von Rahel Jaeggi in: dies., *Welt und Person. Zum anthropologischen Hintergrund der Gesellschaftskritik Hannah Arendts*, Berlin: Lukas Verlag 1997.

weil sie auf einer absoluten naturrechtlichen Grundlage aufruft oder von einer absoluten natürlichen Güte des Menschen ausgeht, sondern weil sie sich von den faktischen Unterschieden lossagt und gegen diese behauptet wird. Ihre Absolutheit bezeichnet also weniger eine unverrückbare natürliche Faktizität, sondern drückt die Unabdingbarkeit einer universellen politischen Forderung aus. Daher hat eben diese Forderung bereits im Verlauf der Französischen Revolution begonnen, sich selbst zu überbieten, und zwar indem sie von Gruppen und Individuen weiter getrieben wurde, für die sie trotz der allgemeinen Erklärung der Menschenrechte zunächst nicht vorgesehen war.¹⁰⁰ Es ist diese Radikalität, die den in der Französischen Revolution erklärten Rechten die Kraft verleihen konnte, immer wieder auch über die konkreten Grenzen ihrer faktischen Verwirklichung hinaus zur Grundlage für die politischen Forderungen weiterer Unterdrückten zu werden. Arendts Kritik an der Französischen Revolution, in ihr hätte keine politische Subjektivierung stattgefunden, ist damit schlechterdings falsch und die historische Praxis der Menschenrechte ist ein Beweis dafür.

Was Arendt in ihrer Rekonstruktion ebenfalls unterschlägt, ist die Tatsache, dass die Französische Revolution die soziale Frage transformiert hat, indem sie sie politisiert hat. Was in Frankreich deutlich geworden ist, ist nicht nur, dass politische Freiheit soziale Gerechtigkeit verlangt, um überhaupt möglich zu werden. Die Französische Revolution hat die soziale Frage zu einer politischen Frage erklärt, weil in ihr Herrschaftsverhältnisse entschieden und stabilisiert werden. So wie die Amerikanische Revolution eine bestimmte Form der Selbstverwaltung als eine Gestalt von Politik entdeckt hat, entdeckt die Französische Revolution die Gesellschaft und ihre ökonomischen Verhältnisse als einen Bereich, mit dem faktisch Politik gemacht wird.

Ist die soziale Frage in diesem Sinne eine eminent politische Frage und lässt sich die Lösung der sozialen Frage in gewisser Weise nur mit einer grundsätzlichen Aufhebung der Herrschaftsverhältnisse erreichen, dann wird auch Arendts Bemühung um einen ›reinen‹ Begriff der Politik hinfällig. Nicht nur lassen sich die Sphäre von Politik und Gesellschaft in der Moderne nicht mehr so klar trennen, auch das Verhältnis von Gewalt und Gewaltlosigkeit kompliziert sich. Sowohl die fehlende Subjektivierung als auch die Orientierung an Notwendigkeit statt an Freiheit erweisen sich damit als falsche Kritikpunkte an der Französischen Revolution.

Ich komme nun zum letzten Aspekt, mit dem Arendt die Amerikanische und die Französische Revolution kontrastiert, nämlich ihre jeweilige politische Legitimität und das Verhältnis von Praxis und politischer Entscheidung.

¹⁰⁰ Vgl. dazu auch Menke/Verf., *Die Revolution der Menschenrechte*, insbesondere Teil I und II.

Gründung der Freiheit

Der eigentlich entscheidende Unterschied zwischen der Französischen und der Amerikanischen Revolution besteht für Arendt darin, dass es nur dieser gelungen sei, den Prozess der Instituierung einer neuen Ordnung auch auf eine neue Grundlage zu stellen. Die Gründung einer neuen Ordnung, das wurde schon mehrfach hervorgehoben, geht in Amerika die Erfahrung einer vorinstitutionellen Praxis der öffentlichen Freiheit voraus, aus der allererst die neue Verfassung entstehen konnte. In diesem Fall seien es die äußeren glücklichen Umstände gewesen, die vollkommen kontingent dazu beigetragen hätten, eine (alles andere als natürliche) Praxis der Freien und Gleichen zu etablieren, die, vom Mutterland abgetrennt, sich als autonome Selbstverwaltung etablieren konnte. Diese »anfängliche« Erfahrung der Selbstverwaltung ist laut Arendt entscheidend für die spätere Staatsgründung und in Frankreich so nicht vorhanden gewesen. Zum einen habe die Praxis der öffentlichen Freiheit, so wie sie in den *town halls* erprobt wurde, einen exemplarischen Charakter für jene »constitutio libertatis«, die nach Arendt die amerikanische Verfassung darstellt. Die amerikanische Verfassung sei damit der Versuch gewesen, eine kontingente, aber durchaus reale historische Erfahrung auf Dauer zu stellen und für alle zu bewahren. Zum anderen aber sei es gerade die vorrevolutionäre politische Praxis gewesen, welche der neuen Verfassung, die selbst das Werk der politischen Urteilskraft und Entscheidung der »Gründerväter« war, ihre Legitimität verliehen hat.

Arendt führt die politische Selbstverwaltung in Amerika auf so etwas wie einen ersten Ur-Vertrag zurück, den sie dann wiederum zum Modell für ihr Verständnis der amerikanischen Verfassung und ihrer Legitimität macht. Noch auf den Schiffen hätten sich die Siedler mit dem »Mayflower Pakt« zusammengeschlossen, um ihre künftige Existenz gemeinsam zu regeln. Dieser ursprüngliche Vertrag instituiert selbst noch kein substantielles Gesetz, sondern eine Art Abmachung bezüglich des Lebens auf dem neuen Land. Arendt deutet den Vertrag auf dem Schiff als ein Versprechen »in Gegenwart aller und unter den Augen Gottes«, mit dem sich die Beteiligten wechselseitig »ermächtigen, alle notwendigen Gesetze und Regierungsorgane »zu verordnen, zu konstituieren und zu entwerfen« (ÜR, S. 217).¹⁰¹

Was die »Auswanderer« zu diesem Akt bewegte, sei die Angst vor dem »Naturzustand« in der Neuen Welt – oder aber vor dem »unerwünschte[n] Gesindel« der »in London Dazugekommenen« (ÜR, S. 216). Was sie dadurch hervorbrachten, war der Beschluss zu einer geteilten und kooperativen Praxis, deren konkrete Ausgestaltung noch zu verwirklichen war. Der Ur-Pakt etablierte ein Vertrauensverhältnis zwischen den Beteiligten und ermächtigte sie zugleich, an der Errichtung

¹⁰¹ Zu Arendts Kontraktualismus vgl. Markus Twellmann, »Lex, nicht *Nomos*. Hannah Arendts Kontraktualismus«, in: Geulen/Kauffmann/Mein (Hg.), *Hannah Arendt und Giorgio Agamben*, S. 76–101.

der künftigen gemeinsamen Praxis mitzuwirken. Diese wechselseitige Ermächtigung hat gleichsam *in nuce* die Form einer Gewaltenteilung und ist für Arendt eine vollkommen neuartige Form der Legitimierung, die auf nichts anderem als auf der freien und wechselseitigen Zustimmung ihrer Mitglieder und der Performanz eines wechselseitigen Versprechens beruht.

Arendt betrachtet die amerikanische Verfassung analog zu diesem Urvertrag, der noch kein Gesetz festlegt, sondern erst einmal nur einen geteilten politischen Raum eröffnet, der gemeinsam bestimmt werden soll. Entsprechend ist für Arendt die Verfassung nicht die politische Objektivierung eines einheitlichen Willens und einer Lebensform, sondern die Erzeugung eines gemeinsamen politischen Raums.¹⁰² Ihre Legitimität beruht wie beim Mayflower Pakt auf der reinen Performanz des Versprechens bzw. nährt sich von der legitimierenden Kraft dieses Urvertrags. Denn die Verfassungsgebung ließe sich im amerikanischen Fall darauf zurückführen, dass »[d]iejenigen, welche die verfassungsgebende Macht erhielten, [...] die regulär gewählten Vertreter konstituierter Gemeinden [waren]« (*ÜR*, S. 215) und die Entscheidung der Gründerväter damit die Fortführung der bereits etablierten Selbstverwaltung. Als derart entstandener Ermöglichungsrahmen einer freien Praxis hätte die Verfassung für Arendt auch nicht die zusätzliche Garantie durch Gott oder ein Naturrecht gebraucht, auf welche die Unabhängigkeitserklärung irreführenderweise noch rekurrierte: Die Zustimmung der Teilnehmer der Praxis bedarf keinerlei Ergänzung, um legitimierende Kraft zu entfalten.¹⁰³ Gleichwohl kommt ihr auch nicht die Form eines kollektiven Selbstbestimmungsaktes zu, denn der ganze Vollzug von den ersten Urverträgen bis zur Verfassung bleibt vermittelt, so dass die Verfassung nicht unmittelbar das Werk des einen Volkes, sondern zunächst das der »Gründerväter« und ihrer politischen Urteilskraft ist.

Arendt versteht die Amerikanische Verfassung als eine Art Versprechen, das sich auf die künftige Politik bezieht, und nicht in erster Linie als Ausdruck einer Lebensform. Sofern sie aus einem kontingent zusammengekommenen Kollektiv entsteht, ist sie auch nicht auf die quasi-natürlichen Inklusionsbedingungen des Nationalstaats errichtet. Lässt sich die Verfassung (theoretisch wie praktisch) anders deuten als ein nationalistisches Denken der Volkssouveränität es tut, so hört sie damit gleichwohl nicht auf, den Charakter einer Norm zu haben, die erst einmal Grenzen setzt und einen Staat mit bestimmten Inklusionsbedingungen etabliert. Arendt geht aber davon aus, dass das neue Verfassungsverständnis durchlässig für Prozesse der Inklusion sei, wobei sie dafür auf die Macht des Handelns vertraut.¹⁰⁴

¹⁰² Damit unterscheidet sich Arendts Verfassungsverständnis nicht nur von dem Schmitts, sondern auch von dem des Liberalismus, den Schmitt kritisiert. Für Arendt ist die Verfassung in erster Linie die Ermöglichung öffentlicher und nicht privater Freiheit.

¹⁰³ Derrida gibt eine andere Deutung dieses Aspekts und damit auch der Frage nach der Legitimität der Unabhängigkeitserklärung. Vgl. dazu ausführlicher Kap. III, Abs. 1, 2.

¹⁰⁴ Die personale Unbegrenztheit des Handelns hebt Arendt bereits in *Vita activa* hervor, vgl. *VA*, S. 237. In *Über die Revolution* wird dagegen eine dem Handeln eigene Macht zur Hervorbringung

Doch nicht nur führt Arendt nicht wirklich aus, wie das Handeln solche Inklusionsprozesse ermöglichen soll, die Praxis des Handelns selbst kann eine solche Durchlässigkeit auch unterbinden. Die relative faktische Gleichheit, die der Amerikanischen Revolution für Arendt so zugute kam, etabliert nämlich ebenfalls Grenzen, jenseits derer viele Individuen auch auf amerikanischem Boden unsichtbar blieben. Denn alles, was nicht in die Grenzen der öffentlichen Sphäre und politischen Mitbestimmung fällt, bleibt für die Politik unsichtbar – wie etwa die Sklaven oder die Ureinwohner oder aber die Flüchtlinge, die Jahrhunderte später den amerikanischen Boden betreten. Unterliegt Arendts Konzeption nicht der Verwechslung von Volk und Nation, so geht gerade ihr Narrativ von der allmählichen Errichtung einer kollektiven politischen Praxis auf einen exklusiven Kern zurück, sowohl was die daran beteiligten Mitglieder als auch die damit verbundene Politikvorstellung angeht.

Dass es exemplarische Vorstellungen von Politik gibt, die eine Praxis bestimmen, ist etwas, was man sicherlich nicht einfach aufheben kann. Die Frage ist vielmehr, wie man mit diesen Verständnissen umgeht, wenn sie etwa anfangen, exklusiv zu werden. Da Arendt Handeln jedoch als etwas bestimmt, was in einer etablierten Öffentlichkeit von bereits Freien und Gleichen stattfindet, so ist auf dieser Basis nicht mehr zu ersehen, wie der Zugang jener, die dem öffentlichen Raum (noch) nicht angehören und in diesem nicht sichtbar sind, gedacht werden kann. Damit beginnt ihr Politikbegriff dem Anspruch der modernen Freiheit, eine Freiheit aller zu sein, nicht mehr gerecht zu werden.

Um die Erweiterung der öffentlichen Sphäre gegen ihre exklusiven Tendenzen denken zu können, hätte Arendt einen anderen Blick auf den zweiten Anfang der Moderne – die Französische Revolution – werfen müssen. Denn wofür die Französische Revolution unter anderem steht, ist der Prozess einer Befreiung und Subjektivierung jener, die ehemals aus der Politik ausgeschlossen waren und nichts zählten. Wie die nachrevolutionäre Geschichte Amerikas oder aber auch Arendts eigene Flüchtlingserfahrung zeigt, bildet Befreiung ein unhintergebares politisches Moment, das nicht nur in Fällen der Verelendung oder gegen starre nationalstaatliche Grenzen, sondern selbst innerhalb einer dynamischeren und offeneren politischen Öffentlichkeit nötig wird – und dies gilt auch, wie wir noch sehen werden, für deutlich unscheinbarere Formen des Ausschlusses. Freiheit ist nicht ohne Befreiung zu denken und ein Begriff politischer Freiheit muss beide Aspekte integrieren. Indem sie dies versäumt, bleibt Arendts Konzeption einseitig und fällt gegenüber ihrem eigenen Anspruch, Politik als Freiheit zu verstehen, zurück.

von Gleichheit ausgearbeitet: »Die gemeinsame Anstrengung gleicht die Verschiedenheit der Abstammung wie der persönlichen Qualität auf eine höchst effektive Weise aus; in ihr werden wirklich alle gleich.« (*ÜR*, S. 225)

5. Ausblick

Arendts politischer Einsatz – so habe ich ihn zu rekonstruieren versucht – hat seinen Anlass in den verheerenden Effekten eines souveränen Politikverständnisses und seiner falschen Vorstellung politischer Freiheit. Der Politikbegriff, den sie dagegen stellt, sollte zum einen die politische Freiheit und zum anderen die Frage nach politischer Legitimität auf eine neue Grundlage stellen, jene eines pluralen und unvorhersehbaren Handelns. Die gleichzeitige Bedingtheit und Offenheit der politischen Praxis, die Arendts Begriff des Handelns informiert, bringt dabei die Vorstellung einer »exemplarischen Gültigkeit« ins Spiel, die sie als ein zusätzlicher Aspekt für die Frage nach politischer Legitimität ausweist. Die exemplarische Gültigkeit ersetzt nicht das Moment der souveränen Entscheidung, stellt sie aber auf eine andere Grundlage. Ist die politische Entscheidung, so wie Schmitt sie thematisiert, eine, die nicht zwischen Besonderem wählt, sondern gleichsam die Koordinaten festsetzt, unter denen eine gemeinsame Existenz gestaltet werden soll, so kann sie nur dann produktiv sein, wenn sie sich situativ und praktisch neu erschlossenen Möglichkeiten verdankt und zugleich mit einer Urteilskraft verbunden ist, die ausgehend von diesen besonderen Bedingungen eine neue Allgemeinheit generiert.

Urteile wenden sich zwar an ein Kollektiv, sie gibt es aber zugleich nur im Plural. Das Moment der Gründung einer Ordnung kann vor dem Hintergrund einer solchen Pluralität dann selbst nichts anderes als eine Entscheidung sein und muss daher (mit Schmitt gesprochen) ein Willkürmoment enthalten. Dieses ist aber weder mit der Willkür des Ausnahmezustands zu vergleichen, noch Ausdruck der substantiellen Einheit eines Volkswillens. Der Umstand, dass es einer Entscheidung bedarf, beweist gerade die Inexistenz einer *volonté générale* am Ursprung der Ordnung. Diese Inexistenz führt allerdings nicht zurück in ein ›altes‹ Souveränitätsmodell, weil für Arendt politische Entscheidungen mit einem demokratischen Charakter vor dem Hintergrund von kollektiven exemplarischen Erfahrungen gefällt werden und auf der legitimierenden Kraft einer gemeinsamen Praxis aufrufen. Damit setzt Arendt Volk nicht unmittelbar mit Nation gleich, identifiziert es jedoch schließlich mit einer Gemeinschaft von Freien und Gleichen, die sich wechselseitig anerkennen. Erwächst der Verfassung wie auch anderen politischen Entscheidungen Legitimität aufgrund dieser Rückbindung an die Praxis, so bildet die Tatsache, dass politische Entscheidungen auch solche tangieren (können), die nicht gleichermaßen in der politischen Öffentlichkeit anerkannt sind, offensichtlich den blinden Fleck einer solchen Konzeption. Hierin, und nicht in einer angeblich identitären Selbstbestimmung, liegt der eigentlich souveräne Charakter politischer Entscheidungen, der, welche Form auch immer die Entscheidung annehmen mag, einer künftigen Praxis Beschränkungen auferlegt. Gehört es immerhin zu einem auf den Begriff des Handelns zentrierten Verständnis wie jenes von Arendt, dass Politik auf eine Erweiterung der Sphäre öffentlicher Freiheit angelegt ist, so hilft ihr

Politikbegriff kaum, wenn es um die Frage nach den Modalitäten einer solchen Erweiterung geht.

Mit ihrem Begriff des Handelns bringt Arendt in der Frage nach der demokratischen Legitimität politischen Entscheidens zwar wichtige Aspekte ins Spiel, die aus der unbefriedigenden Sackgasse des Souveränitätsparadigmas hinausführen. Insbesondere wird die Vorstellung einer identitären Selbstbestimmung als Ausdeutung politischer Freiheit zurückgewiesen, die diese in verschiedener Hinsicht ad absurdum führt. Arendts Kontraktualismus geht zwar nicht von einer Identität zwischen Autoren und Adressaten der Entscheidung aus, weil sie dieses Verhältnis als ein vermitteltes versteht. Dennoch hängt auch ihr Legitimitätsmodell von einer gewissen Kontinuität zwischen Autoren und Adressaten der Entscheidung ab, die Arendt auf Akte der wechselseitigen Verpflichtung zurückführt. Doch auch diese Vorstellung hat sich als nicht haltbar erwiesen, mit der Konsequenz, dass der Begriff der politischen Freiheit bzw. der unbedingte Anspruch des Volkes gegen Unterdrückung sich zu zersetzen droht.

Was ist dann aber die Konsequenz? Sie kann nicht darin liegen, ein Modell von Entscheidung zu finden, in dem diese Differenz endlich verschwindet. Es ist kein Zufall, dass bei Schmitt und Arendt diese Differenz auftaucht, denn sie ist gleichsam unhintergebar. Das Problem ihrer Konzeptionen liegt darin, dass sie sie unterschlagen, anstatt sie zu reflektieren. Denn die Schwierigkeiten, auf die der souveräne Subjektivismus und der pluralistische Intersubjektivismus letzten Endes stoßen, indem sie um eine genuin demokratische Form politischer Legitimität bemüht sind, weisen auf die grundlegende Spannung hin, welche Demokratie in sich trägt: So sehr es sich dabei um eine *politische Form* handelt, die als solche instituiert werden muss und also souveräner Akte bedarf, ist Demokratie in erster Linie doch eine *Form des Politischen*, deren unbedingter Anspruch auf die Freiheit und Gleichheit in Kontrast mit der einmal gesetzten Form treten kann. Genau aus diesem Grund muss Handeln vor dem Hintergrund der Tatsache gedacht werden, dass es die Bedingungen der Freiheit und Gleichheit nicht einfach nur voraussetzen, sondern auch immer wieder durch Befreiungsakte herzustellen hat. Ebenso muss die Natur und Grundlage politischen Entscheidens anders und neu erläutert werden, wenn dieses nicht Ausdruck eines ungeteilten politischen Willens, aber auch nicht die Verlängerung einer pluralen Praxis sein kann. Schließlich muss geklärt werden, in welcher Weise das ›Volk‹ als freies politisches Subjekt zu denken ist, wenn dies weder in Form souveräner Identität noch in Form anerkennender Intersubjektivität erfolgen kann.

Demokratie, ein zu bestimmendes Wort – Überleitung

Schmitt und Arendt entwickeln ihren jeweiligen »Begriff des Politischen« in Reaktion auf radikale Entpolitisierungsdiagnosen – auf eine Diagnose der zunehmenden Verrechtlichung der Politik bei Schmitt und eine der zunehmenden Ökonomisierung und Entdifferenzierung bei Arendt. Die Politikbegriffe, die sie diesen Tendenzen entgegenstellen, sind jeweils um bestimmte Fähigkeiten – Entscheiden, Handeln und Urteilen – zentriert, in denen sie Dimensionen politischer Freiheit gegen ihren drohenden Verlust zur Geltung bringen und die sie mit bestimmten politischen Institutionen oder Praktiken korrelieren. Ich fasse hier diese Aspekte kurz noch einmal zusammen und markiere dabei die Stellen, an denen eine Bestimmung demokratischer Politik über Schmitts und Arendts Konzeptionen hinausgehen muss:

1. **Souveränes Entscheiden:** Politische Freiheit meint hier die Freiheit von bestimmenden rechtlichen Normierungen, in der Schmitt die Voraussetzung für die Instituierung und Fortbestimmung der rechtlich-politischen Ordnung sieht. Jede rechtlich-politische Ordnung setzt souveräne, d. h. grundlegende Entscheidungen voraus, die ihre institutionelle Wirklichkeit informieren. Schmitt hat hier in erster Linie die Institution des Staats vor Augen, die mit der Entscheidung einhergeht, wer und wie zur Ordnung gehört, sowie jede rechtliche Ordnung, sofern sie von bestimmten »Normalitätsunterstellungen« ausgeht. Souveräne Entscheidungen, darin hat Schmitt Recht, gehören zu einer jeden Politik, die sich (in welcher Form auch immer) zu einer Ordnung instituiert, in der die Menschen leben. Im Rahmen seiner Demokratiekonzeption schließt Schmitt die souveräne Freiheit des Entscheidens mit einer identitären (Selbst-)Bestimmungspraxis kurz, ein Schritt, der sich als aporetisch erwiesen hat. Um einen spezifisch demokratischen Charakter der Politik zu bewahren, muss gerade die Vorstellung einer identitären Selbstgesetzgebung fallen gelassen und die Genese und Modalität souveräner Entscheidungen anders expliziert werden. Erst dann bleibt die Politik auch in ihrer institutionellen Dimension für Dynamiken der Transformation offen, die sich aus der Inklusion neuer Gruppen oder Belange ergibt.
2. **Gemeinsames Handeln:** Politische Freiheit liegt hier nicht in der Ungebundenheit des Entscheidens und der souveränen Erschaffung oder Transformation von Institutionen, sondern ist eine Form der sozialen Freiheit, in der sich Autonomie und Heteronomie verschränken und die auf das Zusammenspiel Verschiedener

zurückgeht. Frei ist dieses Zusammenspiel, wenn und weil die daran Beteiligten selbst frei sind und als Gleiche innerhalb der Praxis agieren können. Die Freiheit des Handelns ist die Freiheit der Spontanität, also die Fähigkeit unvorhergesehene neue Anfänge zu machen, die den *status quo* wie auch die überkommenen Intentionen der Beteiligten übersteigen. Arendt verbindet diese Freiheit mit der Fähigkeit zur wechselseitigen Verpflichtung, die einen gemeinsamen Entscheidungsprozess einleitet, und erläutert damit die spezifisch demokratische Bedingung der Möglichkeit von innovativen institutionellen Entscheidungen. Da Kontexte des Handelns plural sind und mithin agonial verfasst, können politische Entscheidungen nicht deterministisch aus Kontexten des Handelns hervorgehen. Gleichwohl tragen Entscheidungen die Spuren der je konkreten Handlungskontexte, in denen sie entstanden sind. Eben diese Spuren können wiederum einschränkend wirken, so dass die weitere Verwirklichung von Freiheit und Gleichheit immer wieder gegen tradierte und bereits institutionalisierte Kontexte erfolgen muss. Die demokratische Freiheit des Handelns bleibt damit ein Prozess und ist kein Zustand. Sie ist daran geknüpft, dass sich Individuen immer wieder von einmal etablierten Modi oder Gewohnheiten des (politischen) Miteinanders befreien und neue Möglichkeiten erschließen.

3. Kontrafaktisches Urteilen: Die Freiheit des Urteils ist die Freiheit, die unvorhersehbaren Abfolgen von Ereignissen im politischen Handeln unabhängig von überkommenen Überzeugungen auf ihre politische Relevanz hin zu beurteilen. Die Freiheit ist hier die Freiheit eines Denkens, das sich über die tradierten Schemata und Möglichkeitsperspektiven hinwegsetzen kann. Diese Freiheit erschließt sich einem Denken, das seine Urteile nicht an die bestehenden Verhältnisse, sondern an mögliche neue Perspektiven hält und neue (inklusive) Gemeinschaften adressiert. Weil sie eine gemeinschaftliche Grundlage hat, ist die Fähigkeit des Urteilens mit der Freiheit des Handelns verwandt und praktisch von dieser auch nicht zu trennen. Urteile sind wie Handlungen Bedingungen institutioneller Entscheidungen und zugleich auch der Ort ihrer möglichen Kritik. Gehört die Dimension der Befreiung zum politischen Handeln konstitutiv dazu, dann muss eine Konzeption demokratischer Politik auch erläutern, wie Urteile einen solchen Prozess der Loslösung von überkommenen Vorstellungen und Praktiken lostreten und vorantreiben können. Urteile können dann nicht nur im Kontext einer distanzierten Betrachtung von Ereignissen angesiedelt sein, sondern müssen im Kontext von Prozessen der Subjektivierung verortet werden, wenn sie Motor demokratischer Politik und Dynamik sein sollen.

Aus der Diskussion von Schmitts und Arendts Politikbegriffen lässt sich ein komplexes Gefüge von Aspekten gewinnen, die in eine Konzeption demokratischer Politik neu zu integrieren sind. Dass Schmitts und Arendts Politikbegriffe kein haltbares Demokratieverständnis ermöglichen, hängt nicht zuletzt mit ihrer Pro-

grammatik und Methodik zusammen, die an entscheidenden Stellen die jeweiligen Ansätze fehlerhaft. Die problematische Methodologie in Schmitts und Arendts Ansatz zeigt sich zunächst an ihren jeweiligen Genealogien moderner politisch-rechtlicher Ordnungen. So sehr beide ihre begriffliche Arbeit als geschichtlich situiert verstehen, ihre historischen Narrative krank an idealisierenden Überhöhungen, welche dann auch die konzeptionelle Arbeit verzerren. Die Verzerrung betrifft zunächst die Frage nach der Institutionierung einer demokratischen Ordnung sowie der Legitimität eines solchen Aktes und setzt sich fort in der Behandlung ›normaler‹ Politik innerhalb einer bestehenden Ordnung. In dem Maße wie der ersten eine kristalline Struktur und Freiheit unterstellt wird, wird die zweite zugunsten eben jener »außerordentlichen« Gründungs Momente nahezu völlig unterschlagen. Die Konzentration auf eine idealisierte »politics of the extraordinary«, um Kalyvas' Formulierung zu verwenden, also auf Ausnahme- bzw. Ursprungsszenarien, denen nichts zu fehlen scheint, impliziert eine unzureichende oder gar fehlende Auseinandersetzung mit »ordinary politics«, also mit den Strukturen der rechtlichen oder politischen Vollzüge innerhalb einer etablierten (demokratischen) Ordnung. In eins damit wird die Frage nach dem demokratischen Subjekt der Politik von beiden Autoren ebenfalls nur idealisierend beantwortet, da beide im Ursprung eine subjektiv oder intersubjektiv bereits realisierte Freiheit unterstellen, die Fragen der politischen Subjektivierung und Befreiung weitgehend ausblendet. An diesen verschiedenen Stellen werde ich in den folgenden drei Kapiteln ansetzen, um eine neue Konzeption von demokratischer Politik und Freiheit auszuarbeiten:

1. Genealogie: In den genealogischen Narrativen werden nicht nur Legitimitätsfragen geklärt, sondern überhaupt verhandelt, was in solchen Gründungsprozessen genau instituiert wird. Schmitt und Arendt gehen beide, wenn auch mit unterschiedlichen Deutungen, davon aus, dass es um einen Staat geht, womit Demokratie und Staat selbstverständlich in eins gesetzt werden. Ein nicht ganz so idealisierender Blick auf die Genealogien moderner Ordnungen zeigt die historische Kontingenz dieses Verhältnisses ebenso wie die Tatsache, dass Demokratie zunächst weniger als eine bestimmte Institution denn als eine Idee (von Freiheit und Gleichheit) instituiert wird, die auf bereits etablierte oder jedenfalls bekannte Institutionen übertragen wird. Doch was heißt es genau, eine Idee zu institutionalisieren, was für ein Akt ist das? Was für eine Freiheit manifestiert sich darin? Ist ein solcher Akt legitim und wie verwirklicht sich eine Idee?
2. Prozess: Dekonstruiert man die Unterstellung von kristallinen Ursprüngen, dann ist die Frage nach der Verwirklichung von Demokratie mit diesen nicht beendet, sondern verlängert sich in die ›normale‹ politische und rechtliche Praxis hinein. Stellt sich aus der Genealogie moderner Ordnungen das Verhältnis von Demokratie und Staat als ein historisch kontingentes dar, so heißt dies genauer, dass Demokratie nicht Staat ist, sondern der Staat allmählich demokra-

tisiert wird. Dieser prozessuale Charakter der Demokratie manifestiert sich in erster Linie in der modernen Verfassung, die als rechtlich-politische Institution nicht Gesetze festlegt, sondern vielmehr eine bestimmte politische wie auch rechtliche Verfahrensweise. Damit kommt die Verfassung weniger der Setzung einer Lebensform gleich, als vielmehr einer reflexiven Bezugnahme auf den Prozess der Setzung und Fortbestimmung einer politisch-rechtlichen Ordnung. Dem entspricht auch in der Tat der prozedurale Charakter des modernen Rechts und der modernen Politik. Doch die bloße Prozeduralität macht noch kein demokratisches Recht und keine demokratische Politik aus. Recht und Politik müssen eine Prozessualität in sich zulassen, die sie offen für demokratische Transformation hält. Eben deshalb bedarf es auch einer Konzeption demokratischen Entscheidens, die sich nicht allein an außergewöhnliche Gründungskontexte und Ausnahmesituationen hält, sondern die gewöhnlichen Praktiken innerhalb einer etablierten Ordnung betrifft. Wie lassen sich Entscheidungen beschreiben, die eine solche demokratische Prozessualität aufweisen? Worin liegt ihre (demokratische) Legitimität? Und worin liegen aber auch die Grenzen einer solchen institutionellen Politik mit Bezug auf die Verwirklichung von Freiheit und Gleichheit? Selbst wenn man nämlich mit Arendt und über sie hinaus die Prozessualität demokratischer Ordnungen herausarbeitet, so muss eine jede instituierte und instituierende Praxis mit dem Problem ihres exklusiven Charakters konfrontiert werden.

3. Subjektivierung: Die Exklusivität, die auch demokratische Ordnungen betrifft, hängt im Kern die Frage nach dem Subjekt demokratischer Politik zusammen, die sich auch dann stellt, wenn man die Praxis des rechtlichen und politischen Entscheidens demokratisch dynamisiert. Eine nicht-idealisierte Genealogie politischer Ordnungen zeigt, dass das Verhältnis zwischen Autor und Adressat der Ordnung keines der Identität sein kann. Das heißt aber, dass eine Demokratietheorie als solche auf eine Konzeption der Subjektivierung angewiesen ist, die den Prozess einer Politisierung der Ausgeschlossenen in den Blick nimmt. Für eine solche Konzeption sind weder ein reformistisches Modell der Anerkennung noch ein revolutionäres Modell der Subversion politischer Koordinaten durch die Unterdrückten einschlägig. Demokratische Subjektivierung muss vielmehr den Prozess nachzeichnen, in dem ein Kollektiv sich trotz und gegen eine etablierte exklusive Praxis befreit. Der Prozess einer solchen Befreiung entspricht gleichzeitig dem Prozess einer Politisierung neuer Lebensbereiche oder Ansprüche, die bisher nicht zählten, so dass auch hier – wie schon in der genealogischen Perspektive – der Zusammenhang zwischen demokratischer Freiheit und den jeweils materiellen Bedingungen ihrer Verwirklichung deutlich wird. Wie müssen politische Ausschlüsse beschrieben werden? Wie sind Prozesse der demokratischen Subjektivierung zu beschreiben und was zeigt sich daran bezüglich der Verwirklichung von Freiheit und Gleichheit?

Um diese drei thematischen Bereiche geht es in den folgenden drei Kapiteln. Dabei wird eine wesentliche Unbestimmtheit der Demokratie zur Geltung gebracht, die einen definitorischen Ansatz ausschließt. Dies hervorzuheben, hat nichts mit normativer Zurückhaltung zu tun. Diese Unbestimmtheit gehört vielmehr strukturell zum Prozess der Verwirklichung von Demokratie, da sich ihre Idee wesentlich erst in der Praxis konkretisieren kann. Daher ist Demokratie grundsätzlich weniger als eine bestimmte politische Form, denn als eine Form des Politischen zu verstehen. Der Blick auf die Genese moderner Ordnungen, die Reflexion der Dynamik rechtlicher und politischer Vollzüge und die Frage der politischen Subjektivierung zeigen alle, dass der Vollzug demokratischer Politik nicht einfach nur die Umsetzung vorgegebener Vorstellungen ist, sondern wesentlich an die Eigenlogik der praktischen Kontexte gebunden ist, in denen Freiheit und Gleichheit zum Tragen kommen.

Das impliziert natürlich nicht, dass man nicht darüber urteilen kann, ob etwas demokratisch ist oder nicht. Eine solche Beurteilung kann nicht auf bestimmenden Kriterien beruhen, denn diese könnten nur aus den bereits vorhandenen Institutionen oder Praktiken gewonnen werden. Demokratie geht aber notwendigerweise nicht in den Institutionen und Praktiken auf, die ihre Geschichte einmal hervorgebracht hat. Darüber hinaus verschieben sich der Sinn bzw. die demokratischen Effekte solcher Institutionen in der Zeit – so etwa bei den Wahlen. Ebenso bringen Demokratien auch immer wieder neue Institutionen oder Praktiken hervor, die als Orte politischer Freiheit erschlossen werden (wie etwa heutzutage das Internet ein solcher – umstrittener – Ort ist). Demokratie ist eine politische Form, so könnte man es auch formulieren, die im Prozess ihrer Instituierung verharret.

Daher auch der Titel des Buches. »Die Zeit der Demokratie« ist kein Name für unser oder irgendein Zeitalter, sondern Ausdruck der Tatsache, dass die Demokratie Zeit braucht, um das zu werden, was sie ist, wobei ein solcher Prozess kein Ende kennt und vor allem rekursiver Natur ist (er verändert seine eigenen Voraussetzungen). Die Zeit der Demokratie im Sinne ihrer konstitutiven Verzeitlichung kennt nicht nur kein Ende, sie ist auch in sich selbst diskontinuierlich und kein einfacher linearer Prozess. Das plötzliche oder jedenfalls ungedeckte Fällen einer Entscheidung unterscheidet sich vom anhaltenden Fortschreiten einer Praxis genauso wie von der vorwegnehmenden Bewegung eines Urteils. Auch in diesem Sinne ist sich die Demokratie nie wirklich gegenwärtig: Sie befindet sich im Prozess einer Entfaltung, in dem sich an den Effekten allererst zeigen muss, was entschieden worden ist, und in der eigenen Vorwegnahme, sofern politische Subjektivierungen auf künftige mögliche Kontexte bezogen sind.

Die folgenden Überlegungen siedeln sich daher weder auf einer rein deskriptiven noch auf einer rein normativen Ebene an. Da, wo deskriptiv verfahren, also auf historische Entwicklungen oder Diskurse zurückgegriffen wird, geschieht dies im Sinne einer Spurensuche. Denn es handelt sich hierbei um Ereignisse auf dem Weg zu etwas, was sich erst allmählich selbst erschließt. Außerdem kann es sich dabei

auch nur um wenige Spuren unter vielen handeln. Die angesprochenen revolutionären Prozesse oder die verschiedenen institutionellen Arrangements ebenso wie die Subjektivierungsprozesse sind Ereignisse unter vielen, die sich in den Geschichten von Demokratien ereignet haben: Es gab auch andere Revolutionen, die sich der ›Herrschaft des Volkes‹ verschrieben haben und in denen andere Dimensionen von Demokratie erschlossen wurden, ebenso wie es auch immer wieder neue Institutionen und Techniken gibt, die ein demokratisches Moment enthalten können. Dasselbe gilt offensichtlich für die jeweils sehr unterschiedlichen Subjektivierungsprozesse, die sich geschichtlich ereignet haben.

Aufgrund der strukturellen Unabgeschlossenheit von Demokratien sind die folgenden Überlegungen auch nicht rein normativer Natur. Die normativen Implikationen der nächsten Kapitel sind jedenfalls keine, die Demokratie auf den Punkt zu bringen versuchen, sondern die eher den Vollzugsweisen demokratischer politischer Praktiken nachspüren. Es geht daher in erster Linie um den Versuch der Etablierung einer bestimmten Betrachtungsweise auf demokratische Politik und Freiheit, die die Resultate der Praxis nicht vorwegnehmen will, sondern einer reflexiven Haltung entspricht, die das, was sie reflektiert, nicht zu Ende durchdenkt, sondern eher in Gang zu setzen versucht.

Kapitel III Genealogie

»Es ist übrigens nicht schwer zu sehen, dass unsere Zeit eine Zeit der Geburt und des Übergangs zu einer neuen Periode ist. [...] Dies allmähliche Zerbröckeln, das die Physiognomie des Ganzen nicht veränderte, wird durch den Aufgang unterbrochen, der, ein Blitz, in einem Male das Gebilde der neuen Welt hinstellt. Allein eine vollkommene Wirklichkeit hat dies Neue so wenig als das eben geborene Kind; und dies ist wesentlich nicht außer acht zu lassen. [...] Soweinig ein Gebäude fertig ist, wenn sein Grund gelegt worden ist, so wenig ist der erreichte Begriff des Ganzen das Ganze selbst.«

Hegel, *Phänomenologie des Geistes*

»Der Ursprung lässt sich aber nur rückwirkend und über die Leinwand der Phantasie gewinnen.«

Butler, *Kritik der ethischen Gewalt*

Die Frage nach dem Ursprung der Politik hat die politische Philosophie seit ihren Anfängen beschäftigt. Sei dieser denkbar oder unvordenklich, real oder nur imaginär, der theoretische Rückgriff auf die Entstehung politischer Praktiken und rechtlich-politischer Ordnungen hat immer wieder als Faszinosum in der Reflexion über Politik gewirkt. An den politischen Entstehungsnarrativen wurden verschiedene Grundsatzfragen erörtert, allen voran die nach dem Stellenwert des Politischen selbst: ob Politik aus Vernunft, aus Gewalt oder aus purem Willen hervorgeht und was ihre Funktion, ihre Prinzipien oder ihre Reichweite vor diesem Hintergrund sind.

Mit der Moderne intensiviert sich der Blick auf die Ursprünge der Politik. Diese Intensivierung ist Ausdruck des aufklärerischen Anspruchs, Politik zu einem Ort der Autonomie werden zu lassen und von unterdrückenden Herrschaftsverhältnissen zu unterscheiden. Die Verbindung von Politik und Autonomie bringt deshalb ein verstärktes genealogisches Interesse mit sich, weil nunmehr nur jene politischen Verhältnisse als legitim gelten, die (und sei es nur im Gedankenexperiment) aus

einer vernünftigen, freien Wahl hervorgehen. So beginnen Narrative über die Entstehung der Politik zum integralen Bestandteil philosophischer Argumentation zu werden, wie etwa in der Vertragstheorie, dem aufklärerischen politischen Diskurs *par excellence*.

Bei Schmitt und Arendt ist dieses Interesse an den politischen Ursprüngen weiterhin vorhanden, nur präsentiert es sich in einem modifizierten Gewand. Entstehen die wichtigen vertragstheoretischen Werke noch vor den ersten bürgerlichen Revolutionen, so beziehen Arendt und Schmitt ihre Ursprungsnarrative auf die nunmehr vergangene Französische bzw. Amerikanische Revolution. Für Schmitt zeigt insbesondere die Französische Revolution das Wirken einer neuen politischen Kraft, der konstituierenden Gewalt. Für Arendt sind die Anfänge der neuen, modernen Politik und Freiheit dagegen in Amerika und in der Selbstverwaltung der Pilger zu suchen.

Trotz ihrer geschichtlichen Ausrichtung sind beide Narrative allerdings nicht frei von einem rationalistischen Ursprungsdenken, das in der Entstehung eines Phänomens bereits die volle Gestalt dessen verankert wissen will, was da entstehen wird. Die jeweiligen Ursprungsszenarien sind rationalisierte und idealisierte Konstruktionen der vergangenen Revolutionen, in denen vor allem die politische Freiheit – verstanden als autonome Entscheidung oder als kollektives Handeln – als bereits vollständig verwirklicht erscheint. Eben diese Unterstellung hat sich bei genauerer Betrachtung als problematisch erwiesen: Während Schmitt vollkommen im Dunkeln belässt, wie man das Subjekt der Selbstbestimmung zu denken hat und wie dieses als ein freies überhaupt entsteht, blendet Arendt all jene Aspekte aus, die das Bild eines Handelns in Freiheit und Gleichheit unter vollkommener Abwesenheit von Herrschaftsverhältnissen irritieren würden.

Während ein politischer Rationalismus wie derjenige von Schmitt und Arendt die Entstehung der Demokratie als eine Entscheidung *aus kollektiver Freiheit* beschreibt, die als solche legitim ist und ihre eigene Verwirklichung in sich trägt, möchte ich im Folgenden der weitaus komplexeren Struktur einer Entscheidung zur Demokratie nachgehen. In einer solchen Entscheidung sind nämlich zwei Freiheiten am Werk bzw. eine Freiheit im Prozess ihres Werdens, denn die Entscheidung zur Demokratie ist eine (*paradoxe*) *Entscheidung zu einer kollektiven Freiheit*, deren Verwirklichung noch aussteht. Daher werden in den revolutionären Anfängen der Demokratie – etwa in der französischen Erklärung der Menschenrechte oder in der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung –, die Freiheit und Gleichheit der Individuen *erklärt* und nicht einfach nur festgestellt.

Die demokratische Freiheit und Gleichheit, die zur neuen Grundlage von politischen Ordnungen erhoben werden, beschreiben keinen faktischen, abgeschlossenen Zustand: Sie bilden vielmehr eine Idee, die durch Erfahrungen geweckt wird und gleichzeitig auf weitere Realisierung hin ausgerichtet ist. Etienne Balibar hat die ›Konstruktion‹ dieser modernen Idee, in der Freiheit und Gleichheit eine untrennbare Einheit bilden, auf ihre praktische Unbestimmtheit hin analysiert und

gezeigt, inwiefern sie strukturell darauf ausgerichtet ist, sich in der Praxis (konfliktuell) immer weiter und neu zu bestimmen.¹⁰⁵

Damit ändern sich der Sinn der politischen Entscheidung sowie ihre Legitimität im Vergleich zu den rationalistischen Konzeptionen von Schmitt und Arendt. Die politische Entscheidung erhebt keinen faktischen Zustand zum Grund einer Ordnung, weil Freiheit und Gleichheit keine »Normalität« sind, auf die sich die rechtlich-politische Ordnung gründen könnte. Daher werden sie durch die rechtlich-politische Ordnung auch nicht einfach nur – wie Arendt unterstellt – weiterhin ermöglicht; ihre konkrete Bedeutung muss in der sich verändernden sozialen Praxis weiter erschlossen und bestimmt werden. Entsprechend kann die Entscheidung zur Demokratie immer nur nachträglich ihre Legitimität zeigen, wenn Freiheit und Gleichheit sich in dieser auch tatsächlich fortbestimmen.

In dieser Perspektive muss auch das ›Produkt‹ der Entscheidung anders gefasst werden. Die Entscheidung zur Freiheit und Gleichheit ›gründet‹ keinen (neuen) Staat; sie wird vielmehr auf den Staat oder andere bereits vorhandene Institutionen angewandt. Bezeichnen Freiheit und Gleichheit nicht einfach nur den Zustand (*status*) eines Volkes, sondern stellen eine Forderung an die (künftige) Praxis dar, so stehen sie in einer gewissen Distanz, einem normativen Überschuss, könnte man sagen, zu den Institutionen, welche die politische Ordnung strukturieren werden. Zwar waren die revolutionären Ereignisse in Amerika und Frankreich an die Institution des Staats geknüpft, doch dieser Zusammenhang ist keiner der unmittelbaren Identität. Sind Institutionen historisch gewachsene Organisationsformen von Kollektiven, so stellen demokratische Praktiken der Freiheit und Gleichheit Weisen, mit solchen Institutionen umzugehen. In diesem Sinne bilden die Revolutionen ein Experiment, das demokratische Praktiken (die sich kontingent und außerinstitutionell formieren) und den Staat (den es als Institution bereits gab) miteinander zu verbinden versucht.

In diesem Kapitel werde ich diese beiden Aspekte vertiefen: In einem ersten Schritt (I.) soll die paradoxe Struktur und Legitimität einer Entscheidung zur Demokratie erörtert werden. Dies geschieht zunächst durch die Lektüre von politischen Genealogien, welche den Akt der Entscheidung nicht rationalisieren und daher einen anderen, komplexeren Blick darauf ermöglichen. Eine erste nicht-rationalisierte Genealogie einer Ordnung, die auf Freiheit und Gleichheit beruht, findet sich erstaunlicherweise bei Rousseau, dessen legitimatorischer Diskurs die paradoxe Struktur einer kollektiven Entscheidung zur Freiheit und Gleichheit deutlich durchscheinen lässt. Rousseau ist nicht zuletzt deswegen interessant, weil sich bei ihm auch ein praktischer Umgang mit dieser Paradoxie abzeichnet, der in der nachträglichen, also verzeitlichten kollektiven Einholung der einmal entschiedenen Freiheit und Gleichheit liegt. (1.) Den paradoxen Charakter der Entscheidung zur

¹⁰⁵ Vgl. Etienne Balibar, »Bürger-Subjekt. Antwort auf die Frage Jean-Luc Nancys: Wer kommt nach dem Subjekt?«, in: Menke/Verf. (Hg.), *Die Revolution der Menschenrechte*, S. 411–441.

Unabhängigkeit werde ich dann mit Derridas dichter Lektüre der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung genauer zu fassen versuchen. Mit Derrida lässt sich das Phantasma des einen souveränen Volkes dekonstruieren und eine andere verzeitlichende Erläuterung jener unbedingten Freiheit geben, die dem Akt der Unabhängigkeit innewohnt (2.). Von Derrida ausgehend erscheint dann auch die Legitimität von Unabhängigkeitsakten als etwas, was immer nur nachträglich, mit der Zeit beurteilt werden kann. (3.)

In einem zweiten Schritt (II.) werde ich dann die Frage nach dem eigentlichen ›Produkt‹ einer solchen Entscheidung angehen. Die Argumentation, die mit Derrida begonnen hat, führe ich mit Lefort weiter, der Demokratie nicht mit der Inthronisierung eines souveränen Volkes, sondern mit der Einrichtung einer ›Leerstelle‹ der Macht identifiziert. Auch in diesem Kontext erscheint Demokratie als eine radikal verzeitlichte politische Form, deren politischer Sinn sich nun genauer als die konfliktuelle Auseinandersetzung mit den Bestimmungen ihrer eigenen Macht fassen lässt. (1.) In seiner Diskussion der französischen *Terreur*, die ja der Versuch darstellte, jede Form von Machtgefälle abzuschaffen und Freiheit und Gleichheit als Tugenden im Volk real werden zu lassen, zeigt Lefort, dass die Stelle der Macht nur im Prozess einer dauernden Fortbestimmung ›leer‹ bleiben kann. (2.) Freiheit und Gleichheit sind mithin positiv nicht als Tugenden von Individuen oder Kollektiven, sondern als praktische Idee zu charakterisieren. Ihre Verwirklichung ist an die Fortdauer von konfliktuellen Prozessen gebunden, die immer wieder gegen bestehende und einschränkende Bestimmungen von Freiheit und Gleichheit ausgefochten werden (3.).

1. Gründen, Anfangen, Dekonstruieren

Konstruierte Ursprünge

Wenn die moderne politische Philosophie, wie so oft behauptet wird, mit Hobbes beginnt, dann beginnt sie als ein neues Verhältnis zu den Ursprüngen der Politik. Als Begründer dessen, was man später ›Vertragstheorie‹ genannt hat, hat Hobbes den Anfängen der Politik eine radikal neue Gestalt gegeben: Er hat sie als den freien oder zumindest vernünftigen Zusammenschluss von Individuen im Naturzustand beschrieben – wenn auch im Medium der Fiktion. Zugleich hat er dem Beginn der Politik, trotz seines fiktiven Charakters, einen zentralen Stellenwert innerhalb seiner Theorie gegeben: An ihm wird (kontrafaktisch) die Legitimität politischer Herrschaft als solche gezeigt.

Während es Hobbes mit seinem Gedankenexperiment um die Legitimierung einer autoritären staatlichen Herrschaft ging, setzt Rousseau dieselbe Verfahrensweise für einen anderen Zweck ein. Die Fiktion eines Gesellschaftsvertrags legitimiert nicht mehr nachträglich den *status quo* der politischen Unterwerfung, son-

dern wird konstruktiv eingesetzt, um die Prinzipien und Modalitäten einer möglichen, freien und gerechten Ordnung darzulegen. Rousseaus Theorie präsentiert mithin nicht nur die fiktive Vergangenheit eines Naturzustands, sondern auch die Vision einer möglichen künftigen Gesellschaft, in der Politik auf Freiheit und Vernunft und nicht mehr auf Herrschaft und Gewalt gegründet ist. Der visionäre Charakter seines Denkens ist auch der Grund, weshalb Rousseau ein wichtiger Stichwortgeber der Französischen Revolution werden konnte. Doch Rousseau hat nicht nur faktisch die Französische Revolution inspiriert; seine gedankliche Konstruktion der (Neu-)Gründung eines politischen Kollektivs zeigt *in nuce* eine strukturelle Paradoxie, mit der auch die revolutionären Ereignisse in ihren politischen Entscheidungen praktisch umgehen mussten.

In seinem *Contract social* bedient sich Rousseau des Austritts aus einem fiktiven Naturzustand, um die Konturen einer gerechten politischen Ordnung zu skizzieren. Der Naturzustand wird über den Weg der Negation konstruiert, indem von jeder sozialen und politischen Norm abstrahiert wird. Was übrig bleibt, sind das gleiche ›Recht‹ der Selbsterhaltung und eine uneingeschränkte individuelle Freiheit. Eine politische Ordnung, die einen solchen Naturzustand beendet, so Rousseaus Argumentation, ist nur dann gerecht, wenn das System von Gesetzen und Einschränkungen, die sie den Individuen auferlegt, die Preisgabe der ungebundenen natürlichen Freiheit und Gleichheit dennoch gerechtfertigt erscheinen lässt. Dies kann – das ist der radikale und visionäre Punkt in Rousseaus Argumentation – nur dann der Fall sein, wenn die verfasste Ordnung selbst auf Freiheit und Gleichheit beruht und die Individuen nicht der Herrschaft eines Dritten unterwirft (wie bei Hobbes).¹⁰⁶

Den Eintritt in den verfassten Zustand motiviert Rousseau im *Contract social* nicht wie Hobbes durch das soziale Gewaltpotential der menschlichen Natur, sondern durch ihre Unterlegenheit gegenüber der äußeren Natur. Der Grund für eine gemeinsame rechtlich-politische Ordnung ist daher die geteilte Ohnmacht der Individuen gegenüber einer wirkmächtigeren Außenwelt, welche die Existenz im Naturzustand präkarisiert. Der natürliche ›Mangel‹ würde in der Asozialität des Naturzustandes zerstörerische Folgen haben, »wenn [der Mensch] die Art seines Daseins nicht änderte«.¹⁰⁷ Was der Gesellschaftsvertrag aber letztlich bewirkt, ist nicht bloß die Konstituierung einer kollektiven Kraft gegen die äußere Natureinwirkung, sondern eine regelrechte ethische Revolution der Gattung. Denn die Freiheit und Gleichheit einer politischen Ordnung sind offensichtlich nicht mehr die

¹⁰⁶ Der Rousseau'sche ›Imperativ‹ lautet entsprechend: »Finde eine Form des Zusammenschlusses, die mit ihrer ganzen gemeinsamen Kraft die Person und das Vermögen jedes einzelnen Mitglieds verteidigt und schützt und durch die doch jeder, indem er sich mit allen vereinigt, nur sich selbst gehorcht und genauso frei bleibt wie zuvor.« (Jean-Jacques Rousseau, *Vom Gesellschaftsvertrag oder Grundsätze des Staatsrechts*, übers. von Hans Brockard, Stuttgart: Reclam 1986, S. 17.)

¹⁰⁷ Ebd., S. 16.

natürliche Freiheit und die natürliche Gleichheit, da sie bürgerschaftlich instituiert sind. Von einem individuell gegebenen werden sie zu einem sozialen Phänomen, das nur im Miteinander möglich ist. Dabei bekommen Freiheit und Gleichheit einen neuen Sinn, indem sie als Prozess einer auf Dauer gestellten bürgerschaftlichen politischen Selbstbestimmung ›übersetzt‹ werden. Frei und gleich sind die Individuen nunmehr in dem Maße, wie sie alle gleichermaßen an der politischen Gestaltung ihres Miteinanders beteiligt sind. Der Beginn der Politik und die dadurch entstehende Sozialität verändern daher für Rousseau auch die Fähigkeiten der Individuen: Mit ihnen setzt ein Subjektivierungsprozess ein, der die Individuen – mit Arendt gesprochen – in eine neue Praxis des Handelns und Urteilens einführt.

Liest man die Situation des Gesellschaftsvertrags, die für Rousseau noch visionären Charakter hat, als ein Paradigma *avant la lettre* für die politische Entscheidung zu einer demokratischen Ordnung, wie sie sich später im Zuge der ersten modernen Revolutionen ereignet hat, so heißt Entscheidung hier etwas eigentümlich Neues. Die Rousseau'sche Entscheidung zu einer politischen Ordnung ist eine Entscheidung in dem Sinne, dass sie die Koordinaten des menschlichen Daseins grundlegend verändert: »Dieser Akt des Zusammenschlusses schafft augenblicklich anstelle der Einzelperson jedes Vertragspartners eine sittliche Gesamtkörperschaft, die aus ebenso vielen Gliedern besteht, wie die Versammlung Stimmen hat, und die durch eben diesen Akt ihre Einheit, ihr gemeinschaftliches Ich, ihr Leben und ihren Willen erhält.«¹⁰⁸ Die Entscheidung zur Politik ist die Entscheidung zu einer neuen Existenzweise (»Leben«) und zu einer neuen Form der Selbstbestimmung (»Willen«), deren Verwirklichung aber noch in der Zukunft liegt, selbst wenn sie durch den Vertrag »augenblicklich« erschaffen werden.

Das »augenblickliche« Entstehen einer neuen Verfassung des Miteinanders bedeutet nämlich nicht, dass mit diesem Akt auch der Subjektivierungsprozess schon realisiert ist, den Rousseau mit dem Beginn der Politik verknüpft. Diese Ungleichzeitigkeit von Entscheidung und Praxis ist das Neue, aber auch Paradoxe einer solchen (modernen) Entscheidung, die etwas vollzieht, was es praktisch noch einzuholen gilt. Die Menschen entscheiden sich mit dem Gesellschaftsvertrag für die Entscheidung; sie entscheiden sich dafür, zukünftig kollektiv ihre Belange zu entscheiden und nicht mehr als Einzelne den äußeren Einflüssen zu begegnen. Die Entscheidung instantiiert ein erstes Mal das, wozu der Vertrag allererst befähigen soll: das Vermögen zum kollektiven Entscheiden, das sich aus dem Zusammenschluss der asozialen Individuen ergibt. Sie tut das allerdings in einem vorsozialen Zustand, in dem es jenes »gemeinschaftliche Ich«, das künftig entscheiden soll, noch gar nicht gibt. Paradox ist diese Konstellation, weil die Frage, wer eigentlich diese erste Entscheidung trägt und wie sie möglich wird, nicht eindeutig zu beantworten ist. Bei Schmitt hatte sich ja gezeigt, dass die Unterstellung eines kollektiven Subjekts als Autor einer solchen Entscheidung grundsätzlich aporetisch bleibt.

¹⁰⁸ Ebd., S. 18.

Dass die Antwort keine einfache ist, zeigen auch die immer wieder scheiternden Versuche der *rational choice*-Theorien, die Paradoxie von Vertragssituationen (oder analogen Phänomenen) vergeblich zu rationalisieren und auf eine Summe individueller Entscheidungen zurückzuführen.

Die Paradoxie einer solchen Entscheidung bedeutet nicht ihre Unmöglichkeit, sondern die Tatsache, dass das Fällen der Entscheidung noch ein ungedeckter Zug markiert, dessen Erfüllung – die Entstehung eines politischen, gemeinschaftlichen Ichs – in der Zukunft liegt. Bei Rousseau findet sich im Ansatz daher auch eine praktische ›Lösung‹ der Paradoxie.¹⁰⁹ Neben der emphatischen Situation des Gesellschaftsvertrags, in dem jeder mit jedem und zugleich mit sich selbst einen Vertrag schließt, findet sich im *Contract Social* an späterer Stelle eine andere Figuration des Beginns einer neuen Ordnung. Die geschlossene Selbstbezüglichkeit eines Volkes, das souverän über sich selbst entscheidet, wird dort durch die Vermittlung eines Gesetzgebers unterbrochen und vermittelt, der die Modalitäten der künftigen Ordnung anstelle des noch nicht entscheidungsfähigen Volkes festlegt.

Die Figur des Gesetzgebers ist nicht unbedingt weniger emphatisch als die des Volkes im Gesellschaftsvertrag: »Der Gesetzgeber ist ein in jeder Hinsicht außergewöhnlicher Mann im Staat. Wenn er es schon von seinen Gaben her sein muß, so ist er es nicht weniger durch sein Amt. Dies ist weder Verwaltung noch Souveränität. Dieses Amt, durch das die Republik errichtet wird, findet keinen Eingang in ihre Verfassung.«¹¹⁰ Gleichwohl bricht der Gesetzgeber das Phantasma eines mit sich selbst identischen Volkes, das in vollem Besitz seines kollektiven einheitlichen Willens ist, und macht zugleich deutlich, dass die Gründung einer neuen Ordnung von einem ›unmöglichem‹ Ort erfolgt – einem Ort, der in der Ordnung selbst keinen Ort mehr haben wird und der gleichzeitig weder souverän über sie verfügt, noch einfach nur einen bestehenden Willen verwaltet. Die Tätigkeit des Gesetzgebers ist mithin ›außergewöhnlich‹, weil sie unabhängig und abhängig zugleich ist.

Mit der Figur des Gesetzgebers verschiebt oder spaltet sich die souveräne Ungebundenheit der Entscheidung in die Entscheidungsbefugnis eines nicht-souveränen Gesetzgebers und in die souveräne Position eines Volkes, das nicht direkt an der Entscheidung beteiligt ist. Das Volk steht damit zur Verfassung in einem Verhältnis der Vorgängigkeit und Nachträglichkeit: Die vermittelnde Instanz einer Gesetzgebung wird durch den Willen des Volkes zur Freiheit und Gleichheit eingesetzt; gleichzeitig tritt damit die Entscheidung vor das Volk, das sie sich nachträglich aneignen muss. So augenblicklich die Konstitution einer freien Bürgerschaft auch sein mag, so verzeitlicht erweist sich der Prozess der Subjektivierung, in der sich politische Freiheit tatsächlich kollektiv verwirklicht.

Joseph Vogl hat den Moment des Gesellschaftsvertrags treffend als ein »Beinahe« der Gesellschaft« bestimmt, in dem »die ursprüngliche Verstreuung [der

¹⁰⁹ Dagmar Comtesse habe ich die richtige Einschätzung dieses Punktes bei Rousseau zu verdanken.

¹¹⁰ Ebd., S. 44.

Menschen im Naturzustand, F. R.] neben und zusammen mit der gesellschaftlichen Verfassung« erscheint.¹¹¹ Der Gesellschaftsvertrag ist weder natürlich, weil zum Zustand der Verstreuung offensichtlich etwas hinzugetreten ist, was auf das Künftige vorverweist, noch bereits sozial, sofern sich die Gesellschaft erst im Zustand ihrer Einrichtung befindet. In diesem »Beinahe« vervielfachen sich daher die handelnden Instanzen und Abhängigkeiten auf undurchdringliche Weise, so dass das historisch wirkungsmächtige Phantasma eines perfekten Zustandes – »Verbunden sein und doch frei wie im vorsozialen Naturzustand, ungebunden sein und doch versammelt wie vor allem Niedergang, für den die »société civile« steht« –, das immer wieder in Rousseau gelesen wird, dort nicht wirklich zu finden ist.¹¹² Das »Beinahe« der Entscheidung steht vielmehr für einen paradoxen Ort, an dem eine »außergewöhnliche« oder jedenfalls vorgeifende gesetzgebende Fähigkeit tätig wird, die zugleich in und über den Verhältnissen steht und keine klare Verortung hat.

Verbindet Rousseau diese Fähigkeit mit einer nahezu göttlichen Subjektivität, so gibt ihr Jacques Derrida in der Figur Thomas Jeffersons eine etwas andere Gestaltung. Derrida beschreibt den Gesetzgeber und dessen »außerordentlichen« Akt verstärkt in seinem (Abhängigkeits-)Verhältnis gegenüber einem zukünftigen Kollektiv, dessen Mitglied er sein wird. Damit erscheinen auch die Freiheit der gesetzgebenden Entscheidung und ihr angebliches Subjekt in einem ganz anderen Licht. Neben den konstruierten Ursprüngen des Kontraktualismus und den rekonstruierten Entstehungszusammenhängen von Schmitt und Arendt steht Derridas Dekonstruktion für eine dritte Weise des Umgangs mit den Anfängen. In der Perspektive der Dekonstruktion erweisen sich die Anfänge nicht als dasjenige, von dem etwas herkommt und wo es auch schon in voller Präsenz anwesend ist, sondern vielmehr als etwas, auf das man immer nur nachträglich zurückkommen kann. Daher ist das Subjekt solcher Anfänge – sei es individuell oder kollektiv – nicht nur kein eindeutig identifizierbares, sondern auch kein bewusstes oder gegenwärtiges Subjekt. Das kollektive politische Subjekt der Freiheit ist erst in den Effekten seines Aktes gegeben und kann sich eigentlich, aufgrund dieser »ursprünglichen« paradoxen Tat, auch niemals endgültig konstituieren. Genau diese paradoxe Struktur hat Derrida vor Augen, wenn er die amerikanische Unabhängigkeitserklärung liest.

Paradoxien der Gründung, Aporien der Anfänge

Derridas Auseinandersetzung mit der *Declaration of Independence*, die den Vortrag über »Nietzsche und die Politik des Eigennamens« einleitet, ist nicht bloß die

¹¹¹ Joseph Vogl, »Einleitung«, in: ders. (Hg.), *Gemeinschaften. Positionen zu einer Philosophie des Politischen*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1994, S. 7–27, hier: 8.

¹¹² Ebd., S. 9. In dieser Formulierung klingt offensichtlich der Rousseau'sche Imperativ nach.

Dekonstruktion eines souveränen Gründungsaktes. In dieser kleinen »Präambel«¹¹³ werden Fragen der Legitimität ebenso verhandelt wie der Sinn politischer Freiheit. Die Wahl des Textes der Unabhängigkeitserklärung ist zwar dem Anlass des Vortrags geschuldet und dennoch könnte kaum ein Text für einen dekonstruktiven Blick auf die Frage der politischen »Autonomie« besser geeignet sein.

Die amerikanische Unabhängigkeitserklärung ist ein Dokument zwischen den Ordnungen und in der Position eines »Beinahe«: Nicht mehr nur Befreiungskampf und noch nicht Verfassung. Es ist in dieser, wie wir mit Rousseau gesehen haben, letztlich paradoxen Situation, dass die Entscheidung für die politische Freiheit gefällt wird. Doch wie? »[W]ie macht sich eine »Unabhängigkeit«?¹¹⁴ Derrida adressiert damit genau jene Frage, die Schmitt unbeantwortet belässt: Wie ist es möglich, dass sich ein Volk zur Unabhängigkeit entscheidet und wer spricht da eigentlich? Was Schmitt zunächst als einfachen transparenten Prozess beschreibt – »Ein Volk nahm mit vollem Bewusstsein sein Schicksal selbst in die Hand und traf eine freie Entscheidung über die Art und Form seiner politischen Existenz« (VL, S. 78) –, erscheint bei Derrida als alles andere denn ein einfacher Akt. Es handelt sich um einen Prozess, der durch eine Vielzahl von Verweisen und Abhängigkeiten zustande kommt, die es »vorsichtig und kleinlich«¹¹⁵ zu analysieren gilt.

Zunächst formuliert sich die Unabhängigkeit in Form eines Sprechaktes, der keine vorhandene Freiheit feststellt, sondern sie performativ erst hervorzubringen versucht. Für diesen Akt, den Schmitt nicht kennt, steht die Unabhängigkeitsschrift. Die Unabhängigkeit muss erst erklärt werden, bevor es überhaupt zur Bestimmung einer neuen politischen Ordnung kommt. Aber wie? Alles scheint von der Unterschrift im Text abzuhängen: Eine Unabhängigkeitserklärung könnte nur dann performativen Charakter haben, wenn sie eine freie ist und aus einem reinen Akt der Selbstbestimmung resultiert.¹¹⁶

Weil die politische Unabhängigkeit aber erst durch den Akt selbst entsteht, steht dieser zu seinem »Autor« in einer eigenartigen Verbindung, denn »dieses Volk existiert nicht, nicht vor dieser Erklärung, nicht als solches«; durch jene Unterzeichnung bringt es sich als freies und unabhängiges Subjekt, als möglichen Unterzeichner zur Welt«¹¹⁷. Expliziter also als in Rousseaus kontextloser Fiktion des Gesellschaftsvertrags, hebt Derrida den paradoxen Charakter dieses Aktes hervor. Das genaue Verhältnis von Akt und Autor, das für die Autonomie so entscheidend zu

¹¹³ Der Ausdruck »Präambel« findet sich in der editorischen Notiz der deutschen Ausgabe. Vgl. Jacques Derrida, »OTOBIOGRAPHIEN. Die Lehre Nietzsches und die Politik des Eigennamens«, in: ders./F. Kittler, *Nietzsche – Politik des Eigennamens. Wie man abschafft, wovon man spricht*, Berlin: Merve 2000, S. 9–19, hier: 9.

¹¹⁴ Ebd., S. 19.

¹¹⁵ Ebd., S. 11.

¹¹⁶ Und umgekehrt: Freiheit kann es nur in Form einer Erklärung in der ersten Person geben, man kann sich nur selbst für frei erklären.

¹¹⁷ Derrida, »OTOBIOGRAPHIEN«, S. 13f.

sein scheint, ist letztlich unentscheidbar, weil sich beide wechselseitig hervorbringen: Die politische Unabhängigkeit kann nur ein reflexiver Akt sein, zu dem ein Volk »sich« verpflichtet; dieses Volk betritt aber erst nach der (gelungenen) Unabhängigkeitserklärung die politische Bühne.

Derrida bringt ebenfalls die vermittelnde Instanz eines Gesetzgebers oder ›Gründervaters‹ ins Spiel, um den paradoxen Akt der Unabhängigkeit zu verstehen, nämlich Thomas Jefferson. Und auch für ihn löst sich die Paradoxie nicht gänzlich auf. Sie verkompliziert sich sogar noch. Jefferson operiert zunächst als Stellvertreter des Volkes oder, genauer gesagt, als Stellvertreter der Stellvertreter, die ihn zum Verfassen der Schrift ausgewählt haben.¹¹⁸ Anders als Rousseaus Gesetzgeber ist Jefferson aber nicht einfach nur ein außergewöhnlicher Mann; der Unabhängigkeitsakt soll auch seine politische Autonomie gründen und »die Stiftung des amerikanischen Volkes zugleich auch die seines eigenen Namens« sein.¹¹⁹ Als Verfasser der Erklärung ist Jefferson daher der ›Macher‹ einer Freiheit, die auch seine werden soll. Doch dieses ›Machen‹ bleibt mysteriös, was sich am »Gefühl verstümmelnder Verletzung«¹²⁰ zeigt, das Jefferson bei der Redaktion des Erklärungstextes ereilt haben soll.¹²¹ Denn die Autorschaft des Textes, der die individuelle und kollektive Freiheit stiften soll, ist alles andere als eindeutig. Der Text der Freiheit verdankt sich keinem augenblicklichen Akt der Entscheidung, sondern einer langwierigen Prozedur, in der er redigiert und von anderen korrigiert wird. Der Text, der die kollektive Freiheit und Autonomie begründen soll, hat mithin weder einen bereits kollektiven, noch einen individuellen Träger, der in des Volkes Namen unterschreibt, sondern unabsehbar verschiedene, die auch gar nicht mehr namentlich auftauchen.

Das Gefühl »verstümmelnder Verletzung«, das Derrida an Jefferson interessiert, hängt aber nur »anscheinend« mit der Tatsache zusammen, nicht als Einzelner an der Verfassung des Unabhängigkeitstextes gewirkt zu haben. Jeffersons Leiden entspringt dem ›unmöglichen‹ Akt der Gründung der Freiheit als solchem; die Korrekturen der anderen sind also nur Symptom einer tieferliegenden Unmöglichkeit. Das unerfüllte Begehren Jeffersons, das verdeutlicht Derrida an der Hutmacher-Anekdote, die ihm Franklin Jefferson zum Trost erzählt haben soll, ist das Begehren nach der »einfachen stiftenden Unterschrift.«¹²² Dieses Begehren wird nicht erst durch die freundschaftlichen Korrekturen gestört (in der Anekdote verhelfen vielmehr die Freunde gerade zur Reduktion aufs Wesentliche): Es ist bereits der Text selbst, mit dem die Freiheit erklärt und gerechtfertigt wird, der die Distanz zu einem reinen Akt der Selbstsetzung markiert.

¹¹⁸ Die Vertretungsstruktur ist hier selbst paradox, denn wenn es das (amerikanische) Volk vor der Erklärung noch nicht gibt, dann vertreten die Vertreter in gewisser Weise niemand (bestimmtes).

¹¹⁹ Derrida, »OTOBIOGRAPHIEN«, S. 17f.

¹²⁰ Ebd., S. 17.

¹²¹ Dagegen spricht Arendt nur von Jeffersons »Glück«, vgl. *ÜR*, S. 168.

¹²² Derrida, »OTOBIOGRAPHIEN«, S. 19.

Nicht das Kollektive ist also Jeffersons Problem, sondern das unerfüllte Verlangen nach einem Akt der reinen Autonomie, der nichts be- und vorschreibt, sondern zunächst einmal schlicht und einfach die Unabhängigkeit setzt – vor jedem Gesetz und vor jeder Urkunde. Es ist das Verlangen nach der »reinen Performanz des Namens«,¹²³ nach einem Sprechakt, der unmittelbar und ohne Umschweife verwirklichte Tat und Freiheit ist – ob individuell oder kollektiv, spielt in dem Fall keine Rolle.

In der Gestalt eines unerfüllten Begehrens taucht in Derridas Text also die unbedingte Freiheit wieder, die dem Begriff der Souveränität, so hatten wir im ersten Kapitel gesehen, eingeschrieben ist. Die Figur Jeffersons, Gründervater, »Sekretär und Redakteur«¹²⁴, erlebt diese Freiheit als immer schon in Bestimmungen eingelassen, die bereits der Text der Unabhängigkeit noch vor jeder Verfassung mit sich bringt. Die Freiheit in Worte fassen, ist der Umweg, den die unbedingte Freiheit nehmen muss, ein Umweg, mit dem sie erst Form und Wirkung bekommt. Das ist Jeffersons Kruz und dennoch desavouiert der ganze Prozess die unbedingte Freiheit nicht als Illusion, im Gegenteil. Sie bleibt die treibende Kraft hinter Jeffersons Tun, der *movens* der Unabhängigkeit, denn ohne eine solche unbedingte und unabdingbare Freiheit, wäre der Akt selbst – ein unerhörter Akt – nicht zustande gekommen. Dass sich die unbedingte Freiheit rechtfertigen muss, dass sie sich einschreiben muss in einen mächtigen Diskurs, ist wiederum ein Umweg, den sie unvermeidlich nehmen muss, denn, würde sie in ihrer Unmittelbarkeit erfüllt werden, würde sie auch gleichzeitig aufhören zu sein. Die politische Freiheit, die den Unabhängigkeitsakt antreibt, die Freiheit eines sich erhebenden Volkes, erschöpft sich nicht in der Erklärung, mit der sie sich zugleich notwendig ein erstes Mal bestimmt und ausrichtet. Tritt die souveräne Freiheit mit der Erhebung gegen die Abhängigkeit und als ein (individueller und kollektiver) formloser Wille auf, so gibt es diese Freiheit faktisch nicht ohne ihre Erklärung, ohne den Umweg der Formen und Rechtfertigungen und der Möglichkeit von deren Gelingen und Scheitern. In der Figur eines Jeffersons wird paradigmatisch deutlich, dass diese beiden Aspekte der souveränen Entscheidung nicht ohne weiteres zur Deckung kommen – das ist der Grund seines Leidens – und dennoch nicht ohne einander sein können – das ist der Grund seines Tuns.

In der politischen Entscheidung, so wie sie sich bei Derrida abzeichnet, verbinden sich damit der Anspruch auf unbedingte Autonomie und die Freiheit einer unabsehbar kollektiven, bestimmenden Praxis, ohne harmonisch miteinander zu verschmelzen. Das ist schon deswegen unmöglich, weil die kollektive Praxis gleichzeitig konfliktuell strukturiert ist und die Unabhängigkeit sich an eine Adresse richtet, die sie nicht ohne weiteres befürwortet, bzw. weil sie Individuen betrifft, die nicht mitsprechen können.

¹²³ Vogl, »Einleitung«, S. 9.

¹²⁴ Derrida, »OTOBIOGRAPHIEN«, S. 17.

Wenn das aber so ist, wie kommt es überhaupt zum Akt und wo liegt die Legitimität seiner Effekte? Offenbar gibt es dafür einen Willen, der aber keinem bestimmten handlungsfähigen Subjekt gehört, denn das Volk gibt es als Einheit nicht vor dem Akt und das Handeln Jeffersons und all jener, die mehr oder weniger bekannt dem Akt der Unabhängigkeit eine bestimmte Gestalt verleihen, bleibt ebenfalls ein Handeln ohne Zentrum und Autor. Der Wille zur Demokratie ist daher paradoxerweise formlos und nicht wirklich verortbar. Er kann seine Effekte nur über vermittelnde und vermittelte öffentliche Akte wie die amerikanische Unabhängigkeitserklärung haben, die ihm erst allmählich Form verleihen. Wie können diese Akte aber legitim genannt werden? Derrida selbst lässt die Frage nach der Legitimität und dem »Erfolg«¹²⁵ der Unabhängigkeitserklärung offen. Das geschieht nicht ohne Grund, denn der Akt selbst kann aufgrund seiner paradoxen Struktur und der Ungleichzeitigkeit von Handlung und Subjekt seine Legitimität nicht wirklich ausweisen.

Ist Demokratie legitim?

Schmitt hatte die Paradoxie der Gründung unter Rekurs auf das identifizierbare Subjekt Nation (vergeblich) aufzulösen versucht. Arendt hatte sich stattdessen auf die Macht des Performativen berufen und das »republikanisches Prinzip« als die Lösung des modernen Problems der Neugründung betrachtet. Demnach *hat* der Akt der Unabhängigkeit zwar keine Legitimität, aber er *erzeugt* sie, da er aus einer gemeinsamen Praxis von Freien und Gleichen hervorgegangen ist.¹²⁶ Doch was für die Männer des Mayflower Pakts möglicherweise noch gegolten haben könnte, dass ihr Zusammenschluss »von nichts zusammengehalten war als dem Vertrauen in die Macht wechselseitiger Versprechen, die sich abgaben »in Gegenwart aller und unter den Augen Gottes««, kann für den Unabhängigkeitsakt sicherlich nicht mehr der Fall sein. Dieser Akt geschieht nicht in Gegenwart aller und auch die Diskussion des Dokuments »Abschnitt für Abschnitt und bis in alle Details in den townhall meetings«,¹²⁷ die später mit der Verfassung passiert sein soll, hätte den Umstand nicht kompensieren können, dass eine solche Gegenwärtigkeit im kollektiven Befreiungsakt nicht gegeben ist.

¹²⁵ Derrida, »OTOBIOGRAPHIEN«, S. 18.

¹²⁶ Bonnie Honig gibt die Position Arendts in diesem Punkt sehr treffend wieder: »This saved the American revolution because the *We hold* constitutes the only sort of power that is »real« and »legitimate«, the sort of power that »rest[s] on reciprocity and mutuality« and comes into being only »when men join themselves together for the purpose of action« by »binding themselves through promises, covenants and mutual pledges.« (dies., »Declarations of Independence: Arendt and Derrida on the Problem of Founding a Republic«, in: *The American Political Science Review* 85/1 (1991), S. 97–113, hier: 100.)

¹²⁷ *ÜR*, S. 188.

Die Erklärung kann also kein reines Performativ sein und in der Tat ist sie auch nicht bloß die Erklärung der Freiheit; die Freiheit wird erklärt, indem gleichzeitig eine Art Gegen-Recht behauptet wird, das sie begründen soll. Die Unabhängigkeitserklärung erklärt mit der Freiheit auch das Recht, das ihren eigenen Akt legitimieren soll. Es ist im Zusammenhang mit diesem (neuen) Recht, das die Erklärung neben dem ›sich‹ für frei erklärenden Volk weitere validierende Instanzen in Anschlag bringt, nämlich Gott und das Naturrecht.¹²⁸

Für Arendt ist die Anrufung Gottes und die Suche nach einem absoluten Validierungspunkt in der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung ein Missverständnis, mit dem die Gründerväter die performative Legitimierungskraft kollektiven Handelns unterschätzt hätten.¹²⁹ Für Derrida dagegen ist die Bezugnahme auf Autoritäten wie Gott oder das Naturrecht nichts Akzidentelles, sondern notwendig, eben weil eine rein performative Legitimierung, wie sie Arendt vorschwebt, unmöglich ist. Der performative Akt der Erklärung braucht ein konstatives Gewand, das ihn durch bereits anerkannte Autoritäten rechtfertigt.

Doch die rhetorische Konstruktion einer solchen Berufung auf transzendente Autoritäten hat selbst etwas Paradoxes (diesmal im wörtlichen Sinne von ›Unerhörtem‹), denn Gott und das Naturrecht bekommen in der Erklärung eine Funktion, die sie bisher nie hatten: Weder hatte das Naturrecht je als Grund für eine neue politisch-rechtliche Ordnung gegolten, noch hatte Gott, der »zweifellos darauf pfeift, im Interesse all dieses »guten« Volkes Gott weiß wen und was vertreten zu haben«¹³⁰, jemals für eine solche Unabhängigkeit bürgen müssen. In der rhetorischen Inszenierung einer konstativen Rede, die *de facto* aber ein neues Recht proklamiert, können auch absolute Instanzen wie Gott oder das Naturrecht nicht mehr für die volle Legitimität bürgen.

Darin – und nicht in einer angeblich reinen Performanz¹³¹ – liegt auch der eigentlich revolutionäre Charakter des Aktes, dass er nämlich jede absolute Validierung auflöst: »Es gibt in diesem Prozess alles in allem nur Gegenzeichnungen.«¹³² Keine dieser Instanzen validiert sich selbst und damit die anderen; die Validierung erfolgt hier vielmehr wechselseitig. Das Volk, das es noch nicht gibt, kann sich selbst für frei erklären, nur indem es Gott und das Naturrecht als Garanten seiner Rechtmäßigkeit anruft. Gott und das Naturrecht wiederum würden einen solchen Akt nicht legitimieren, wären sie nicht vom Volk selbst, um dessen Freiheit es geht, angerufen. Würden sie die Rolle eines allgemein anerkannten Prinzips haben, aus dem die Legitimität des vorliegenden Aktes deduziert werden könnte, bedürfte es

¹²⁸ Durch seine rechtliche Form, darauf werde ich noch zurückkommen, bekommt der Sprechakt auch eine weitaus allgemeinere Bedeutung als die bloße Befreiung eines bestimmten Volkes.

¹²⁹ Vgl. *ÜR*, S. 248.

¹³⁰ Derrida, »OTOBIOGRAPHIEN«, S. 19.

¹³¹ Denn selbst ein Performativ, wie ihn Arendt figuriert, ist implizit auf ein transzendentes Gesetz angewiesen, so etwa auf ein *pacta sunt servanda*.

¹³² Derrida, »OTOBIOGRAPHIEN«, S. 15.

nämlich auch gar keiner Erklärung. Es ist wie im Falle von Schmitts richterlicher Entscheidung: Hier gehören die Gründe der Entscheidung zur Entscheidung selbst und bekommen durch sie auch eine neue Bedeutung und Funktion.¹³³

Genau dies, jegliche transzendente Begründung aus dem Bereich des Politischen entfernt zu haben, ist die revolutionäre Leistung dieses Aktes. Nur, dass diese Leistung nicht durch ein reines Performativ erreicht wird, das selbst auf metaphysischen Prämissen beruht, sondern durch ein komplexes System von Gegenzeichnungen. Dieser revolutionäre Charakter der Erklärung bedeutet aber zugleich, dass sie nicht frei von Gewalt ist, wie es Arendt unterstellt. Die Erklärung hat notwendig etwas »Gewaltstreichartige[s]«,¹³⁴ zum einen gegenüber den englischen Adressaten: Würde die Unabhängigkeit ihre tatsächliche Zustimmung haben, müsste sie nicht erklärt werden. Der Akt selbst gehört daher noch zur Loslösung von der »Bande kolonialer Vaterschaft oder Mutterschaft«,¹³⁵ die kriegerisch begonnen hat: Er ist ein Akt der Freiheit wie der Befreiung. Gewaltstreichartig ist der Akt aber nicht nur nach Außen hin, sondern auch nach Innen. Genauso wie Jefferson nicht die reine Autonomie behaupten kann, kann er auch nicht im Namen aller sprechen. Die Bestimmungen, die die Unabhängigkeitserklärung vornimmt, sind als solche in keinem kollektiven Willen verankert, der jeden Betroffenen einbezieht. Die gemeinsame Praxis ist nicht nur irreduzibel agon verfasst, wie Arendt selbst betont; sie hat auch antagonistischen Charakter, weil sie nicht alle einbezieht, die von den späteren Entscheidungen betroffen sind. Die Modalitäten, mit denen die Unabhängigkeit behauptet wird, wer sie macht und wie, sind nicht in der Praxis so verankert, dass sie von allen gleichermaßen befürwortet werden – zumal sich die Bestimmungen auch erst im Verlauf der Redaktion des Textes ergeben.

Aufgrund der komplexen Legitimitätsstruktur von Gegenzeichnungen, die kein festes Fundament mehr etablieren können, schwebt der Unabhängigkeitsakt als solcher zwischen Legitimität und Illegitimität.¹³⁶ Weder die Macht des Performativen noch eine transzendente Validierung können seine ungedeckte Geltung wett-

¹³³ Vgl. Kap. I, Abs. 2, 1. Für Gott und das Naturrecht gilt also – *mutatis mutandis* – ebenfalls: »Sie treten aus ihrer Ruhe und Stabilität heraus. Sie werden Mittel, um eine Erwartung (daß allgemein so entschieden worden wäre) zu begründen; sie werden beweglich und erhalten eine neue Funktion. An Stelle der Statik tritt die Dynamik.« (GU, S. 88.)

¹³⁴ Derrida, »OTOBIOGRAPHIEN«, S. 13.

¹³⁵ Ebd., S. 15.

¹³⁶ In einem Urteil vom 22.06.2010 hat der Internationale Gerichtshof eine bemerkenswerte Antwort auf die Frage nach der Legitimität von Unabhängigkeitserklärungen gegeben, die diese »Unentscheidbarkeit« des Aktes zumindest aus rechtlicher Perspektive bestätigt. Von Serbien aufgerufen, die Legitimität der kosovarischen Unabhängigkeit zu beurteilen, erklärt der Internationale Gerichtshof, dass Unabhängigkeitserklärungen nicht gegen völkerrechtliche Normen verstoßen. Zugleich enthält er sich aber explizit von der Beurteilung – bzw. erachtet es für nicht notwendig, diese Frage zu klären –, ob es deswegen auch ein Recht auf Unabhängigkeit gäbe. Damit markiert der Akt der Unabhängigkeit selbst offenbar eine Lücke des Völkerrechts: Er ist nicht justiziabel.

machen. Die Legitimität eines solchen Aktes hängt daher – ebenfalls analog zu Schmitts rechtlicher Entscheidung – von den Folgen des Aktes selbst ab.

Nur dann, wenn die künftige politische Ordnung sich als eine erweisen wird, die – wie es in der Erklärung selbst heißt – den Prinzipien der Freiheit und Gleichheit entspricht, wird ihre Entstehung eine tatsächliche Validierung bekommen. Ist auch die Entstehung dieser Ordnung, wie Arendt betont, durch eine Praxis des Handelns und nicht (bloß) durch Gewalt zustande gekommen, kann sie sich gleichwohl nur dadurch legitimieren, dass sie auch in der Folge Praktiken des Handelns ermöglicht und keine gewaltsamen Verhältnisse generiert. Mit der Erklärung selbst werden nämlich die Freiheit und Gleichheit, die zunächst in kontingenten Praktiken des Handelns verkörpert waren, auf eine andere Ebene gehoben, die sie zugleich verändert. Hatte das vorrevolutionäre Amerika bereits Institutionen, so werden diese mit der Unabhängigkeitserklärung bzw. mit der darauf folgenden Verfassung auf Dauer gestellt und vereinheitlicht. Freiheit und Gleichheit werden damit zum ›Grund‹ einer politischen Ordnung neuen Typs und eben diese muss sich mit Bezug auf ihre eigenen Prinzipien unter Beweis stellen.

Daher hat die Entscheidung zur Unabhängigkeit und zur Gründung einer neuen Ordnung einen ähnlichen Charakter wie bei Rousseau: Die ›revolutionäre‹ Entscheidung setzt die Koordinaten der politischen Situation neu, weil sie eine politische Macht und Praxis neuen Typs errichtet. Gleichzeitig muss sich dieses Neue im Leben der Individuen allererst entfalten und ist mit der Entscheidung selbst noch nicht verwirklicht. Vom Standpunkt der Erklärung kann dabei noch nicht klar sein, was ein solcher Akt eigentlich bedeuten wird und ob eine Ordnung in Freiheit und Gleichheit gelingt.¹³⁷

Die Entscheidung zur Unabhängigkeit unterscheidet sich aber vom Rousseau'schen Gesellschaftsvertrag darin, dass sie nicht einfach nur der performative Zusammenschluss von Individuen ist und auch keine neue Körperschaft erzeugt, die – in der Zeit – eine *volonté générale* entwickeln wird. Wie Derrida gezeigt hat, kommt die performative Erklärung nicht ohne die Erklärung ihres eigenen Rechts aus. Freiheit und Gleichheit ändern ihren »Aggregatzustand« nicht nur dadurch, dass sie zum Grund der politischen Ordnung, sondern weil sie zu allgemeinen Prinzipien erhoben werden. Würden sie nicht allgemein sein, dann könnten sie kein Recht darstellen. Indem sie aber ihr Recht (genau genommen ihr Gegen-Recht) behaupten, sind sie nicht einfach nur die Freiheit und Gleichheit des amerikanischen Volkes, das es sowieso noch nicht gibt und dessen Einheit daher erst recht keinen absoluten Charakter für sich beanspruchen kann. Sie sind die

¹³⁷ Vgl. dazu auch Derrida, *Gesetzeskraft*, S. 77f: »Diese Augenblicke [der Staatsgründung, F.R.] (vorausgesetzt, man kann sie absondern und für sich betrachten) versetzen uns in Schrecken. Sicherlich aufgrund des Leidens, der Verbrechen, der Foltern, mit denen sie fast immer einhergehen, aber auch, weil sie in sich selbst, weil sie in ihren gewaltsamen Zügen sich nicht deuten und entziffern lassen.«

Freiheit und Gleichheit aller, die das künftige amerikanische Volk gegen die eigene Unterdrückung (auch) für sich in Anspruch nimmt.

Darin liegt eine weitere revolutionäre Dimension des Aktes, dass er nämlich die Identität des Volkes, das sich für frei erklärt und neu entsteht, im selben Zug öffnet. Der Akt verdankt sich einer Erhebung gegen eine falsche, weil unterdrückende Regierung und erklärt, dass der Widerstand gegen eine solche Unterdrückung Grund genug ist, um eine neue Ordnung und ein neues Volk hervorzubringen. Diese kritische Operation muss, wenn sie rechtmäßig ist und nicht »eine für einen politisch-militärisch-ökonomischen Gewaltstreich unvermeidliche Heuchelei«¹³⁸ darstellt, jedem (immer wieder) offen stehen. Denn gerade das amerikanische Volk ist eines, das nicht aus einer Substanz oder Nationalität gegründet ist, sondern nur aus dem geteilten Unwillen entsteht, »nicht dermaßen regiert zu werden«.¹³⁹ Liegt der Grund seiner Einheit in einer politischen Erhebung, so ist seine Einheit keine, die sich die metaphysische Form eines ein- und für allemal gegebenen Subjekts geben könnte.

Die Unabhängigkeit vollzieht – gewaltsam – die Loslösung vom ›Vaterland‹ und leitet die Konstitution einer neuen politischen Ordnung ein. Alles an diesem Akt ist auf kein festes, endgültiges Fundament gegründet, obwohl die unbedingte Freiheit, der er sich verdankt, Bestimmungen braucht, um sich zu verwirklichen und effektiv zu werden. Ob diese Verwirklichung glücken wird, kann mit Bezug auf den Akt und seine verschiedenen Bestimmungen sich nur nachträglich zeigen und beurteilt werden. Die nachträgliche Verwirklichung von Freiheit und Gleichheit ist allerdings auch nicht einfach die lineare Um- oder Durchsetzung eines einmaligen Aktes. Denn Freiheit und Gleichheit, so schon bei Rousseau, verwirklichen sich zunächst in Form einer Praxis, die Freiheit und Gleichheit (in ihren Hinsichten und Extensionen) selbst bestimmen soll.

Der paradoxe Charakter der Unabhängigkeitserklärung, der *mutatis mutandis* auch für die Erklärung der Menschenrechte gilt, verschiebt nicht nur die Frage nach der Legitimität eines gründenden Aktes auf die nachträgliche Praxis, sondern genau genommen auch dessen Bedeutung. Denn was eine Ordnung der Freiheit und Gleichheit ist, wird in ihrer eigenen Praxis fortbestimmt. Damit kann die Legitimitätsfrage auch nachträglich zu keiner endgültigen Antwort kommen, sondern muss immer wieder gestellt werden.¹⁴⁰ Daher bleibt die Demokratie, wie Derrida sagt, »im Kommen«. Wenn das so ist, wie ist die stets ebenfalls »kommende« Verwirklichung von Freiheit und Gleichheit zu denken?

¹³⁸ Derrida, »OTOBIOGRAPHIEN«, S. 17.

¹³⁹ Michel Foucault, *Was ist Kritik?*, Berlin: Merve 1992, S. 12.

¹⁴⁰ Entsprechend lässt sich auch die Frage nach dem Ursprung der Demokratie nicht wirklich beantworten: In vorinstitutionellen Praktiken anfangend und auf eine nachträgliche Praxis angewiesen, in der sie sich selbst bestimmt, beginnt die Demokratie in gewisser Weise an keinem bestimmten Punkt bzw. hört niemals auf, anzufangen.

2. Die »demokratische Erfindung«

Obgleich die Dekonstruktion die Emphase der Ursprünge, Anfänge, Gründungs-momente mit deren paradoxen, aporetischen und unbestimmten, kurz: deren nicht ganz aussagekräftigen Charakter konfrontiert, kommt auch sie nicht ganz umhin, solchen Momenten – gerade aufgrund ihres paradoxen Charakters – eine gewisse Aufschlusskraft zu verleihen. So beleuchtet die Unabhängigkeitserklärung nichts weniger als die komplexe Struktur politischer Freiheit und orientiert die Frage nach der Legitimität eines solchen Aktes auf die nachträgliche Praxis. Die Unabhängigkeitserklärung (wie auch später die Erklärung der Menschenrechte in Frankreich) erhellt aber auch den eigentümlichen Status der demokratischen Prinzipien der Freiheit und Gleichheit. Diese nehmen gegenüber der neuen Ordnung eine überschüssige politische Position ein, denn ihre Erklärung stellt einen revolutionären politischen Akt vor der politischen Ordnung dar.

Diese eigentümliche Position vor der Ordnung hatte Schmitt als den Ort des Ausnahmezustands ausgewiesen. Entstehen die modernen Erklärungen ebenfalls im Zustand einer suspendierten Ordnung, so sind sie offensichtlich nicht einfach nur Dokumente eines willkürlichen politischen Waltens. Zwar sind die modernen Erklärungen in politischen Umbruchszeiten entstanden, die nicht ohne Gewalt vonstatten gegangen sind, doch enthalten sie nicht einfach nur Gesetze, die eine Normalität souverän regulieren, sondern Prinzipien, die der Gesetzesordnung als solche vorgelagert sind. Diese prinzipielle Festlegung verlängert sich in der Institution der modernen Verfassung, die einen unentscheidbar rechtlich-politischen Status und sich reflexiv auf die politische wie auch auf rechtliche Ordnung bezieht.

Verweisen die Erklärungen – insbesondere die amerikanische Unabhängigkeitserklärung – auf eine neu (oder wieder) zu errichtende staatliche Ordnung, so lässt sich die Demokratie gerade deswegen nicht ohne weiteres mit dem Staat identifizieren. Der Staat ist zwar die Organisationsform der künftigen Ordnung, aber nur solange er sich als fähig erweist, ihre Prinzipien auch zu verwirklichen. In diesem Sinne unterliegt der ›Ausnahmezustand‹ der Unabhängigkeitserklärung nicht der estatistischen Logik von Freund und Feind mit den entsprechenden Inklusions- und Exklusionsmechanismen. Die Unabhängigkeitserklärung markiert nicht einfach nur die Übernahme der staatlichen Souveränität durch eine neue Gruppe. Ihr demokratischer Charakter liegt vielmehr in der strukturellen Veränderung, der sie die staatliche Ordnung aussetzt, indem sie ihr eine prinzipielle Rahmung verleiht.

Verstehen Hobbes und Rousseau den Staat noch als eine mehr oder minder repräsentative Einheit des Volkes, die die souveräne Entscheidungsmacht effektiv verkörpert, wird mit den Erklärungen und der Verfassung dieser souveränen Macht eine übergeordnete normative Instanz vorgelagert. Der Staat tritt damit an zweiter Stelle, seine Einheit und Entscheidungsmacht sind nicht mehr ganz so souverän, wie sie Hobbes und Rousseau erscheinen lassen, sondern in einer Dynamik eingefasst, die sich reflexiv auf die staatlichen Bestimmungen bezieht. Demokratie *ist*

mithin kein Staat, sie verwirklicht sich nur mit den modernen Revolutionen *als* Staat und setzt diesen zugleich einer neuen Vollzugsweise aus.

Wenn also weder Staat noch Gesetze die Form sind, in der die Demokratie in erster Linie gegeben ist, wie muss man sie dann verstehen? Spätestens mit der Demokratie wird deutlich, dass politische Formen nicht einfach nur Staatsformen entsprechen und anders konzeptualisiert werden müssen. Claude Lefort hat gezeigt, dass politische Formen auch nicht auf bestimmte Herrschafts- oder Regierungsstrukturen zu reduzieren sind, die in den Staat einfach intervenieren, sondern grundlegender als eine bestimmte Weise der »Instituierung des Gesellschaftlichen« verstanden werden müssen.¹⁴¹ Die unterschiedlichen politischen Machtverteilungen bedeuten vor allem auch unterschiedliche Strukturen und Reproduktionen des Sozialen, in denen eine solche Machtverteilung akzeptiert wird bzw. überhaupt erst aufkommen kann.¹⁴² Politische Formen sind damit wesentlich auch eine »Lebensweise« (*mode de vie*) in dem Sinne, dass sie jeweils symbolische (und imaginäre) Verständnisse implizieren, wie über das (gemeinsame) Leben zu bestimmen oder bestimmen zu lassen ist.¹⁴³ Demokratie nimmt hierbei für Lefort eine Sonderstellung ein, weil die mit ihr verbundene Lebensweise reflexiv geworden ist: Demokratie instituiert sich als eine Praxis der Instituierung, die ihre eigene »Herrschaft« nicht mehr auf ein festes Fundament errichtet und in keiner (imaginären) Einheit mehr aufgehen lässt.

Wenn aber Freiheit und Gleichheit, die eben die Weise benennen, in denen demokratisch über das Leben zu bestimmten ist, mit ihrer Erklärung noch nicht verwirklicht sind und sein können, wie richtet sich eine demokratische »Lebensweise« eigentlich ein? Lefort findet für diese Frage in der *Terreur*-Herrschaft, die in Frankreich auf die Erklärung der Menschenrechte gefolgt ist und das französische Volk in seiner Gänze und Disparatheit zur erklärten Freiheit und Gleichheit erziehen sollte, eine erste negative Antwort. Das blutige Ausarten der Prozesse nach der Erklärung der Menschenrechte ist für Lefort aufschlussreich, weil es zeigt, dass Freiheit und Gleichheit nicht in dem Sinne eine »Lebensweise« sind, dass sie den Charakter von Tugenden und eines bestimmten Ethos hätten, in welche die Individuen einzuweisen wären – und die sie dann irgendwann auch beherrschen könnten.

Lefort lässt allerdings offen, wie die »Seinsweise« von Freiheit und Gleichheit positiv zu charakterisieren ist. Ich werde daher im Folgenden zunächst seine origi-

¹⁴¹ Vgl. Claude Lefort/Marcel Gauchet, »Über die Demokratie: Das Politische und die Instituierung des Gesellschaftlichen«, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1990, S. 281–297, hier: 89.

¹⁴² Für eine Gesamtdarstellung von Leforts politischer Philosophie vgl. Bernard Flynn, *The Philosophy of Claude Lefort. Interpreting the Political*, Evanston, Ill.: Northwestern UP 2005; Esteban Molina, *Le défi du politique: totalitarisme et démocratie chez Claude Lefort*, Paris: L'Harmattan 2005.

¹⁴³ Claude Lefort, »Avant-Propos«, in: ders., *Essais sur le politique. XIX^e–XX^e siècles*, Paris: Seuil 1986, S. 7–14, hier: 9. Bisher liegt nur die englische Übersetzung vor: Claude Lefort, *Democracy and Political Theory*, Minneapolis: University of Minnesota Press 1988. [Dt. Übersetzung, F. R.]

nelle Erläuterung politischer Formen darstellen, um dann über seine Diskussion der französischen *Terreur* hinaus die Frage nach dem praktischen Stellenwert von Freiheit und Gleichheit zu adressieren und tentativ zu beantworten.

Die Leerstelle der Macht

Leforts Bestimmung der politischen Formen ist zentriert um den Begriff der »Instituierung der Gesellschaftlichen«. Damit ist weder ein Primat der Politik vor der Gesellschaft noch eine Sozialtheorie der Politik gemeint. Politik wird damit zwar in ihrer Verzahnung mit gesellschaftlichen Prozessen betrachtet, aber ohne mit diesen in eins zu fallen. Politik, so Leforts Perspektive, ist in eins mit ihren Institutionen und Regierungsformen vor allem auch eine symbolische Strukturierung sozialer Interaktion, welche die Akzeptanz der Art und Weise, wie Gesellschaft aus sich selbst einwirkt und sich reproduziert, herbeiführt. In diesem Sinne beruhen für Lefort politische Ordnungen immer auf praktisch verwirklichten imaginären oder ideologischen Dimensionen, die den »Glauben« an sie prägen.

Die Modalitäten der verschiedenen Instituierungsweisen des Gesellschaftlichen lassen sich Lefort zufolge nicht durch eine positive politische Wissenschaft oder Soziologie bestimmen; sie sind vielmehr auf dem Weg einer »Spurensuche« zu ermitteln, die durch politische wie literarische Texte, durch Institutionen wie politische Ereignisse hindurchgeht.¹⁴⁴ Auch lassen sich diese Instituierungsweisen nur im Vergleich ermitteln, wobei Lefort neben der Demokratie vor allem die absolute Monarchie und die totalitären Staaten diskutiert, die er allesamt in einen historischen Entwicklungszusammenhang bringt.

In der absoluten Monarchie wird die politische Macht der Selbsteinwirkung der Gesellschaft in der Figur des Monarchen verkörpert und zentriert. Seine Macht ist zwar transzendent fundiert, gleichzeitig *hat* der Monarch sie nicht einfach, sondern *ist* sie: »Dem Gesetz unterworfen und über den Gesetzen stehend, verdichtete sich im zugleich sterblichen wie unsterblichen Körper des Fürsten das Prinzip der Entstehung und Ordnung des Königreiches. Während seine Macht auf einen unbedingten, außerweltlichen Pol verwies, wurde diese in der Person des Fürsten zugleich zum Garanten und Repräsentanten der Einheit des Königreiches. Dieses Reich wurde selbst im Sinnbild eines Körpers als substantielle Einheit vorgestellt. Von daher schienen die Hierarchie seiner Glieder, die Rang- und Ständeabstufun-

¹⁴⁴ Zu Leforts »Lektüren« vgl. neben den eben schon genannten Schriften: ders., *Écrire. A l'épreuve du désastre*, Paris: Calmann-Lévy 1992; ders., *L'invention démocratique*, Paris: Fayard 1994; ders., *Die Bresche. Essais zum Mai 68*, Wien: Turia + Kant 2008. Ebenso auch bereits die Institutionsanalysen in seinem frühen *Éléments d'une critique de la bureaucratie*, Paris: Gallimard 1971.

gen auf einem unbedingten Fundament zu beruhen.«¹⁴⁵ Die in der Figur des Königs verkörperte Macht und Einheit des Königreichs geht mit einer hierarchischen Struktur der gesellschaftlichen Beziehungen einher, die sich in einem Verhältnis des Gehorsams von Seiten der Untertanen verwirklicht.¹⁴⁶

Spätestens mit der Französischen Revolution ist diese transzendente Machtvorstellung, die gleichzeitig als wesentlich verkörpert erscheint, erodiert. Dabei handelt es sich um einen langwierigen Prozess, in dem die Konturen der neuen politischen Form sich erst allmählich durch tiefgreifende soziale Veränderungen entwickeln.¹⁴⁷ Mit der Enthauptung des Königs wird daher auch nicht einfach ein neuer Souverän an die Stelle des alten gesetzt; demokratische Macht ist nicht die Macht des neuen Souveräns ›Volk‹, sondern die Macht von niemandem, denn nur eine solche Macht bleibt frei von partikularen, unterwerfenden Herrschaftsverhältnissen. Die Enthauptung des Königs ist für Lefort daher die Instituierung der Macht als »Leerstelle« und die »demokratische Erfindung«, so der Titel eines Lefort-Buchs, die einer Macht, die von keinem bestimmten Subjekt verkörpert wird, auch nicht vom Volk.

Von einer »Leerstelle der Macht« zu sprechen, bedeutet aber natürlich nicht, dass in Demokratien niemand mehr an der Macht ist und alle faktisch gleichgestellt sind. Die Stelle der Macht ist auch in Demokratien sehr wohl besetzt, nur dass keine dieser Besetzungen auf einem letzten, dauerhaften Fundament aufrucht und entsprechend auch stets umbesetzt werden kann. Damit weist Lefort die unmittelbare Gleichsetzung von Demokratie und Volkssouveränität ebenso zurück wie die Gleichsetzung von Demokratie und Rechtsstaat. Die Inthronisierung des Volkes als ›Grund‹ der rechtlich-politischen Ordnung entspreche vielmehr den totalitären Ideologien, die das Phantasma des ›einen‹ Volkes errichtet und in Folge davon das Recht zur Disposition gestellt haben. Doch auch das Recht kann nicht an die Stelle der Macht treten, ohne seinen demokratischen Charakter zu verlieren. Denn wird das Recht zur höchsten Macht erhoben, verabsolutiert es sich und hört auf, politisch bestimmbar zu sein. Demokratische Macht ist damit eine, in der keine einzelne rechtliche oder politische Instanz regiert, sondern verschiedene, die damit der wechselseitigen Bestimmung unterliegen. »In meinen Augen ist das Wesentliche, daß die Demokratie sich dadurch instituiert und erhält, daß sie die *Grundlagen aller Gewißheit* auflöst. Sie eröffnet eine Geschichte, in der die Menschen die Probe auf eine letzte Unbestimmtheit machen, sowohl was die Grundlagen der Macht, des Rechts und des Wissens als auch der wechselseitigen Beziehungen zwischen dem *einen* und dem *anderen* in allen Sphären des gesellschaftlichen

¹⁴⁵ Claude Lefort, »Die Frage der Demokratie«, in: *Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie*, hg. von U. Rödel, Frankfurt/M.: Suhrkamp: 1990, S. 89–122, hier: 292f.

¹⁴⁶ Zu einer Analyse des Gehorsams vgl. Balibar, »Bürger-Subjekt«.

¹⁴⁷ Besonders aufschlussreich für diese Entwicklungsphase hin zur Demokratie ist für Lefort Machiavelli. In einer sehr originellen Lektüre des *Fürsten* weist Lefort auf die nicht mehr nur souveränen, sondern gleichsam proto-demokratischen Züge dieser politischen Figur hin. Vgl. Claude Lefort, *Le travail de l'œuvre Machiavel*, Paris: Gallimard 1986.

Lebens betrifft.«¹⁴⁸ Das Fehlen einer solchen Gewissheit heißt nicht Beliebigkeit. Es bedeutet nur, dass keine politische oder rechtliche Instanz mit einer Legitimierung versehen ist, die sie absolut über alle anderen Dimensionen und Praktiken der Gesellschaft stellt. Ihre Legitimität müssen die verschiedenen Instanzen vielmehr in der Praxis selbst erweisen, in der sie der wechselseitigen Kritik ausgesetzt sind.

Ist Demokratie eine politische Form neben anderen möglichen, so unterscheidet sie jedoch von diesen, dass sie die »grundlose« Natur der Gesellschaft, welche die Politik als Bestimmungspraxis auf den Plan ruft, in sich selbst reflektiert und auch ausstellt. Indem sie die Stelle der Macht gleichsam leer lässt bzw. offen für neue Bestimmungen, die aus der Praxis kommen, verschließt die Demokratie die kontingente und wandelbare Struktur gesellschaftlicher Prozesse nicht in einer absoluten Einheit. Indem sie die Macht nicht mit einer bestimmten Instanz oder Institution gleichsetzt, macht sie diese offen für die Möglichkeit ihrer Infragestellung und damit für praktische sowie institutionelle Veränderung.

Leforts Rede von einer Leerstelle der Macht lässt sich in einen Zusammenhang mit jener Überschüssigkeit und Unbestimmtheit bringen, welche die dekonstruktive Lektüre der Unabhängigkeitserklärung als Merkmal der demokratischen Prinzipien von Freiheit und Gleichheit herausgestellt hat. Die »Leere« der Macht impliziert praktisch, dass sich Demokratie niemals endgültig institutionalisieren lässt. Ihre eigene »Bestimmung« ist der Prozess des Bestimmens selbst – unter der Voraussetzung, dass sich keine Bestimmung je als unhinterfragbar instituiert.¹⁴⁹ Demokratie ist mithin jene politische Form, die den Prozess der Instituierung zum expliziten Gegenstand der eigenen Praxis macht und damit auch auf Dauer stellt.

Diese strukturelle und prinzipielle Bestimmung demokratischer Machtbesetzung ist aber natürlich nur die eine Seite. Sofern eine politische Form immer auch eine »Lebensweise« darstellt, gibt es demokratische Macht auch nur, wenn ihre Prinzipien, Freiheit und Gleichheit, in der Praxis der Individuen verwirklicht sind. Anhand der Erfahrung der französischen *Terreur* zeigt Lefort, dass die »Lebensweise« der Demokratie nicht einfach nur ein bestimmtes Ethos meint (mit Schmitt könnte man auch von einer bestimmten Normalität sprechen) und die praktische Verwirklichung von Freiheit und Gleichheit auf eine andere gedacht werden muss.

Die Gewalt der Tugend

Die französische *Terreur* antwortet auf den Umstand, dass mit der allgemeinen Erklärung von Freiheit und Gleichheit diese noch nicht die Freiheit und Gleichheit aller geworden sind. Die Freiheit und Gleichheit, die mit der Französischen Revo-

¹⁴⁸ Lefort, »Die Frage der Demokratie«, S. 296.

¹⁴⁹ Dass auch eine demokratische Praxis Grenzen der Bestimmbarkeit kennt, hat Jacques Derrida in *Schurken* (Frankfurt/M.: Suhrkamp 2003) reflektiert. Vgl. dazu Kap. IV, Abs. 2, 4.

lution proklamiert wurden, mussten in einer Gesellschaft, die bisher auf das Prinzip der Unterwerfung errichtet war, allererst ausgebildet werden. Entsprechend sollte die Zeit der *Terreur* und der »revolutionären Regierung« Robespierres den Übergang von der Revolution zum konstitutionellen Zustand durch Erziehung der Gesellschaft zur neuen Freiheit und Gleichheit ermöglichen.¹⁵⁰

In dieser Zwischenposition zwischen revolutionärem Umsturz und Verfassung angesiedelt, hat die *Terreur* den Charakter eines Ausnahmezustands, denn sie operiert jenseits des Rechts. Zugleich handelt es sich um einen besonderen Ausnahmezustand; genau genommen ist es die spiegelverkehrte Version des Schmitt'schen Ausnahmezustands.¹⁵¹ In der Form der *Déclaration* ist bereits mehr geschehen als mit der Unabhängigkeitserklärung, in ihr sind die Grundlinien eines neuen Rechts und einer neuen Politik skizziert worden, die sich auf den Prinzipien der Freiheit und Gleichheit gründen. Das neue Recht ist daher (zumindest in seiner Anlage) bereits erklärt worden, es ist in Ansätzen schon da und muss nicht in Gänze entschieden werden. Die *Terreur* steht also nicht »vor dem Recht«, sondern kommt nach diesem, nach dem revolutionären Recht und seiner Entscheidung. Weil das neue Recht ein revolutionäres Recht ist, eines, das gegen die alten Verhältnisse erklärt worden ist, steht es nicht nur – wie jedes Recht – aufgrund seiner Allgemeinheit und Abstraktheit über der Praxis, sondern es steht in gewisser Weise noch vor dieser. Was die neue rechtlich-politische Ordnung daher gefährdet, ist nicht nur der Feind, der sie für illegitim erachtet, sondern auch der Freund, der sich noch nicht an sie gewöhnt hat. Die *Terreur* ist mithin nicht einfach nur die Zeit der Unterdrückung der antirevolutionären Kräfte, sondern Ausdruck davon, dass das neue revolutionäre Recht, das auf den Prinzipien der Freiheit und Gleichheit beruht, überhaupt erst zum »Leben« kommen muss. Dieser Vorgang kann selbst kein rechtlicher sein, weil Freiheit und Gleichheit die Voraussetzung des neuen Rechts darstellen und nicht einfach nur sein Produkt. Daher handelt es sich hierbei nicht um einen Prozess der Durchsetzung, sondern der Verwirklichung von Freiheit und Gleichheit im Leben der Individuen.

¹⁵⁰ Zur Geschichte der *Terreur* vgl. David Andress, *The Terror. The Merciless War for Freedom in Revolutionary France*, New York: Farrar, Strauss and Giroux 2005. Für die Erfahrungen kollektiver Freiheit im Zusammenhang mit der Französischen Revolution vgl. Simon Schama, *Citizen: A Chronicle of the French Revolution*, New York: Vintage Books 1990.

¹⁵¹ Leforts Kritik der französischen *Terreur* bedient sich der Freund-Feind-Metaphorik, daher scheint die Rede von einem Ausnahmezustand berechtigt, auch wenn Lefort diese Figur nicht verwendet. Arendt spricht hingegen mit Bezug auf die Französische Revolution von einem Rückfall in den Naturzustand, den man als eine Art Vorläufer des Ausnahmezustandes betrachten kann. Zum Ausnahmezustandscharakter der *Terreur* vgl. Maximilien Robespierre, »Über die Prinzipien der revolutionären Regierung« [25. Dezember 1793], in: *Reden der Französischen Revolution*, München: dtv 1974, S. 330–341. Zum Ausnahmecharakter der Revolution selbst vgl. ders., »Sur le droit à résister à l'oppression« [22. April 1793], in: *Œuvres de Maximilien Robespierre*, Band IX, Paris: PUF 1953, S. 457–58.

Die *Terreur* verkörpert dabei ein radikales Verständnis der Art und Weise, wie Freiheit und Gleichheit praktisch werden. Sie operierte in der Absicht, eine »Gesellschaft in Übereinstimmung mit sich selbst«¹⁵² hervorzubringen, in der Freiheit und Gleichheit restlos und für alle in gleicher Weise, also als geteiltes Ethos, verwirklicht sind. Die eigentliche Zielsetzung der *Terreur* war daher nicht einfach nur Gleichheit, sondern (gleiche) Tugend. Nur eine solche tugendhafte Gesellschaft hätte auch einen gemeinsamen Willen ausbilden können, der wiederum auch den Prozess einer weiteren Selbstbestimmung in Freiheit und Gleichheit ermöglicht hätte. Die *Terreur* beruht mithin auf der Auffassung, dass Freiheit und Gleichheit erst sozial hergestellt werden müssen (und können), ehe sie politisch umgesetzt werden. Das Ergebnis davon war allerdings ein Ausnahmezustand, in dem die beiden Aufgaben der Beseitigung des Feindes und der Gewöhnung der Freunde an Freiheit und Gleichheit ineinander umgeschlagen sind.

Die Worte von Jacques Nicolas Billaud-Varennes, eines der zwölf Mitglieder des Wohlfahrtsausschusses, sind für Lefort ein deutliches Symptom dieser allmählichen Verkehrung. So sollte laut Billaud-Varennes »das Volk« im Namen des Volkes »durch das Volk erschlagen«¹⁵³ werden. Der revolutionäre Neuanfang sollte also aus dem alten Volk ein vollkommen neues Subjekt machen, das seiner neuen Freiheit auch gewachsen wäre: »Das französische Volk – erklärt er [Billaud-Varenne, F.R.] – hat euch eine ebenso große wie schwer zu erfüllende Aufgabe auferlegt. Die Einrichtung der Demokratie in einer Nation, die lange Zeit in Ketten schmachten musste, kann mit der Anstrengung der Natur beim erstaunlichen Umschlag aus dem Nichts in die Existenz verglichen werden, einer sicherlich weitaus größeren Anstrengung als der Übergang des Lebens in die Vernichtung. Man muss gleichsam das Volk neu erschaffen, das man in die Freiheit entlassen will.«¹⁵⁴

Genau diese Absicht, das Volk neu zu erschaffen, ehe man es mit der Demokratie konfrontiert, war es, die die *Terreur* in eine Vernichtungsmaschine verwandelt hat, die am Schluss sogar sich selbst beseitigte. Die Zurückstellung der Demokratie hinter der ethischen Neuerschaffung des Volkes bzw. hinter dessen Erziehung zur Tugend, macht jede Form der Regierung, auch die »revolutionäre« Robespierres unmöglich: »In der Tat wird die Bestimmung des Ortes und des Inhabers der Macht paradoxerweise dort unmöglich, wo eine vollständig legitime Macht angekündigt wird, die des Volkes, die als universelle existiert, als vollkommene waltet, die all ihre Aufgaben demselben Impuls unterlegt und sich über ihre Ziele vollständig bewusst ist.«¹⁵⁵ Daher verhält sich Robespierre laut Lefort auch so, als handle er gar nicht politisch, sondern als würde er nur ein bereits feststehendes Tugendprogramm ausführen, das in den erklärten Prinzipien vorgezeichnet sei: »Er berief sich

¹⁵² Lefort, *Essais*, S. 113.

¹⁵³ Ebd., S. 106.

¹⁵⁴ Ebd.

¹⁵⁵ Ebd., S. 144.

nie auf eine Entscheidung, sondern hob hervor, dass es nichts zu entscheiden gab, was nicht als Folge der Logik der Prinzipien und des Wesens des Konvents als Vertretung des Volkes bereits entschieden gewesen wäre.¹⁵⁶

Selbst in ihrer blutigsten Gestalt ist die *Terreur* für Lefort deshalb auch nicht mit der despotischen Herrschaft eines Einzelnen oder einer Gruppe gleichzusetzen. Im Gegenteil: Die *Terreur* ist blutig geworden, gerade weil sie die Herrschaft von jemand oder etwas Besonderem zugunsten der Freiheit und Gleichheit aller verhindern wollte. Robespierres Ablehnung der Entscheidung ist auch keine rhetorische Retusche seiner *de facto* unumschränkten persönlichen Macht. Es ist der (scheiternde) Versuch, eine neue geteilte Sittlichkeit zu installieren, die angeblich aus den Prinzipien der Freiheit und Gleichheit folgen würde. Löscht diese Unterstellung zunächst die Individualität der Entscheidung aus dem Handeln Robespierres aus, der sich bloß als Vollstrecker des Allgemeinen versteht, so endet sie schließlich in einer generalisierten Vernichtung des Besonderen, die auch nicht vor der Selbstvernichtung zurück schreckt.¹⁵⁷

Die *Terreur* ist keine Allmachtphantasie einzelner Individuen gewesen. Was sie animierte, so Lefort, war vielmehr ein genuin revolutionärer und demokratischer Impuls. »Die *Terreur* ist revolutionär, weil sie die Besetzung jenes Ortes [der Macht; F.R.] verbietet; in diesem Sinn hat sie einen demokratischen Charakter.«¹⁵⁸ Die

¹⁵⁶ Ebd., S. 115.

¹⁵⁷ Hegel bezeichnet die Freiheit der Französischen Revolution daher als »absolute Freiheit«, die durch eine »sich selbst zerstörende Wirklichkeit« bestimmt ist (G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, »Der Geist«, Abs. C: »Der seiner selbst gewisse Geist«, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1986, S. 441 [= *Werke* 3]). Die Freiheit der *Terreur* ist eine »Freiheit der Leere, welche zur wirklichen Gestalt und Leidenschaft erhoben [...] und die Hinwegräumung der einer Ordnung verdächtigen Individuen wie die Vernichtung jeder sich wieder hervortun wollenden Organisation wird.« (G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 5, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1986, S. 50 [= *Werke* 7] – Hervorh. F. R.). Die absolute Freiheit ist exzessiv und zerstörerisch, solange sie sich keine bestimmte Gestalt gibt, und Robespierre ist der exzessive Akteur dieser Freiheit, die sich als vollkommen abstrakte allein auf die vollkommen subjektive Gesinnung gründet: »Es herrschen nun die abstrakten Prinzipien der *Freiheit* und – wie sie im subjektiven Willen ist – der *Tugend*. Die Tugend hat jetzt zu regieren gegen die Vielen, welche mit ihrer Verdorbenheit und mit ihren alten Interessen oder auch durch die Exzesse der Freiheit und Leidenschaften der Tugend ungetreu sind. Die Tugend ist hier ein einfaches Prinzip und unterscheidet nur solche, die in der Gesinnung sind, und solche, die es nicht sind. Die Gesinnung aber kann nur von der Gesinnung erkannt und beurteilt werden. [...] Von Robespierre wurde das Prinzip der Tugend als das höchste aufgestellt, und man kann sagen, es sei diesem Menschen mit der Tugend Ernst gewesen.« (G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Viertes Teil, »Die Aufklärung und die Revolution«, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1986, S. 532f. [= *Werke* 12]) So sehr allerdings die absolute Freiheit exzessiv ist, so stellt ihre »reine[...] Unbestimmtheit« (Hegel, *Grundlinien*, S. 49) gleichwohl ein irreduzibles Moment jenes freien Willens dar, der die Grundlage des modernen Rechts sein soll. Die absolute Freiheit der *Terreur* ist für Hegel auch keine akzidentelle Erscheinungsform der neuen Freiheit, sondern Ausdruck eines bestimmten Momentes derselben, den die *Terreur* einseitig und in der falschen Weise verkörpert hat.

¹⁵⁸ Ebd., S. 116.

Schreckensherrschaft ist deswegen demokratisch, weil sie Ausdruck des Bruchs mit einer personalen Herrschaft ist, die jemand Bestimmten an die Stelle der Macht setzt und ihm alle anderen unterwirft.¹⁵⁹ Womit aber die *Terreur* nach Lefort aufgehört hat, demokratisch und letztlich auch revolutionär zu sein, ist die Tatsache, dass sie die Macht wieder zu verkörpern versuchte, nicht durch einzelne Individuen wie in der Monarchie, sondern durch das Kollektivsubjekt des einen tugendhaften Volkes, das sie gewaltsam herzustellen versuchte. Für sie stimmte »die Definition der Macht mit der des Volkes überein: das Volk soll die Macht nicht nur innehaben, es soll sie sein.«¹⁶⁰

Das Übergangsregime der *Terreur* sollte das neue Volk der Freien und Gleichen erschaffen, damit künftig an der Stelle der Macht nicht nur jemand, aber auch nicht niemand, sondern alle stehen und Freiheit und Gleichheit real in allen Individuen verwirklicht sei. Erst dann wäre der Übergang vom revolutionären in den konstitutionellen Zustand und d. h. in die Demokratie möglich gewesen. Die Stelle der Macht sollte daher nur so lange leer bleiben, wie ein solches neues Subjekt noch nicht erschaffen worden war. Mit seiner Erschaffung hätte es dann überhaupt keine »Stelle« der Macht mehr gegeben, weil die Macht dann eben die Macht aller gewesen wäre.

Die *Terreur* versteht Gleichheit als etwas, was die Gestalt der Tugend hat oder in dieser gegründet ist, und Freiheit als der Effekt oder Begleiter einer solchen Sittlichkeit. Das Volk sollte in die Tugend erst eingewiesen werden, um sich nicht mehr von den Begierden bzw. dem individuellen Interesse leiten zu lassen. Durch die *Terreur* sollten Freiheit und Gleichheit zur »Normalität« werden, zu den realen Attributen einer existierenden Gesellschaft. Auf diese Weise, so die Rousseau'sche Prämisse der *Terreur*, würde auch eine *volonté générale* entstehen, also ein gemeinsamer und wirklich allgemeiner Wille, der niemanden privilegieren und alle als Freie und Gleiche berücksichtigen würde.

Der Verlauf der *Terreur* zeigt aber, dass Freiheit und Gleichheit nicht wie eine Tugend erlernt werden und eines nicht sein können, nämlich »normal«. Wollte die »revolutionäre Regierung« ein neues sittliches Subjekt erschaffen, so tat sie dies nach einer allgemeinen Vorstellung von Freiheit und Gleichheit, der niemand besonderer – nicht einmal die revolutionäre Regierung selbst – entsprechen konnte. Was die *Terreur* mithin im Volk als Tugend zu installieren versuchte, war paradoxerweise jene unbestimmte und unbedingte Freiheit und Gleichheit, die in den Erklärungen aufscheint, ohne als solche Gestalt zu bekommen.

Gemessen an einer solch unbestimmten Freiheit wird jede Bestimmung unmittelbar als unzulänglich oder unfrei erscheinen. Ebenso duldet sie auch keine Regierung, nicht einmal eine revolutionäre. Die *Terreur* hat daher nicht nur einen paradoxen Charakter, sie ist widersprüchlich und wird von ihrer Widersprüchlichkeit

¹⁵⁹ Zur Logik der *citoyenneté* im Unterschied zu der der Unterwerfung vgl. Balibar, »Bürger-Subjekt«.

¹⁶⁰ Lefort, *Essais*, S. 115.

selbst aufgezehrt. Die Freiheit und Gleichheit, die sie anvisiert, duldet keine Regierung und dennoch errichtet gerade ihr Verständnis dieser Prinzipien die despotischste Regierung. Das Scheitern der *Terreur* zeigt, dass sich die neuen Prinzipien verwirklichen müssen – sie müssen praktisch werden –, aber nicht als allgemeine Tugend; ebenso zeigt sie, dass die unbestimmte Freiheit und Gleichheit, die in der Erklärung aufscheint, nichts sind, was sich als Eigenschaft von Individuen und Kollektiven instituieren ließe – erst recht nicht über das Wirken einer Regierung, die Freiheit und Gleichheit als Normalität unter die Menge zu bringen versucht.

Lefort deutet aus der negativen Erfahrung der *Terreur* auf ein anderes Verständnis von Demokratie und des praktisch Werdens von Freiheit und Gleichheit hin. Die *Terreur*, so hatten wir gesehen, versucht in widersprüchlicher Weise die Stelle der Macht so lange leer zu halten, bis das tugendhafte Volk als Ganzes diesen Ort einnehmen kann und sich damit die Stelle der Macht zugleich auflöst. Lefort geht im Gegensatz davon aus, dass die Stelle der Macht niemals leer ist. Demokratie »ist [...] nicht so zu verstehen, daß sie ganz ohne Einheit, ohne jede definierte Identität wäre.«¹⁶¹ Sie kann es nicht, denn von ihrer ersten Entscheidung an sind bereits Regierungen, Praktiken, der Name eines Volkes im Spiel, die eine solche Stelle – partikular und partiell – besetzt halten. Diese Besetzungen sind unumgänglich, und die *Terreur* hat sie selbst in Anspruch genommen, denn sie geben der Verwirklichung von Freiheit und Gleichheit überhaupt erst einen Sinn und eine Richtung.

Die Demokratie instituiert sich demnach weder buchstäblich als »Leerstelle« der Macht, noch als die Identität von Macht und Volk. Sie instituiert sich vielmehr als Konflikt um die Stelle der Macht und mithin auch als Konflikt um den Sinn einer praktischen Verwirklichung von Freiheit und Gleichheit. Weil die Stelle der Macht niemals buchstäblich leer *ist*, kann sie es nur in einem praktischen und verzeitlichten Sinne *werden*, indem ihre jeweiligen Bestimmungen – was als Freiheit und Gleichheit zu gelten hat – immer wieder fortbestimmt oder in Frage gestellt werden. Demokratische Freiheit und Gleichheit verwirklichen sich demnach nicht durch eine Erziehung zur Tugend,¹⁶² sondern durch einen von der Praxis und ihren konkreten Bedingungen entstehenden Disput um deren Verwirklichung – also politisch. Das setzt voraus, dass »weder der Staat noch das Volk [...] sich als substantielle Realitäten dar[stellen]. Ihre Repräsentation ist selbst ständig abhängig von einem politischen Diskurs und einer geschichtlichen und gesellschaftlichen Ausgestaltung, die ihrerseits stets an die ideologischen Auseinandersetzungen gebunden bleibt.«¹⁶³ Die Leerstelle der demokratischen Macht ist also nicht leer, weil sie unbestimmt ist, sondern weil und insofern sie eine bestimmbare Stelle bleibt, die

¹⁶¹ Lefort, »Die Frage der Demokratie«, S. 295.

¹⁶² Was natürlich nicht bedeuten soll, dass Erziehung für Demokratie keine Rolle spielt. Aber auch hier gilt dasselbe: Eine Erziehung zur Demokratie ist nur dann demokratisch, wenn sie auch den Konflikt um die Modalitäten einer solchen Erziehung zulässt.

¹⁶³ Lefort, »Die Frage der Demokratie«, S. 295.

als solche den realen gesellschaftlichen Veränderungen ausgesetzt ist bzw. den konkreten Ansprüchen jener, die nicht von vornherein als Freie und Gleiche berücksichtigt wurden.

Damit die Stelle der Macht Gegenstand einer Fortbestimmung bleibt, muss die Macht strikt entkörperert bleiben: »[D]ie demokratische Gesellschaft begründet sich als gleichsam körperlose Gesellschaft [*société sans corps*], d. h. als Gesellschaft, die die Vorstellung einer organischen Totalität außer Kraft setzt.«¹⁶⁴ Der sichtbarste Ausdruck dieser Entkörperung ist für Lefort die Gewaltenteilung, mit der die ursprüngliche Einheit der souveränen Macht, die noch in Rousseaus Republik gelten soll, außer Kraft gesetzt wird. Die »Gewalten« sind für Lefort aber keinesfalls nur die instituierten Gewalten der Politik, des Rechts und der Exekutive, sie umfassen vielmehr jede gesellschaftliche Kraft, die Anspruch auf eine Fortbestimmung von Freiheit und Gleichheit erhebt.¹⁶⁵ Wofür die Gewaltenteilung bei Lefort also steht, ist weniger ein System von »checks and balances« als vielmehr eine radikale Dislozierung der Macht, die von keiner identischen und feststehenden Quelle mehr ihre Impulse bekommt und die daher auch nicht die eine Gestalt von Freiheit und Gleichheit (als Tugend) mehr verkörpert.

Damit gibt Lefort seinem Demokratiebegriff eine irreduzibel radikal-demokratische Pointe, der selbst eine direkte Demokratie nicht radikal genug ist. Die Macht der Demokratie geht nicht in bestimmten Institutionen auf und verkörpert sich auch nicht in dem einen Volk. Sie steht vielmehr offen für einen Konflikt über ihre Fortbestimmung, die auch die Institutionen sowie die Frage betrifft, wer, wie als frei und gleich gelten soll. Die Frage nach dem Volk, die bei Schmitt und Arendt offengeblieben war, bleibt bei Lefort also bewusst offen. Das demokratische Volk gibt es nicht als substantielle Einheit oder als ein einmal gebildetes Kollektiv, sondern verhält sich gegenüber jeder Nation und jedem performativen Wir stets überschüssig.

Was heißt nun aber, dass die Demokratie den Konflikt *für legitim* erachtet? Sind damit jede erdenklichen Konflikte gemeint? Lefort bleibt an dieser Stelle unbestimmt. Das soll nicht heißen, dass Demokratie der neutrale und gleichgültige Rahmen für jede Form von politischem Konflikt ist. Der Konflikt zwischen Wenigen, die herrschen wollen, und den Vielen, die nicht beherrscht werden wollen, kann in einer Demokratie nicht legitim sein. Legitim ist ein solcher Konflikt jedenfalls nicht von beiden Seiten aus betrachtet, sondern nur dort, wo es Ansprüche gegen eine falsche, weil unterdrückende Besetzung der Macht oder Ausdeutung von Freiheit und Gleichheit durch Wenige gibt. Sofern für Lefort die Stelle der Macht niemals wirklich leer bleiben kann, meint seine Rede von einer Legitimität

¹⁶⁴ Ebd.

¹⁶⁵ Es geht bei Lefort also genau genommen nicht mehr nur um eine klare Aufteilung von Gewalt, sondern um deren Fragmentierung in eine nicht mehr zur Totalität sich schließenden, dennoch auf sich selbst einwirkenden Gesellschaft.

des Konfliktes daher den Konflikt *mit* solchen partikularen und unterdrückenden Festlegungen, in dem die Unbestimmtheit der demokratischen Freiheit und Gleichheit in Form von Kritik und Distanzierung von solchen Bestimmungen zur Geltung kommt.

Der Konflikt ist aber auch in dem Sinne »legitim«, als die Verwirklichung von Freiheit und Gleichheit von den Kontingenzen sozialer Praktiken abhängt und daher nicht einfach nur linear fortschreitet. Ihre Verwirklichung, so hatten wir gesehen, braucht Zeit und sie verläuft über unabsehbare Entwicklungen und Umwege. Wenn aber die Freiheit und Gleichheit sich konfliktuell verwirklichen, wie ist diese Verwirklichung zu denken?

Demokratie als Idee und Prozess

Freiheit und Gleichheit sind keine Prinzipien, die abstrakt bzw. theoretisch bestimmt werden könnten. Sie werden in der Praxis erfahren und zu etwas Allgemeinerem erhoben, das Gegenstand einer Entscheidung ist, die vorgreift und eine Forderung behauptet oder eine Behauptung fordert, die noch nicht realisiert ist. Das gilt für beide revolutionäre Kontexte, obgleich die Französische Revolution vor einem sichtbar antagonistischen Hintergrund stattfindet, während dieser in Amerika verdeckt und dafür umso drastischer, d. h. als Genozid gelöst wird (gemeint ist der Umgang mit den Ureinwohnern). Sofern es um die Einrichtung einer rechtlich-politischen Ordnung geht, vollzieht sich dieser Akt nicht ohne Gewalt.

Das gilt ebenfalls für die allmähliche Einrichtung und Stabilisierung der neuen Ordnung. Die *Terreur* zeigt in unverdeckter Weise, die mehr oder minder latente Gewalt einer Entscheidung, die ein neues kollektives Leben mit sich bringt. Die Schreckensherrschaft ist entsprechend – so auch Hegel – kein bloßer Unfall der Revolution. Sie bringt den »Furor« der neuen Freiheit und Gleichheit zum Ausdruck und steht für die Radikalität der Umwälzungen, welche die revolutionäre politische Entscheidung mit sich bringt.

Das Scheitern der *Terreur* als solcher zeigt aber immerhin, dass diese Radikalität Grenzen hat und die gesellschaftliche Umwälzung nicht einfach nur gewaltsam vollzogen werden kann. Ihr Scheitern macht zum einen deutlich, dass Freiheit und Gleichheit nicht einfach nur von oben anezogen werden können, als wären sie Tugenden. Zum anderen weist die *Terreur* aber auch darauf hin, dass die unbedingte und unbestimmte Freiheit und Gleichheit, die in den Erklärungen zum Tragen kommt, sich nicht unmittelbar verwirklichen lässt. Eine solche unbestimmte Freiheit und Gleichheit ist nicht selbst real, sondern nur als Idee wirklich.

Ihre Wirklichkeit als Idee – dies zeigt ebenfalls der Verlauf der Französischen Revolution – meint, dass die unbestimmte Freiheit und Gleichheit kein unmögliches und unerreichbares Ideal sind, das nur dem Wort nach vorhanden ist. Neben dem Furor der *Terreur* haben die erklärten Prinzipien eine zweite, weniger sichtbare

Geschichte im Rahmen der revolutionären Umwälzungen gehabt. In dieser Geschichte werden die neuen Ideen inmitten ihrer revolutionären Umsetzung durch weitere (kleine) Revolutionen in Anspruch genommen, die sie nicht nur abstrakt, sondern vor sehr konkreten Hintergründen aufgerufen haben. In dieser Geschichte treten etwa eine Olympe de Gouges auf, die eine Erklärung der Menschenrechte für Frauen verfasst¹⁶⁶ und dies mit ihrem Leben bezahlt hat. In dieser Geschichte treten auch die Sklaven in Haiti auf, die im Namen der Rechte des Menschen sich gegen ihre Unterdrückung gewendet haben.¹⁶⁷

Die Wirkung der erklärten Prinzipien verdoppelt und verzweigt sich also: Sie werden weitere Male in Anspruch genommen, um ganz konkret an den Stellen zu wirken, an denen ihre allgemeine Erklärung selbst Unterdrückungen produziert oder jedenfalls nicht angetastet hat. Darin zeigt sich, dass Freiheit und Gleichheit keine bloßen Ideale sind, die eine Gesellschaft anbetet, sondern dass sie die Gestalt von Ideen in einem ganz eigentümlichen Sinn haben. Sie sind etwas, das sich in der Praxis konkretisiert und gleichsam von unten aus verwirklicht, ohne dass sich ihr ideeller Gehalt jemals in solchen Verwirklichungen erschöpfen würde. Das ist weder ein Mangel der Idee noch der Praxis. Denn Ideen bewahren ihren für die Praxis orientierenden und bewegenden Sinn eben dadurch, dass sie dieser gegenüber überschüssig sind und sie als ein möglicher Zustand antreiben. Die Praxis wiederum bleibt der Ort, an dem die Idee überhaupt erst (innovative und befreiende) Gestalt annimmt. In diesem Sinne sind Ideen überschüssig und wirklich zugleich und bleiben Ideen nur so lange, wie sie Anlass zu konkreten Veränderungen sind. Sie gibt es nur in Konkretisierungen und erst aus Erfahrungen heraus werden sie überhaupt zu etwas, was es weiter oder anders zu verwirklichen gilt.

Unterdrückungs- oder Herrschaftsverhältnisse verschwinden nämlich auch nicht mit einer politischen Ordnung, die sich der Freiheit und Gleichheit verschrieben hat. Genauso wie die Einrichtung einer solchen Ordnung und ihrer souveränen Entscheidungen nicht gewaltlos vor sich geht, ist auch die instituierte Ordnung so, dass in ihr Bestimmungen vorgenommen werden, die nicht alle in gleichem Maße berücksichtigen oder die gar bestimmte Individuen diskriminieren. Das gilt erst recht in verzeitlichter Perspektive, denn mit der Zeit verändern sich die sozialen Konstellationen und produzieren neue Herrschaftsverhältnisse (bzw. Herrschaftsverhältnisse werden als solche sichtbar und vor allem artikulierbar).

So unhintergebar die Bestimmung von Freiheit und Gleichheit ist, damit sie sich effektiv auf die Lebenspraxis auswirken kann, so problematisch ist sie auch immer wieder. Das kann man ruhig zuspitzen: Demokratie braucht souveräne Entscheidungen, die sie als rechtlich-politische Ordnung verankern und gleichzeitig steht sie mit diesen in einem Spannungsverhältnis, weil sie die Freiheit und Gleich-

¹⁶⁶ Vgl. Olympe De Gouges, »Die Rechte der Frau und Bürgerin«, in: Menke/Verf., *Die Revolution der Menschenrechte*, S. 54–57.

¹⁶⁷ Vgl. dazu auch Susan Buck-Morss, *Hegel und Haiti*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2011.

heit auch immer wieder beschneiden. Je fester und gewaltbewährter die Entscheidungen umgesetzt werden, um so stärker die Spannung. Daher ist die Demokratie auch nicht mit einem Staat zu identifizieren und schon gar nicht mit einer bestimmten Staatsform. Diese stellt allenfalls eine mögliche Ordnungsstruktur dar, die die Probe auf die Idee der Demokratie bestehen muss.

Freiheit und Gleichheit sind also Ideen und sind gleichzeitig auch immer nur in praktischen Konkretionen gegeben, die sie jeweils auch anders ausdeuten. Steht Jefferson für die (melancholische) Nicht-Identität zwischen Idee und Bestimmung – die aber als solche nicht unbedingt nur melancholisch erfahren werden muss –, so ist er gleichzeitig immer schon in der praktischen Verwirklichung dieser Idee verstrickt, die auch nicht erst mit ihrer Erklärung beginnt. So haben sich etwa um die amerikanischen Erfahrungen herum ja bereits Vertreter, Verwaltungen und Instanzen formiert, die ihr Gestalt verleihen und die Entscheidung prägen.¹⁶⁸

Die demokratische Entscheidung zu Freiheit und Gleichheit ist gleichzeitig die Entscheidung, diese Idee politisch zu deuten und Freiheit und Gleichheit zunächst im Sinne einer Beteiligung aller an der politischen Bestimmungspraxis zu verstehen. Während die Modalitäten davon in den nächsten zwei Kapiteln angegangen werden, gilt es hier die Struktur dieser Verwirklichung nachzuvollziehen.

Die *Terreur* zeigt, dass die Verwirklichung von Freiheit und Gleichheit sich nicht durch einen Erziehungsprozess in eine neue Sittlichkeit herbeiführen lässt. Positiv gewendet, so könnte man über Lefort hinaus sagen, zeigt sie, dass Freiheit und Gleichheit nicht einfach nur Eigenschaften von Individuen sind, sondern zunächst einmal – in ihrer politischen Bedeutung – Merkmale von Praktiken darstellen, an denen Individuen partizipieren. Das ist im Grunde Arendts Einsicht. Freiheit und Gleichheit sind keine Fähigkeit, die Individuen wie andere Fähigkeiten individuell erwerben, sondern sie entstehen erst in gemeinsamen Praktiken. Daher braucht die Demokratie auch Zeit, so sehr die Entscheidung zu Freiheit und Gleichheit dringlich ist. Wie Arendt im Kontext ihrer Konzeption des Handelns ausführt, sind politische Praktiken aber auch nicht einfach nur vorgegebene Formen, sondern werden erst durch die konkreten Individuen gemacht, die an ihnen partizipieren, und den entsprechenden Kontexten, in denen sie sich zum Handeln zusammenschließen. Freiheit und Gleichheit sind also Merkmale von Praktiken, die durch die konkreten Lebensaspekte und Haltungen geprägt sind, welche die an ihnen beteiligten Individuen mitbringen und gleichzeitig miteinander auch weiter erschließen.

Dieser Aspekt muss nun aber auch über Arendt hinaus weitergedacht werden. Instituiert eine politisch-rechtliche Ordnung Praktiken, welche Individuen zur Bestimmung und politischen Entscheidung befähigen sollen, so sind die souveränen Entscheidungen, die zu einer solchen Ordnung führen, nicht notwendig von

¹⁶⁸ Dazu wiederum Hegel lapidar: »Regierung und Verfassung konnten so nicht bestehen und wurden gestürzt. Aber eine Regierung ist immer vorhanden.« (Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, S. 539)

allen geteilt. Dass die Bestimmungen von Freiheit und Gleichheit nicht von allen geteilt werden, heißt zweierlei. Es heißt zunächst, dass diese Bestimmungen notwendig kontrovers sind, so auch Leforts Perspektive. Die praktische Verwirklichung von Freiheit und Gleichheit vollzieht sich daher zugleich in der Modalität eines Konflikts um ihre eigenen Bestimmungen und impliziert daher, solange sie jedenfalls eine demokratische ist, eine Neu- oder Fortbestimmung ihrer Institutionen und Praktiken.¹⁶⁹ Die praktische Verwirklichung von Freiheit und Gleichheit hat eine rekursive Struktur und wirkt gleichsam in ihrer Verwirklichung auf die eigenen Modalitäten und Voraussetzungen ein, transformiert, erweitert sie etc.

Dass Freiheit und Gleichheit nicht von allen geteilt sind, heißt aber auch, dass bestimmte Individuen und Gruppen grundsätzlich nicht oder nur in sehr geringem Maße daran partizipieren, obwohl sie den Bestimmungen einer rechtlich-politischen Ordnung unterliegen. Für solche Gruppen kann eine Verwirklichung von Freiheit und Gleichheit offensichtlich nicht auf einem institutionellen Wege erfolgen, eben weil dieser Weg für sie versperrt ist.

Wenn Individuen oder Gruppen exkludiert werden, dann werden zugleich Lebensaspekte exkludiert. Oder besser gesagt: Individuen werden wegen bestimmter Lebensaspekte exkludiert, die für politisch unzulänglich betrachtet werden (wie das z. B. lange bei Frauen, Afroamerikanern etc. der Fall war). Um einer solchen Exklusion bestimmter Lebensaspekte oder ganzer Existenzen aus einer bestimmten Ordnung der Freiheit und Gleichheit entgegenzuwirken, müssen die entsprechenden Individuen oder Gruppen politische Sichtbarkeit allererst erlangen.

In solchen Fällen wiederholt sich in gewisser Weise im Inneren der Ordnung selbst, was Arendt für den Kontext ihrer Entstehung ausgeführt hat: Die Verwirklichung von Freiheit und Gleichheit beginnt kontingent mit Praktiken, die als solche nicht bereits Teil eines institutionellen Gefüges sind und sie entstehen aus und mit den jeweiligen Konkretionen, die in diesen Kontexten gelten. Diese Praktiken *werden* allmählich politisch, indem darin ein geteiltes Bewusstsein der eigenen politischen Relevanz entsteht und sich allmählich eine effektivere Widerstandskraft gegen Unterdrückung und Exklusion formiert.

Spinnt man die Analogie mit den vorrevolutionären Praktiken weiter, die Arendt beschreibt, so wird an der praktischen Verwirklichung von Freiheit und Gleichheit durch solche widerständigen Praktiken ein weiterer Aspekt erkennbar, wie sich Demokratie in der Zeit verwirklicht. Entdecken Praktiken und Dynamiken in konkreten Lebensaspekten und -zusammenhängen mögliche Kontexte des Handelns, so resultieren aus diesen wiederum mögliche neue Organisationsformen, die nicht unbedingt den bereits gegebenen institutionalisierten Praktiken entsprechen. Die demokratische Verwirklichung von Freiheit und Gleichheit wirkt mithin nicht nur rekursiv auf sich selbst ein, sie lässt auch immer wieder parallele Organisations-

¹⁶⁹ Daher können demokratische Ordnungen institutionell unterschiedlich ausgestaltet sein.

formen entstehen, die zunächst im Kleinen operieren und sich dann, mehr oder minder mittelbar, auf die allgemeine Praxis auswirken können.

Freiheit und Gleichheit sind mithin auch Eigenschaften von Praktiken, die spontan gegen etablierte politische Formen entstehen – sei dies in der Fabrik, in einem Flüchtlingscamp, in einem besetzten Park oder im Hinterhaus. Freiheit und Gleichheit sind hier einmal mehr keine Tugenden, in die man eingewiesen werden kann, weil ihre Realisierung in Kontexten, mit Mitteln, Sprachen, Umgangsweisen geschieht, in denen praktische Hinsichten von Freiheit und Gleichheit erst erschlossen werden. Aus diesem Grund sind Freiheit und Gleichheit nichts, was eine Regierung, wie revolutionär sie auch immer sein mag, allein bewerkstelligen kann. Sie kommen in mehr oder minder widerständiger Weise immer auch aus den Lebenskontexten heraus und verwirklichen sich dann gerade gegen eine bestimmte Art, regiert zu werden.

Fragt man also nach der Gegebenheitsweise demokratischer Freiheit und Gleichheit sowie nach deren Verwirklichung, so haben diese den Charakter einer Idee, die an Erfahrungen geknüpft ist, sowie den Charakter eines eigentümlichen Prozesses, in dem sich diese Idee in der Zeit und in konkreten Situationen unvorhersehbar verwirklicht. Ist Verwirklichung einer demokratischen Ordnung immer an ein Moment der Nachträglichkeit geknüpft, dann ist die Legitimität einer Entscheidung zu Freiheit und Gleichheit dann gegeben, wenn sie sich in der Praxis so verwirklicht, dass sie sich selbst fortbestimmt und in ihrem Inneren auch Kontexte ermöglicht, die sich gegen vorherrschende Deutungen und Institutionen von Freiheit und Gleichheit widerständig verhält. M. a. W.: Um legitim zu sein, muss eine Demokratie eine Auseinandersetzung mit ihren souveränen Entscheidungen zulassen. Das kann nur dort der Fall sein, wo das Phantasma des einen souveränen Volkes als Autor ebendieser Entscheidungen aufgelöst ist. Denn erst dann anerkennt man den kontroversen Charakter der demokratischen Entscheidungen und die Tatsache, dass sie nicht bereits von allen geteilt und getragen sind. Erst dann wird auch die grundsätzliche Spannung adressierbar, die Demokratie als eine Praxis des Handelns und als etwas, das sich in einer Ordnung verankern muss, durchzieht.

Aufgrund dieser Spannung stellt sich vor dem Hintergrund des hier skizzierten ideellen und prozessualen Begriffs von Demokratie die nicht-triviale Frage, ob und wie sich Demokratie überhaupt als Ordnung instituiert. Sind souveräne Entscheidungen nötig, um Demokratie wirklich werden zu lassen, so bilden sie zugleich einen Kontrapunkt zur Offenheit von Handlungsvollzügen. Wie bereits für die Kategorie des Staats so gilt auch für das Recht und für die institutionelle Politik, dass sie nicht unmittelbar mit Demokratie gleichzusetzen sind, sondern allenfalls einen demokratischen Charakter bekommen bzw. demokratisiert werden. Damit lässt sich die Frage spezifischer stellen: Wenn sich Demokratie als Recht und als institutionelle Politik verwirklicht, wie müssen diese beiden Sphären beschaffen sein, um dem demokratischen Prozess nicht einfach nur entgegenzustehen? Bis zu welchem Grad können sie prozessual überhaupt offen sein?

Kapitel IV

Prozess

»Vielleicht kann man sich heute mindestens darauf verständigen, dass es sich nicht lohnt, über die ›Natur‹ oder das ›Wesen‹ des Rechts zu streiten, und dass die interessante Frage die nach den Grenzen des Rechts ist.«

Niklas Luhmann, *Das Recht der Gesellschaft*

Um der Frage nach dem Verhältnis von Demokratie und rechtlichen bzw. politischen Institutionen nachzugehen, geben die Erklärungen, die im Zuge der Amerikanischen wie auch der Französischen Revolution entstanden sind, einen ersten Anhaltspunkt. In diesen schreiben sich Freiheit und Gleichheit in ihrem unbedingten und unbestimmten Charakter ein und bestimmen sich zugleich in Richtung einer rechtlich-politischen Ordnung. Indem sie das tun, bestimmen sie zugleich die Struktur von Recht und Politik auf eine neuartige, demokratische Weise. Liest man etwa die *Déclaration*, so werden Freiheit und Gleichheit folgendermaßen bestimmt: Frei zu sein bedeutet, »alles tun zu dürfen, was einem anderen nicht schadet« (Art. 4), wobei die Spielräume dieser »für alle gleichen« Freiheit »nur durch das Gesetz bestimmt werden« (ebd.). Das Gesetz wiederum »ist Ausdruck des allgemeinen Willens« (Art. 6) und »alle Bürger haben das Recht, persönlich oder durch ihre Vertreter an dessen Gestaltung mitzuwirken« (ebd.). Freiheit und Gleichheit werden also zunächst dahingehend spezifiziert, dass sie Gegenstand rechtlicher Bestimmungen sind, die selbst auf der Grundlage der freien und gleichen Mitbestimmung entstehen. Freiheit und Gleichheit tauchen in der *Déclaration* also an doppelter Stelle auf: Sie sind Gegenstand des Rechts, bestimmen aber gleichzeitig auch die Art und Weise, wie das Recht entsteht, nämlich im Rahmen einer politischen Praxis, die selbst durch Gleichheit und Freiheit gekennzeichnet ist.

In der Schmitt-Diskussion hatten wir gesehen, dass dieser augenscheinliche Zirkel nicht im (Rousseau'schen) Sinn einer identitären Selbstgesetzgebung zu verstehen ist. Arendt öffnet ihn für eine auf Pluralität beruhende Praxis, ihre Überlegungen beziehen sich allerdings vor allem auf die vorinstitutionellen und vorrevolutionären Prozesse bis zum Akt der Verfassungsgebung und helfen daher hinsichtlich der konkreten Frage, wie die politischen und rechtlichen Prozesse innerhalb einer instituierten Ordnung aussehen sollen, auf den ersten Blick nicht wirklich weiter. Sie weisen aber immerhin in die Richtung, in der Recht und Politik demokratisch

werden. Die einzig mögliche Lesart der doppelten Position von Freiheit und Gleichheit, kann nach den bisherigen Überlegungen nämlich nur eine *prozeduralistische* sein: Die moderne Freiheit und Gleichheit sind keine gegebenen oder induzierten Eigenschaften von Individuen und Kollektiven, sondern in erster Linie Attribute des Prozesses, in denen sie selbst zur Bestimmung kommen.¹⁷⁰ Im Rahmen einer politischen Ordnung bedeutet dies die Entstehung eines neuen Modus von Normativität, in dem Normierung gleichsam *reflexiv* erfolgt. Freiheit und Gleichheit sind insofern die ›Norm‹ der Demokratie, als sie die Modalitäten bestimmen, in denen sie selbst wiederum bestimmt werden sollen. Damit bleibt Demokratie, wie auch Derrida in *Schurken* ausführt, durch eine gewisse Zirkularität gekennzeichnet. Diese hat aber nicht die geschlossene Form einer identitären *Selbstbestimmung*, sondern die offene Gestalt eines vermittelten, reflexiven rechtlichen und politischen Bestimmungsprozesses.

Die Erklärungen und die daraufhin entstehenden Verfassungen lassen sich als ein erster Ausdruck dieser neuen Form von Normativität verstehen. Um an die Sprache des letzten Kapitels wieder anzuknüpfen, könnte man sagen, dass diese Dokumente wie eine »Leerstelle der Macht« funktionieren, indem sie die Macht nicht besetzen, sondern bloß ihre Verfahrensweise bestimmen. Als politisch-rechtliche Ordnung hält die moderne Demokratie die Leerstelle der Macht zunächst dadurch offen und bestimmbar, dass sie das Allgemeine verflüssigt und in Verfahren übersetzt, auf deren Grundlage das Allgemeine allererst gemeinsam gefunden und bestimmt werden muss. Damit ändern sich sowohl die Vollzüge von Recht und Politik als auch deren Inhalt. Recht und Politik sind nicht unmittelbar der Ausdruck eines bestimmten Willens oder einer bestimmten Lebensform, sondern in erster Linie regulierte Praktiken, auf deren Grundlage die Inhalte von Recht und Politik gemeinsam bestimmt werden.

Jürgen Habermas ist sicherlich der prominenteste Vertreter eines prozeduralen Verständnisses von Demokratie und macht darüber hinaus sehr gut deutlich, worin sich dieses von anderen Verständnissen wie dem liberalen oder einem republikanischen abgrenzt.¹⁷¹ Die oben genannte Doppelung von Freiheit und Gleichheit versteht ein liberales Modell so, dass es gleiche Freiheit als (private) Bedingung des demokratischen Prozesses für gegeben voraussetzt und den demokratischen Prozess wiederum nur als Mittel betrachtet, um die staatlichen Regelungen von Handlungsspielräumen an das Interesse der (privaten) Bürger genauer anzupassen. Nach dem republikanischen Modell dagegen konstituieren sich die demokratische Freiheit und Gleichheit erst durch die Teilnahme am demokratischen Prozess, mit dem sich die Mitglieder über deren Ausgestaltung verständigen. Republikanisch verstanden (wie es etwa die *Terreur* tut) sind Freiheit und Gleichheit Ausdruck einer

¹⁷⁰ Dies gilt in gewissem, vielleicht etwas primitivem Sinne auch für die Entstehung der Erklärungen selbst, wenn man etwa an das ›Verfahren‹ ihrer Redaktion denkt.

¹⁷¹ Vgl. Habermas, »Drei normative Modelle«.

geteilten sittlichen Substanz, die sich u. a. eine bestimmte Form der Politik gibt. Zu Recht kritisiert Habermas beide Modelle als unzulänglich: der Instrumentalismus des ersten und die Substantialisierung oder Ethisierung der Politik des zweiten verfehlen den eigentümlichen Sinn des demokratischen Prozesses und der demokratischen Selbstbestimmung. Im Unterschied zum ersten Modell geht daher seine prozedurale Lesart von Demokratie davon aus, dass der demokratische Prozess nicht die Durchsetzung privater Interessen, sondern ein Prozess der politischen Gestaltung durch Freie und Gleiche darstellt. Im Unterschied zum zweiten Modell ist der demokratische Prozess aber nicht in irgendeiner ethischen Substanz begründet, sondern nur formal als eine Reihe von Voraussetzungen und Verfahren bestimmt, die den politisch-rechtlichen Kommunikationsprozess ermöglichen, in dem gemeinsame Entscheidungen kontrovers erzeugt werden. Der demokratische Prozess ist mithin weder ein Konkurrenzkampf zur Interessendurchsetzung, noch ist er ein einsinniger Prozess der ethischen Selbstverständigung, er ist vielmehr die Erschaffung gemeinsamer, aber auch umstrittener Lebensbedingungen im Sinne der Freiheit und Gleichheit auf der Basis von Verfahrensregeln, die die daran beteiligten oder davon betroffenen Individuen als Freie und Gleiche anerkennen.

Im Folgenden möchte ich dieses prozedurale Verständnis von demokratischem Recht und demokratischer Politik weiter vertiefen und für eine bestimmte Lesart davon argumentieren. Die im vorigen Kapitel ausgeführten Überlegungen zur Verwirklichung der Demokratie implizieren nämlich normative Vorgaben für den Vollzug demokratischer Verfahren. Diese müssen Prozesse einer eigentümlichen Art zulassen, wenn Demokratie offen für eine Fortbestimmung sein soll, die sich rekursiv auf ihre eigenen Voraussetzungen bezieht und nicht einfach nur die Umsetzung eines vorbestimmten Verständnisses davon ist.

Diese normative Vorgabe gilt für Recht wie für Politik gleichermaßen. Denn anders als eine identitäre Selbstbestimmung à la Rousseau und Schmitt es nahelegt, besteht zwischen einem demokratischen Recht und einer demokratischen Politik kein geschlossener Zirkel, obgleich eine gewisse Einwirkung der Politik auf das Recht und *vice versa* natürlich gegeben sein muss.¹⁷² Prozeduralisierung heißt für

¹⁷² Der interne Zusammenhang zwischen Recht und Politik ist der Ausgangspunkt für Habermas' »Diskurstheorie des demokratischen Rechtsstaats«: »Recht und politische Macht müssen füreinander Funktionen erfüllen, bevor sie eigene Funktionen, nämlich die Stabilisierung von Verhaltenserwartungen und kollektiv bindende Entscheidungen, übernehmen können. So verleiht das Recht jener Macht, der es seinen zwingenden Charakter entlehnt, erst die Rechtsform, der diese wiederum ihren bindenden Charakter verdankt – und umgekehrt.« (Jürgen Habermas, »Volksouveränität als Verfahren« [1988], in: ders., *Faktizität und Geltung*, S. 600–631, hier: 621. Zur Gleichursprünglichkeitsthese von rechtlicher und politischer Autonomie vgl. auch ders., »Über den internen Zusammenhang von Rechtsstaat und Demokratie«, in: ders., *Die Einbeziehung des Anderen*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1999, S. 293–308, sowie Albrecht Wellmer, »Menschenrechte und Demokratie«, in: Stefan Gosepath/Georg Lohmann (Hg.), *Philosophie der Menschenrechte*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1998, S. 265–291.

die Politik wie für das Recht jedoch auch, dass sie sich in erster Linie *selbst* als Verfahren der Erzeugung und Anwendung von Regeln regeln,¹⁷³ und zwar so, dass sich ihre Selbstregelung in unterschiedlicher Weise vollzieht.¹⁷⁴ Ohne damit ihre Ausdifferenzierung unter der Hand zurücknehmen zu wollen, werde ich im Folgenden dafür argumentieren, dass nur eine *innere Politizität* von Recht und (institutioneller) Politik ihre Prozeduralisierung im Sinne einer demokratischen Verwirklichung von Freiheit und Gleichheit gerecht werden kann. Die Politizität, um die es mir gehen wird – daher handelt es sich auch nicht um eine Unterwanderung der Ausdifferenzierung von Recht und Politik –, ist eine jeweils eigentümliche, die sich unter jeweils spezifisch rechtlichen bzw. politischen Bedingungen ereignet.

Bei aller Unterschiedlichkeit im Besonderen lassen sich aber zunächst eine gemeinsame Bedingung sowie ein analoger Ort für die innere Politizität von demokratischem Recht und demokratischer Politik formulieren. Ihre innere Politizität können das Recht und die Politik nur dann entfalten, wenn sie ihre eigenen Regelungen weder im Sinne der *Erhaltung*,¹⁷⁵ noch der *Erzeugung*,¹⁷⁶ sondern der *Ermöglichung* von Freiheit und Gleichheit verstehen.¹⁷⁷ Freiheit und Gleichheit werden von Recht und Politik nicht einfach nur als vorgängig schon verwirklichte Sphären geschützt, noch werden sie von diesen einfach nur hervorgebracht. Freiheit und Gleichheit werden zwar im Medium des Rechts und der Politik bestimmt, aber als etwas, worüber Recht und Politik nicht gänzlich verfügen. Wäre es so, dann hätten wir es erneut mit einer geschlossenen Zirkularität zu tun. Freiheit und Gleichheit können in ihrer Verwirklichung aber schon deshalb nicht rein rechtlicher oder politischer Natur sein, weil demokratisches Recht und demokratische Politik ja selbst nach Maßgabe von bzw. aus Freiheit und Gleichheit bestimmt werden sollen.

¹⁷³ Diesen Aspekt hat Luhmann auf den Punkt gebracht: »Was Politik und Recht betrifft, so wird man lernen müssen zu begreifen, daß nur über eine stärkere Differenzierung des politischen und des juridischen Prozessierens von Informationen eine hohe wechselseitige Abhängigkeit beider Funktionsbereiche von den Leistungen des jeweils anderen erreicht werden kann. Höhere Unabhängigkeit ist, um es paradox zu formulieren, Voraussetzung höherer Abhängigkeit«. (Niklas Luhmann, »Machtkreislauf und Recht in Demokratien«, in: *Zeitschrift für Rechtssoziologie* 2/2 (1981), S. 158–167, hier: 165.)

¹⁷⁴ Die Selbstbezüglichkeit von Recht und Politik, die hier auch entgegen dem Wortlaut der *Déclaration* stark gemacht wird, lässt sich als ein Niederschlag jener Fragmentierung der Gewalten deuten, die mit Lefort als ein Merkmal von Demokratie ausgewiesen wurde.

¹⁷⁵ Wie es das liberale Modell versteht.

¹⁷⁶ Wie es das republikanische Modell versteht.

¹⁷⁷ Einen solchen Ermöglichungssinn insbesondere von rechtlichen Institutionen wird in unterschiedlicher Form in der zeitgenössischen Rechtstheorie und -philosophie vertreten, so etwa von Gunther Teubner, *Recht als autopoietisches System*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1989; Niklas Luhmann, *Das Recht der Gesellschaft*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1995 [Im Folgenden: *RG*]; Karl-Heinz Ladeur, »Das »Eigenwert« des Rechts – die Selbstorganisationsfähigkeit der Gesellschaft und die relationale Rationalität des Rechts«, in: Christian J. Meier-Schatz (Hg.), *Die Zukunft des Rechts*, Basel u. a.: Helbing & Lichtenhahn 1999, S. 31–56.

Diese Ermöglichungsstruktur, so möchte ich im Folgenden zeigen, ist Voraussetzung dafür, dass sich Recht und Politik in einem demokratischen Sinn dynamisieren. Weil das Gelingen einer Ermöglichung in der Hervorbringung von etwas liegt, das dem Ermöglichenden gegenüber äußerlich ist, sind Recht und Politik in ihrer Verfahrensweise darauf ausgerichtet, in Abhängigkeit vom Gelingen oder Misslingen dieser Ermöglichung sich selbst (und ihre je konkrete Verfahrensweise) zu verändern. Das Abstellen des Rechts und der Politik auf eine Ermöglichungsfunktion erfordert eine Rezeptivität von Politik und Recht gegenüber dem Bereich ihrer Anwendung und Regelung und impliziert zugleich auch ein verändertes Verhältnis zu ihrem Außen.¹⁷⁸ Denn die Tatsache, dass die Freiheit und Gleichheit eines jeden eine allererst zu bestimmende und zu ermöglichende Angelegenheit ist, bedeutet auch, dass Aspekte und Situationen in der Politik und im Recht relevant werden können, die es vorher nicht waren. Dieses veränderte Verhältnis zu ihrem Außen drückt sich nicht zuletzt in dem Umstand aus, dass demokratisches Recht und demokratische Politik ihre Adressaten im eigenen Bestimmungsprozess einbeziehen. Das lässt sich für das Recht am Beispiel der subjektiven Rechte und für die Politik an der Funktion der Öffentlichkeit verdeutlichen.

Der Ort, an dem sich dieses unterschiedliche Verhältnis zum Außen konkretisieren lässt, ist allerdings nicht einfach nur die Beteiligung der Adressaten, sondern die Struktur der rechtlichen und der politischen Entscheidung selbst und ihre Legitimität. Recht und Politik werden nur dann zum Ort einer demokratischen Prozessualität, wenn sie ein nicht-institutionalisierbares Moment im Vollzug ihrer Entscheidungsprozesse zulassen. Wären die rechtlichen und politischen Entscheidungen schlichtweg das Resultat ihrer Prozeduren und auch nur deswegen legitim, so wären damit die Prozeduren – um es mit Lefort zu sagen – an die Leerstelle der Macht getreten. So sehr die Prozeduren mithin die Verfahrensweise von Recht und Politik regulieren mögen, sie bleiben – darin hat Schmitt weiterhin Recht – auf Entscheidungen in einem emphatischen Sinne angewiesen, wenn sie legitim und nicht bloß legal operieren wollen. Dieses ›mehr‹ als nur Verfahren ist der Ort, an dem sich das Recht und die Politik für die überschüssige Idee der Freiheit und Gleichheit öffnen können und sollten.

Selbst wenn man Recht und Politik demokratisiert, indem man sie prozessual zu öffnen versucht, so bleiben beide gleichwohl ordnungspolitische Instrumente, die keine reine Prozessualität zulassen. Das Recht weist strukturelle Eigensinnigkeiten auf, die sich nicht ohne weiteres demokratisieren lassen und die Aufrechterhaltung

¹⁷⁸ Als das ›Außen‹ von Recht und Politik verstehe ich hier dasjenige, was (noch) jenseits der für sie relevanten Unterscheidungen angesiedelt ist, also jenseits des Unterschieds von »recht« und »unrecht«, »richtig« und »falsch«, »gerecht« und »ungerecht«, »relevant« und »irrelevant« etc. liegt. Das Außen von Recht und Politik ist damit natürlich auch der Bereich der (relativen oder absoluten) Ausnahme.

souveräner Entscheidungen verläuft immer wieder durch institutionelle Maßnahmen, die den demokratischen Prozess unterbrechen.

Darin zeigt sich wiederum die eigentümliche Spannung zwischen Souveränität und Praxis, die mit der Schmitt-Diskussion ihre ersten Konturen gewonnen hat. In diesem Kapitel wird sie weiter vertieft, indem ich auf die jeweils spezifischen Weisen eingehe, mit denen gegenwärtig demokratische Ordnungen ihre eigene Prozessualität unterbinden (müssen). Dabei beziehe ich mich auf Phänomene der Verrechtlichung, mit denen das Recht Freiheit und Gleichheit auf bestimmte Ansprüche festschreibt, sowie auf die Verschränkung von Recht und Polizei. Im Falle der Politik wird es mir um Prozesse der Autoimmunisierung sowohl auf staatlicher Ebene als auch im Bereich der Öffentlichkeit gehen.¹⁷⁹

Sofern ich den Sinn der rechtlichen und politischen Regelungen als den einer Ermöglichung beschreibe, möchte ich die Kehrseite prozeduraler Normierung als *Verunmöglichung* verstehen. Die rechtlich-politischen Regelungen sind in ihrer prozeduralen Gestalt nicht einfach nur so, dass sie bestimmte Vorkommnisse bestrafen oder sanktionieren. Sie tun mehr oder etwas anderes, indem sie sie gar nicht erst stattfinden lassen und sie in ihren Bedingungen unterminieren. Die Beschäftigung mit der Kehrseite rechtlicher und politischer Normen erfolgt hier auch nicht nur aus politischem Realismus, was Grund genug wäre, um sich damit zu befassen. Sie ist wichtig, weil sie noch einmal den Überschuss der Demokratie gegenüber den Institutionen verdeutlicht. Wenn eine prozedurale Normativität im Modus der Verunmöglichung operiert, dann kann diese dort, wo sie zu Unrecht geschieht, also demokratische Möglichkeiten unterbindet, nicht auf institutionellem Weg behoben werden. Die demokratische Prozessualität, so zeigen diese negativen Phänomene, muss irgendwann die institutionellen Kontexte sprengen, und zwar aus strukturellen Gründen. Der demokratische Prozess muss, wenn es sich denn im Sinne eines unbedingten Anspruchs des Volkes gegen Unterdrückung vollziehen soll, die geregelten Bahnen der Politik und des Rechts auch verlassen.

Das Kapitel ist symmetrisch aufgebaut und versucht, zunächst für das Recht, dann für die Politik auszuarbeiten, was Prozeduralisierung jeweils bedeutet und wie sie sich im Sinne einer demokratischen Prozessualität deuten lässt. Darauf folgt eine Reflexion der Grenzen dieser institutionellen Prozessualität. In einem ersten Teil (I.) wird die reflexive Struktur des modernen Rechts und seine neuartige Ermöglichungsfunktion an der Struktur der subjektiven Grundrechte erläutert (1.). Eröffnet diese Struktur eine dem Recht immanente Dynamik, so ändert dies allerdings nicht den Umstand, dass die Setzung auch des subjektiven Rechts etwas Gewalttames hat. Ausgehend von Derrida erläutere ich die Deutungsgewalt des modernen subjektiven Rechts anders als es Schmitts und Agambens Verständnis eines souveränen Rechts tun (2.). Bewahrt das Recht stets die Struktur einer gewalt-

¹⁷⁹ Die hier behandelten Phänomene orientieren sich offensichtlich an staatliche Ordnungen, kennen aber Entsprechungen auch auf supranationaler Ebene.

samen Setzung, so ergibt sich seine eigene Dynamik nicht einfach von selbst, sondern verlangt wiederum eine bestimmte Modalität der Anwendung (der rechtlichen Entscheidung). Diese werde ich ebenfalls ausgehend von Derrida und unter Hinzuziehung von Arendts Urteilsbegriff als eine politische herausstellen, in der eine überschüssige Freiheit und Gleichheit operativ werden und sich in eine besondere Weise der Bezugnahme auf das Außen der Entscheidung manifestieren. Damit verändert sich nicht nur die Modalität der rechtlichen Entscheidung, sondern auch die Struktur des Verhältnisses zwischen Recht und Leben (3.). Das in der Prozessualität und Affizierbarkeit des Rechts angelegte unterschiedliche und politische Verhältnis zum Leben wirkt sich allerdings nicht allein auf der immanenten Vollzugsweise des Rechts aus, sondern hat Konsequenzen für den sozialen Stellenwert der Institution des Rechts wie auch für die Bedingungen seiner Anwendbarkeit. Darin sind auch die entpolitizierenden Effekte eines solchen prozessualen Rechts angesiedelt. Dieses kann nämlich aufgrund seiner Flexibilität einer zunehmenden Verrechtlichung von sozialen Beziehungen Vorschub leisten. Zugleich muss sich das Recht aufgrund derselben Flexibilität vor einer entgrenzten Prozessualität schützen. Für seine Verwirklichung ist es daher auf eine externe Instanz angewiesen, die nicht die Gestalt einer personalisierten souveränen Politik à la Schmitt hat, sondern auf eine kapillarische, wenn auch nicht minder gewaltsame Weise die Ordnung um das Recht herum (und an diesem vorbei) wahr: die Polizei (4.).

In einem zweiten Teil (II.) wird dann die Funktionsweise einer prozeduralisierten Politik erläutert. Die Prozeduralisierung der Politik lässt sich als eine Abkehr von einem souveränen Entscheidungsvollzug deuten, da mit ihr die Entscheidung auf verschiedene Instanzen verteilt und nicht mehr durch einen Autor gefällt wird. Gerade weil demokratische Entscheidungen fragmentiert sind und reguliert werden müssen, um stattfinden zu können, stellt sich die Frage nach dem prozessualen Charakter dieser Vollzüge. In einem ersten Schritt möchte ich ausgehend von Luhmann und Habermas zeigen, inwiefern in einer prozeduralisierten Politik zumindest die Möglichkeit einer prozessualen Offenheit angelegt ist (1.). Daraufhin werde ich ihre Ansätze normativ so wenden und ergänzen, dass sie Auskunft darüber geben, wie politische Entscheidungen gedacht werden müssen, um die prozessualen Potentiale von Verfahren auch tatsächlich wirksam werden zu lassen (2.). Wie das prozedurale Recht so geht auch die prozeduralisierte Politik mit einem unterschiedlichen Verhältnis zu ihrem Außen einher. Dieses ist umso relevanter als demokratische Politik sich als die Aufhebung der Differenz bzw. die Umkehrung des Verhältnisses zwischen Regierenden und Regierten instituiert. Um diesem Aspekt gerecht zu werden, muss sich die Öffentlichkeit selbst als ein autonomer, eigensinniger Bereich konstituieren. In Abgrenzung zu Habermas' Öffentlichkeitskonzeption möchte ich daher einige Überlegungen anstellen, wie dieser Eigensinn zu denken ist, um das Verhältnis zwischen institutioneller Politik und Öffentlichkeit als ein prozessuales zu konzipieren und demokratische Politik lebendig zu halten. (3.). Wie schon im Falle des Rechts, so gilt auch für die Politik, dass sie auf-

grund ihrer eigenen Offenheit jeweils eigene Modalitäten der Schließung kennt. Diese lassen sich mit Derrida als Phänomene der Autoimmunisierung deuten, also als Vollzüge, mit denen sich demokratische Ordnungen gegen ihre eigene Prozessualität verschließen. Dies kann sowohl auf der Ebene staatlicher Sicherungsmaßnahmen geschehen, mit denen sich die Schmitt'sche Logik der Ausnahme im Inneren »normaler« politischer Vollzüge wiederkehrt, oder aber im Bereich der Öffentlichkeit selbst, die Sichtbarkeiten und Unsichtbarkeiten verteilt und damit die Teilnahme bestimmter Individuen und Gruppen verunmöglicht. Diese Schließung institutioneller und öffentlicher Prozesse weist über deren jeweilige Praxis hinaus auf einen weiteren Ort demokratischer Politik hin, der Gegenstand des letzten Kapitels dieses Buches sein wird, und der offensichtlich nicht im Rahmen einer bereits etablierten Freiheit und Gleichheit zu verorten, sondern als Befreiung von solchen verunmöglichenden Instanzen und Sichtbarkeiten zu verstehen ist (4.).

1. *Das Recht der Demokratie*

Im Zuge der demokratischen Revolution ändert sich die Bestimmung des Rechts grundlegend. Das moderne Recht ist positives und politisches Recht. Es wird in dem Maße positiv, wie es keiner transzendenten – religiösen oder naturrechtlichen – Quelle mehr entspringt und die Normenproduktion nunmehr selbst regelt. Und es wird politisches Recht, indem es sich dabei der Bestimmung durch die Politik öffnet. Politisch ist das moderne Recht aber nicht, indem es einfach nur zum Instrument der politischen Macht wird. Foucault hat den Wandel zum modernen Recht auch als Übergang von einem »souveränen« und »repressiven« Bezug auf das Leben, mit dem der Souverän durch das Medium des Rechts die eigene Macht konsolidiert und jedes Vergehen als Angriff auf die eigene (souveräne) Person bestraft, hin zu einer produktiven Bezugnahme des Rechts auf das Leben beschrieben.¹⁸⁰ Das moderne Recht ist damit grundsätzlich auf eine eigentümliche Trans-

¹⁸⁰ Michel Foucault, *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit I*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1983, S. 171ff. sowie ders., *In Verteidigung der Gesellschaft*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1999, S. 276ff. Im Anschluss an Nietzsche versteht Foucault Periodisierungen als funktionale Veränderungen, mit denen die ehemalige Funktion nicht vollkommen ersetzt und zum Verschwinden gebracht wird. Die älteren Formen, wie in diesem Fall souveräne und repressive Dimensionen des Rechts, können neben den neueren Formen weiter bestehen, obwohl sich die maßgebende Funktion des Rechts verschoben hat. Man denke etwa an die immer noch nicht gänzlich abgeschaffte Todesstrafe und ihre Zurschaustellung.

Teubner beschreibt die Entwicklung des Rechts in einer mit Foucault durchaus vergleichbaren Weise, aber in einem anderen Deutungsrahmen. In seiner Perspektive wandelt sich das Recht von einem »repressivem Recht« zu einem »responsive law«. Vgl. ders., »Reflexives Recht. Entwicklungsmodelle des Rechts in vergleichender Perspektive«, in: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 68 (1982), S. 13–59, insbes. 13–16.

formierbarkeit ausgerichtet, mit der es sich wandelnden sozialen Prozessen anpassen muss. Im Folgenden wird diese neue Produktivität und Transformierbarkeit des Rechts demokratisch ausgedeutet, und zwar so, dass ich in Anknüpfung an Derrida diese »politische« Transformierbarkeit des Rechts bereits in seinen eigenen Vollzügen verortet und nicht erst in einer externen Einwirkung der Politik.

Ich möchte diese Transformierbarkeit am Beispiel des subjektiven Rechts erläutern, weil sich an diesem die neue Struktur des Rechts besonders deutlich ablesen lässt. Das subjektive Recht werde ich dabei in die Richtung einer neuartigen Ermöglichungsfunktion des Rechts deuten.¹⁸¹ Das subjektive Recht verpflichtet nicht einfach zu Freiheit und Gleichheit oder definiert sie, sondern etabliert diese als bestimmte Handlungsspielräume. Damit bemisst sich das Gelingen oder Misslingen rechtlicher Regelungen daran, ob sie etwas hervorbringen, was sie weder nur beschützen, noch aber gänzlich erzeugen. In der Form des subjektiven Rechts verpflichtet sich die Rechtsordnung mithin nicht einfach nur reflexiv gegenüber abstrakten Verfassungsprinzipien, sondern zugleich auch gegenüber ihren Adressaten. Sie muss deren Belange berücksichtigen, damit sie ihre Ermöglichungsfunktion erfüllen kann, und sie erreicht dies dadurch, dass sie ihnen gleichsam strukturell die Möglichkeit eines Geltend-machens von Ansprüchen gegenüber der rechtlichen Ordnung einräumt. In dieser responsiven Struktur des subjektiven Rechts scheint mir ein demokratisches Potential zu liegen, das mit Blick auf andere Rechtsbereiche ebenfalls ausbuchstabiert werden müsste.

Das subjektive Recht ist nur deshalb besonders geeignet, dieses Potential zu verdeutlichen, weil in ihm die Verpflichtung des Rechts auf Freiheit und Gleichheit auf explizite Weise objektiv und subjektiv zugleich ist. Nur ein Recht, das Freiheit und Gleichheit in dieser doppelten Valenz anerkennt, also sie nicht einfach nur aus sich heraus bestimmt, sondern für die Belange der Individuen und Gruppen offen ist, ist ein demokratisches Recht. Die subjektive Komponente muss aber nicht notwendigerweise rechtlich geregelt sein, sie kann auch auf dem Weg der öffentlichen Diskurse auf das Recht einwirken. Im subjektiven Recht verpflichtet sich das Recht zum ersten Mal in seiner eigenen Sprache zur Responsivität und legt sie gleichsam in die eigene Funktion und Struktur nieder – daher kommt ihm hier eine paradigmatische Bedeutung zu.

¹⁸¹ Ermöglichung wird hier im Unterschied zu anderen Funktionen von Normen oder Gesetzen wie etwa Gebieten, Erlauben, Ermächtigen oder Derogieren verwendet. Zu diesen letzten Funktionen vgl. Hans Kelsen, *Allgemeine Theorie der Normen*, Wien: Manzsche Verlags- und Universitätsbuchhandlung 1979, S. 76ff. Damit wird aber nicht unterstellt, dass das moderne Recht nicht auch diese Funktionen kennen würde, denn offensichtlich gebietet es nach wie vor bestimmte Verhaltensweisen, wie es andere auch einfach nur erlaubt; und es ermächtigt schließlich die Individuen, weil es ihnen (in gewissen Grenzen) freistellt, sich ihrer Rechte zu bedienen oder auch nicht. Im Unterschied zu den Modalitäten verweist die Rede von Ermöglichung (vor allem in Abgrenzung zum bloßen Erlauben) auf eine eigentümliche Verschränkung des Rechts mit seinem Außen, die ich demokratisch zu wenden versuche.

Reflexives Recht

Das moderne subjektive Grundrecht ist ein egalitäres und freiheitliches Recht, das die Freiheit und Gleichheit eines jeden auf eine formale Weise umsetzt.¹⁸² Zwar soll das moderne Recht die Individuen nicht einfach nur gleich,¹⁸³ sondern als Gleiche adressieren; dies tut es allerdings nicht, weil es ihnen dieselben Eigenschaften zuschreibt. Die Gleichheit, die dem modernen Recht zugrunde liegt, hat vielmehr den formalen und praktischen Sinn einer »gleichmäßige[n] Berücksichtigung aller«. ¹⁸⁴ Das vormoderne Recht bestand in der Regelung von Reziprozitätsverhältnissen zwischen Personen, die ausgehend von einer vorrechtlichen Gerechtigkeitsvorstellung beider Seiten (unterschiedliche) Pflichten auferlegte. Das moderne Recht ist nicht deswegen ein egalitäres Recht, weil es im Rahmen eines Reziprozitätsverhältnisses allen die gleichen Pflichten zuweist. Das moderne Recht asymmetrisiert vielmehr das vormoderne Reziprozitätsverhältnis, indem es die Pflichten gegenüber einer Rechtsperson nicht mehr in einer vorrechtlichen Gerechtigkeit gründet – etwa in einer substantiellen Gleichheitsunterstellung, die gebieten würde, jeden auf eine bestimmte Weise zu behandeln –, sondern im gleichen Anspruch von Rechtspersonen auf Freiheitsspielräume, Handlungen und Güter. Das moderne Recht ist also in erster Linie deswegen egalitär, weil es seinen Adressaten gleichermaßen den formalen Status einer Rechtsperson zuerkennt, die Ansprüche hat und die mithin Andere sowie die Rechtsordnung nach Maßgabe dieser Ansprüche adressieren kann. Die gleiche Berücksichtigung aller bezieht sich damit nicht einfach auf eine vorgegebene Eigenschaft oder ein vorgegebenes Bedürfnis, sondern zugleich auf die Fähigkeit und den Anspruch, diesen selbst geltend zu machen. Daher auch der neuartige Sinn des Rechts als Rechte, das statt gerechte Reziprozität (*law*) nunmehr »die primäre« Bedeutung als *facultas*, als Können, als Gestaltungsmacht«¹⁸⁵ (*right*) gewinnt.

Die Gestaltungsmacht, die subjektive Grundrechte verleihen, bezieht sich dabei auf jeweils unterschiedlich geartete Freiheitsspielräume. Im Fahrwasser von Jelli-

¹⁸² Zur Form des subjektiven Rechts vgl. Niklas Luhmann, »Subjektive Rechte: Zum Umbau des Rechtsbewusstseins für die moderne Gesellschaft«, in: *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, Bd. 2 (Frankfurt/M.: Suhrkamp 1981), S. 45–104 sowie Christoph Menke, »Subjektive Rechte. Zur Paradoxie der Form«, in: Bedorf/ Röttgers (Hg.), *Das Politische und die Politik*, S. 159–204. Zur modernen Idee der Gleichheit vgl. Albrecht Wellmer, *Ethik und Dialog. Elemente des moralischen Urteils bei Kant und in der Diskursethik*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1986, S. 14–26 sowie Christoph Menke, *Spiegelungen der Gleichheit*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2004, insbes. S. 22–26. Die Struktur und auch Problematik des subjektiven Rechts ist weitaus komplexer als hier erörtert werden kann. Ich greife hier auf die Struktur des subjektiven Rechts nur insoweit zurück, als ich an dieser die (neuartige) Ermöglichungsfunktion des Rechts erläutern möchte.

¹⁸³ Dieses Verständnis von rechtlicher Gleichheit findet seine erste kanonische Formulierung bei Aristoteles. Vgl. ders., *Nikomachische Ethik*, Fünftes Buch, 1131b 24 – 1133a 6.

¹⁸⁴ Menke, *Spiegelungen der Gleichheit*, S. 23.

¹⁸⁵ Ebd. Das Zitat im Zitat bezieht sich auf Luhmann, »Subjektive Rechte«, S. 54.

neks berühmter (wenn auch umstrittener¹⁸⁶) Statuslehre lassen sich Abwehrrechte (*status negativus*), Teilnahmerechte (*status activus*) und Leistungsrechte (*status positivus*) unterscheiden,¹⁸⁷ also Rechte, die den Raum der privaten Willkürfreiheit einer Person schützen, solche, die ihr die aktive Teilnahme am Gestaltungsprozess der politisch-rechtlichen Ordnung erlauben, und schließlich jene, die bestimmte Leistungen sichern, die zur Entfaltung guter Lebensbedingungen notwendig sind. Das egalitäre Recht ist ein Freiheitsrecht, nicht nur weil es strukturell die Bedeutung eines Könnens bekommt, sondern weil die Ansprüche der Rechtsperson auf Dinge und Handlungen (bzw. deren Unterlassungen), die es regelt, solche sind, die die Freiheit (oder die Freiheiten) von Personen ermöglichen sollen.¹⁸⁸

Haben Freiheit und Gleichheit in der Form des subjektiven Rechts zunächst einen nicht-substantiellen Sinn, so müssen sie gleichwohl im Rahmen einer spezifischen rechtlichen Ordnung *adressiert* und *materialisiert* werden.¹⁸⁹ Dies geschieht im Falle der modernen subjektiven Rechte auf eine eigentümliche Weise. Aristoteles hatte im Fünften Buch der *Nikomachischen Ethik* das Recht einer »arithmetischen Gleichheit« verpflichtet, also der strikten Gleichbehandlung gleicher Fälle, während er die »proportionale Gleichheit«, also die Wahl des Maßes, nach dem die Gleichheit gelten soll – wer, aufgrund welcher Merkmale, in welcher Hinsicht Gleicher ist –, der Politik überlässt. Schmitt hebt genau diese proportionalen

¹⁸⁶ Vgl. Robert Alexy, *Theorie der Grundrechte*, Baden-Baden: Nomos 1985, S. 243ff.

¹⁸⁷ Vgl. Georg Jellinek, *System der subjektiven öffentlichen Rechte*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1963.

¹⁸⁸ Auch bezüglich der Rechtsform als solcher gilt daher jener interne Zusammenhang von Freiheit und Gleichheit, für den Etienne Balibar das Wort »egaliberté« (»Freiheit-und-Gleichheit«) geprägt hat. Vgl. ders., »Menschenrechte« und »Bürgerrechte«, sowie ders., »Is a Philosophy of Human Civic Rights Possible? New Reflections on Equaliberty«, in: *South Atlantic Quarterly* 2/3 (2004), S. 311–322.

¹⁸⁹ Ich kürze hier stark ab: Das formale Freiheitsrecht kennt zunächst darin eine materielle Seite, dass es festlegt, welche Freiheiten durch das Recht zuerkannt werden sollen. Es durchläuft aber zugleich historisch einen Prozess der allmählichen Materialisierung, indem es sich auf die Freiheitsspielräume, die es eröffnet, nicht mehr nur negativ (im Sinne der Nicht-Einmischung), sondern positiv (durch die Herstellung materieller Bedingungen für die Freiheitsausübung) bezieht. Diese Entwicklung lässt sich als Ergänzung eines autonomen Freiheitsrechts betrachten (Habermas), impliziert aber zugleich auch eine Veränderung der subjektiven Rechtsform, die sie zugleich an ihre Grenzen führt (Luhmann). Für einen Überblick über rechtsevolutionistische Perspektiven im Ausgang von Luhmann, Habermas und Selznick/Nonet vgl. Gunther Teubner, »Reflexives Recht«. Teubner vertritt dort die These, dass in der Transformation des Rechtsformalismus in ein »responsive law« zwei Tendenzen auszumachen sind: die Materialisierung des Rechts und sein Reflexiv-Werden. Während die Materialisierung des Rechts (im Gegensatz zum Rechtsformalismus) dazu tendiert, »soziales Verhalten direkt und ergebnisorientiert zu steuern« (S. 25), bevorzugt das reflexive Recht (in Teubners Sinn) »indirektere, abstraktere Mittel sozialer Kontrolle« (S. 26). Reflexives Recht ist gleichsam darauf ausgerichtet, sein Außen durch Verfahren zu regulieren (also gleichsam durch jene Form, die das Recht selbst kennzeichnet). Eine solche Form der Verfahrensregelung kann man wiederum in der Perspektive einer Ermöglichungsfunktion deuten.

Gleichheitsmomente hervor, um gegen die positivistische und liberale Entpolitisierung des Rechts auf die politischen Entscheidungen hinzuweisen, deren das Recht für seine eigene Verwirklichung bedarf: Ein Rechtssystem setzt die politische Entscheidung voraus, für wen die Rechte gelten sollen, und mit dieser zugleich eine Entscheidung hinsichtlich der »Normalitätsunterstellung«, die in der rechtlichen Allgemeinheit eingelassen ist.¹⁹⁰ Auch das subjektive Recht setzt die Entscheidung, für wen es gelten soll, voraus und legt fest, welche Ansprüche dabei in welcher Weise zuerkannt werden sollen. Doch anders als Schmitt es unterstellt, ist die »Normalitätsunterstellung« des modernen subjektiven Rechts von besonderer Art oder lässt sich zumindest so deuten.

Schmitt hatte vehement dafür argumentiert, dass das moderne Recht die sozialen Verhältnisse nicht einfach nur nachträglich ordnet, sondern zumindest in gewissen Bereichen über diese entscheidet. Im Unterschied zu Schmitts Erläuterung wird die Entscheidung über die Freiheit und Gleichheit eines jeden vom reflexiven Recht keinesfalls gänzlich dem souveränen Zufall oder der demokratischen »Akklamation« überlassen. Die Entscheidung über Freiheit und Gleichheit beruht vielmehr auf einem *konstruktiven Prinzip*: Die gleiche Berücksichtigung eines jeden in seiner Freiheit ist nämlich nicht erst im *Resultat* gleicher Freiheitsrechte gegeben, sondern sie leitet bereits das Verfahren der *Rechtserzeugung*.¹⁹¹ Das moderne subjektive Recht verleiht nicht einfach nur gleiche Freiheitsrechte, es geht vielmehr davon aus, dass die Entstehung und materielle Festlegung solcher Rechte einem egalitären und freiheitlichen *Prinzip* gehorchen soll.

Weil die moderne Gleichheits- und Freiheitsidee nicht nur das Ziel, sondern auch die Erzeugung des Rechts bestimmt, verpflichtet sie mithin in ihrer Formulierung als »Grundgesetz« nicht nur Rechtspersonen, sondern auch die Rechtsordnung und den Gesetzgeber. Diese doppelte Valenz von Freiheit und Gleichheit, einmal als Gehalt der rechtlichen Ordnung und einmal als Leitprinzip der Rechts-erzeugung, findet ihren Niederschlag in der modernen Verfassung.¹⁹²

In seiner *Verfassungslehre* diskutiert Schmitt unterschiedliche mögliche Deutungen des Verfassungsbegriffs. In ähnlichem Wortlaut wie sein Demokratiebegriff charakterisiert er die Verfassung dort als das »Prinzip eines *dynamischen Werdens* der politischen Einheit, des Vorgangs stets erneuter *Bildung* und *Entstehung* dieser *Einheit* aus einer zugrundeliegenden oder im Grunde wirkenden Kraft und Energie« (VL, S. 5). Die Verfassung dynamisiert natürlich nicht nur die Politik, sondern auch das Recht und vieles hängt davon ab, wie man die »Kraft und Energie« deutet,

¹⁹⁰ Vgl. Kap. I, Abs. 1, 3 u. 2, 2.

¹⁹¹ Zu diesem primären und »prozessualen Sinn« von Gleichbehandlung und dem reflexiven Prozess einer Bestimmung der Gleichheit vgl. Menke, *Spiegelungen der Gleichheit*, S. 36–56.

¹⁹² Zum Begriff der Verfassung und ihrer »Reflexivität« vgl. Dieter Grimm, *Die Zukunft der Verfassung*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1991; Jürgen Habermas, *Faktizität und Geltung*, Abs. VI. Siehe dazu auch Jörn Reinhardt, »Offenheit und Normativität demokratischer Verfassungen«, in: ders., *Der Überschuss der Gerechtigkeit*, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft 2009, S. 38–47.

die einen solchen Wandel veranlasst. Doch nicht weniger entscheidend ist die Art und Weise, in der man die Dynamik im Recht selbst verortet.¹⁹³

Mit der Verfassung und der Verpflichtung auf Prinzipien bekommt das Recht einen »programmatische[n]« Charakter« und öffnet sich damit auch für eine *innere* Dynamik.¹⁹⁴ Die Verfassung macht das Recht anfechtbar und fallibel dort, wo es seinem eigenem Prinzip nicht entspricht. Schmitt kritisiert zwar zu Recht das Verfassungsverständnis, das in der Reinen Rechtslehre und im Liberalismus angelegt ist, das dieses Verhältnis von Recht und Norm als ein bestimmendes, sich gleichsam selbst regulierendes versteht. Doch das ist nicht die einzige Weise, dieses Verhältnis auszudeuten, neben dieser kontrollierenden und begrenzenden Weise lässt sich dieses Verhältnis auch als ein produktives deuten. Rechtsprinzipien laufen nicht notwendigerweise auf eine Begrenzung des Rechts hinaus, weil deren Nicht-Erfüllung nicht weniger, sondern mehr Aktivität des Rechts impliziert. Das Recht ist nicht nur seiner eigenen Historizität als positives Recht ausgesetzt, es kennt darüber hinaus auch einen inneren ›Mechanismus‹ der Transformation. Versteht man die Rechtsprinzipien, ich werde noch darauf zurückkommen, nicht im Sinne gesättigter Normen, die die Rechtspraxis bestimmen, dann kann dieser ›Mechanismus‹ gleichzeitig ein generativer sein. Die Frage ist dann vor allem, wie man diese Produktivität deutet.

Die neuartige Produktivität des Rechts, die sich aus seiner prinzipiengeleiteten Positivität ergibt, impliziert auch ein neues Verhältnis des Rechts zu seinem Gegenstand. Wie schon angedeutet, möchte ich dieses Verhältnis anhand der Form des subjektiven Rechts als eines der *Ermöglichung* verstehen. Anders als die Festlegung von Strafmaßen, die Schmitt in *Gesetz und Urteil* zum Modell nimmt, ist die Festlegung von Freiheit und Gleichheit in der Form des subjektiven Rechts ja nicht allein repressiv, sondern soll zugleich Spielräume eröffnen, die Subjekte zu etwas befähigen. Das subjektive Recht verleiht den Individuen eine Gestaltungsmacht, die von diesen selbst ergriffen und ausgefüllt werden muss. Das egalitäre Freiheitsrecht wirkt nicht mehr (allein) repressiv auf das, was sich der Freiheit und Gleichheit eines jeden widersetzt; es ist aber auch nicht das Recht als solches, was die Individuen frei und gleich macht.¹⁹⁵ Das subjektive Recht ist auf die Freiheit und Gleichheit der Individuen nur indirekt bezogen, nämlich dadurch, dass es für diese Spielräume eröffnet.¹⁹⁶ Ob die vom Recht gewährte Gestaltungsmacht und die damit verbundenen Handlungsräume die Freiheit und Gleichheit eines jeden tatsächlich verwirklichen, kann das Recht nicht erzwingen. Die Regelungen des

¹⁹³ Zu einer Konzeption, die eine demokratische Dynamik des Rechts über den Begriff der Kraft erläutert, vgl. Fischer-Lescano, *Rechtskraft*.

¹⁹⁴ Reinhardt, *Überschuss der Gerechtigkeit*, S. 39.

¹⁹⁵ M. a. W.: Freiheit und Gleichheit sind nicht bloß rechtliche Attribute.

¹⁹⁶ Deswegen führt die Materialisierung des Rechts in der Form einer direkten und ergebnisorientierten Steuerung des sozialen Verhaltens der Individuen (vgl. Fußn. 189) auch an die Grenzen des subjektiven Rechts (und teilweise über diese hinaus).

Rechts sind mithin darauf ausgerichtet, etwas zu bewirken, was zugleich nicht gänzlich in der Macht des Rechts selbst liegt – das ist der Sinn eines Ermöglichungsverhältnisses.

Mit dem Aufkommen einer Ermöglichungsfunktion des Rechts wird dieses in seinem Gelingen oder Misslingen von etwas Äußerlichem abhängig. Verstehen sich die rechtlichen Regelungen aber nur so, dass sie die Freiheit und Gleichheit eines jeden nur reproduzieren oder aber erzeugen, so geht ihre Fallibilität nur auf die falsche Reproduktion von etwas Gegebenem oder auf die mangelhafte Durchsetzung seiner eigenen Entscheidungen zurück. Wenn das subjektive Recht kein bloß repressives und kein rein konstruktives Verhältnis zu seinem Gegenstand unterhält, wie hier vorgeschlagen, sondern eines der Ermöglichung, dann ergibt sich seine Fallibilität daraus, dass es sich an seiner eigenen Materie bricht, an der die anvisierte Befähigung *de facto* nicht eintritt.

Dieses »Brechen« des subjektiven Rechts an der eigenen Materie ist auch durch die spezifische Weise, in dem es diese wiederum adressiert, geprägt. Das »Leben« tritt dem subjektiven Recht nicht nur passiv als zu Entscheidendes entgegen; das Recht anerkennt es als etwas Aktives. Die Aktivität, die das subjektive Recht den Individuen zuspricht, artikuliert sich im Modus des Anspruchs. Das Geltend-Machen von Ansprüchen muss nicht im Sinne einer Anrufung des Rechts in seinem strafenden Charakter verstanden werden, sondern kann das Recht eben auch in seiner Ermöglichungsfunktion betreffen.¹⁹⁷ Dies ist ein erster Anlaufort für die Frage nach der inneren Dynamik des Rechts. Der Anspruch der Individuen muss nicht darauf beschränkt bleiben, die geltenden Normen aufzurufen, sondern kann bei einem reflexiv gewordenen Recht auch zum Anlass für eine Reflexion im Sinne einer Normüberprüfung werden.¹⁹⁸ Dies kann sich auch weniger augenfällig vollziehen, indem die Bearbeitung neuer Anspruchsfälle allmählich¹⁹⁹ zu einer veränderten Interpretation der Gesetze führt.²⁰⁰

Dass die Adressierung von Ansprüchen in das Recht eine transformative und nicht bloß berechenbare Dynamik eintragen kann, lässt sich an der Geschichte der subjektiven Rechte verdeutlichen. Denn die Ausdifferenzierung der verschiedenen Freiheitssphären des subjektiven Rechts ist etwas, was sich erst in der Zeit ergeben

¹⁹⁷ Ich verwende die Figur des Anspruchs hier im weiteren Sinn eines Anspruchs auf Berücksichtigung von Belangen und Bedürfnissen verstehen. Genau genommen wäre allerdings eine Kritik des Anspruchscharakters des modernen subjektiven Rechts nötig, der eine zu enge individualistische (und entsprechend auch noch zu liberale) Ausdeutung der Aktivität der Individuen gegenüber dem Recht darstellt. Vgl. dazu auch ansatzweise die Problematisierung von Verrechtlichungsprozessen in diesem Kapitel Abs. 1, 4.

¹⁹⁸ Institutionell ist dies im Recht bisher durch den Instanzenzug geregelt, der bis zur höheren Instanz des Verfassungsgerichts gelangen kann.

¹⁹⁹ Auch hier deutet sich die verzeitlichte Struktur von Demokratisierungsprozessen an.

²⁰⁰ Anders als Schmitt hebt Cover den produktiven Charakter der Rechtsanwendung hervor – ohne damit das Moment der Entscheidung überflüssig zu machen. Vgl. Cover, »Nomos and Narrative«.

hat, und zwar nach Maßgabe von Ansprüchen, die mit und gegen es geltend gemacht wurden. Bemerkenswert daran ist, dass sich mit den verschiedenen Typen von subjektiven Rechten die Freiheitssphären und damit die Ermöglichungsfunktion des Rechts selbst ausdifferenziert haben. Die Anrufung des subjektiven Rechts in seiner Ermöglichungsfunktion kann mithin, so lässt sich an seiner Geschichte ablesen, immer auch eine rekursive Fortbestimmung, sich auf das Leben ermöglichend zu beziehen, implizieren. Seine reflexive Struktur kann also durchaus eine offene und produktive sein, auf deren Grundlage sich das Recht nicht einfach nur korrigiert, sondern sich als ein Modus der Verwirklichung von Freiheit und Gleichheit transformiert.

Die Reflexivität eines Rechts, das sein Verhältnis zu seinen Prinzipien als eines der dynamischen Ermöglichung versteht, wirkt sich dabei nicht allein auf die Frage der Rechtserzeugung, sondern stets auch auf die Rechtsanwendung aus. Genauer gesagt: Ein reflexiv gewordenes subjektives Recht, das sich als dynamisches versteht, hebt eine strikte und klare Trennung zwischen Rechtserzeugung und -anwendung auf. Zwar erzeugt der Richter kein neues Recht, aber seine Entscheidungen können die Auslegung und damit auch die Auslegbarkeit der Gesetze so ändern, dass sie nicht nur auf die Bestimmtheit der Praxis, sondern auch auf die Bestimmtheit der Gesetze einwirken.

Schmitt hatte sich im Rahmen seines eigenen Rechtsverständnisses gegen eine solche Verwischung der Grenzen zwischen Rechtserzeugung und -anwendung gerichtet, weil er dadurch die Erwartbarkeit von Zustimmung und damit die Rechtsbestimmtheit gefährdet sah. Für Derrida sind es dagegen gerade die Selbstverständlichkeit der Deutung und Anwendung einer Regel, welche eine etablierte Rechtspraxis strukturell mit sich bringt, die es zu unterbrechen gilt, um das Recht für den Anspruch der Gerechtigkeit zu öffnen. Neben der bisher skizzierten Ermöglichungsfunktion des Rechts und die daran festzumachende Dynamik bedarf es für die Konzeption eines prozessualen demokratischen Rechts, das eine innere Politizität aufweist, auch einer bestimmten Auffassung der rechtlichen Entscheidung selbst. Denn die Anwendung auf den Fall ist ein zentraler Ort, an dem das Recht in Kontakt mit seinem Außen und dessen Ansprüchen tritt.

Dynamik – so hatten wir bei Schmitt gesehen – ist einem positiven Recht grundsätzlich eingeschrieben, das sich immer wieder dem Kontext seiner Anwendung anpassen muss. Damit diese Dynamik einen demokratischen Charakter bewahrt, muss sie nicht nur responsiv sein, sondern sich auf eine besondere Weise vollziehen. Derridas Konzeption der rechtlichen Entscheidung bietet m. E. den Ausgangspunkt für eine demokratische Konzeption der rechtlichen Prozessualität, weil sie die rechtliche Entscheidung zum einen an der Materie des Rechts brechen lässt und ihren Vollzug zum anderen an die Einwirkung einer unbedingten, daher auch unberechenbaren Freiheit und Gleichheit knüpft, die sich am Fall selbst entzündet. Dafür gehe ich zunächst auf Derridas Reflexionen über die gewaltsame Struktur des modernen positiven Rechts ein, welche den Hintergrund seiner strukturellen und

zugleich normativen Analyse der rechtlichen Entscheidung bilden, und versuche sie dann auf die Ermöglichungsfunktion des subjektiven Rechts zu übertragen. Denn auch ein Recht, das auf eine Ermöglichungsfunktion hin ausgerichtet ist und eine reflexive Struktur hat, ist auf Setzungen gebaut, die gewaltsam sind oder werden können. Anschließend skizziere ich Derridas Konzeption der Entscheidung und die darin angelegte innere Politizität des Rechts. Zum Schluss dieses ersten Teils komme ich dann auf die negative Seite der rechtlichen Regelungen zu sprechen.

Die Gewalt des Rechts

Das moderne Recht beruht auch in seiner Ermöglichungsfunktion notwendig auf einem, wie Derrida sagt, »Gewaltstreich«. ²⁰¹ Trotz seiner reflexiven Struktur und dem formalen Charakter von Freiheit und Gleichheit operiert das moderne Recht ebenfalls mit »Normalitätsunterstellungen«, die in die Ausgestaltung der Rechte einfließen. Derrida adressiert die Gewalt des modernen Rechts bekanntlich unter Bezugnahme auf Pascal und Montaigne und spricht diesbezüglich von einem »mystische[n] Grund« ²⁰² des Rechts. Das Mystische am Recht, Pascal und Montaigne zufolge, liegt darin, dass dieses auf einer durch Vernunft nicht zu ergründenden Gewohnheit beruht. Die rechtlichen Normen sanktionieren das, was gebräuchlich ist, ohne der Gewohnheit ein normativ ausgewiesenes Fundament geben zu können. Das Recht gilt auf der Grundlage dessen, was gerade die Konventionen sagen und kraft dieser Gewohnheit; und das Recht wird selbst zur Gewohnheit, zu einer unhinterfragten und unhinterfragbaren Autorität, die Geltung hat, weil sie Recht ist: »Als Gesetze sind die Gesetze nicht gerecht und angemessen. Man folgt und gehorcht ihnen nicht, weil sie gerecht und angemessen sind, sondern weil sie über Ansehen und Anerkennung verfügen, weil ihnen Autorität innewohnt.« ²⁰³

Das Gewaltstreichtartige am Recht liegt für Derrida allerdings nicht einfach nur in seiner überkommenen, unhinterfragten Autorität. Denn die Tatsache, dass es positives Recht und »Gesetzeskraft« gibt, zeigt an, dass dieses eben nicht einfach nur auf Gewohnheit beruht. Mystisch am Recht ist daher genauer seine »unentscheidbare« Stellung zwischen Natur/Gewohnheit und Setzung. ²⁰⁴ Das positive Recht ist für Derrida wie für Schmitt das Resultat einer Entscheidung, die nicht immer schon Gewohnheit ist, sondern eine solche erst werden muss und dies auf

²⁰¹ Vgl. Kap. III, Abs. 1, 2 u. 3.

²⁰² Derrida, *Gesetzeskraft*, S. 22.

²⁰³ Ebd., S. 25.

²⁰⁴ Vgl. Ebd., S. 30.

einem sanktionsbewährten Weg tut, der als solcher der Struktur des Gewohnheitsmäßigen aber wiederum entgegensteht.²⁰⁵

Derridas Rede von »Unentscheidbarkeit« muss von Agambens »Ununterschiedenheit« von *nomos* und *biós* abgesetzt werden.²⁰⁶ Die Ununterschiedenheit zwischen Leben und Recht, die Agamben als die ›Quelle‹ des souveränen Rechts ausmacht, hat die Gestalt einer invasiven Durchdringung und Unterwerfung des Lebens unter das Recht.²⁰⁷ Für Agamben hat das Recht seinen Grund weder im Recht, noch im Leben, sondern in einem Schmitt'schen Ausnahmezustand, in dem mit der willkürlichen Unterscheidung von Freund und Feind das Leben in der Form einer »einschließenden Ausschließung« dem Recht unterworfen wird. Aus einer Derrida'schen Perspektive betrachtet, würde eine solche Genealogie noch die Verschiedenheit von Recht und Leben voraussetzen, um sie dann in einer durch den Ausnahmezustand geschaffenen Ununterschiedenheit durch die gewaltsame Bezugnahme des einen auf das andere zu entscheiden. Derridas Rede von »Unentscheidbarkeit« unterminiert dagegen gerade die Klarheit und Distinktheit einer Trennung zwischen Recht und Leben und mit dieser die rein willkürliche Souveränität des einen über das andere.²⁰⁸

Das positive Recht ist nach Derrida daher nicht bloß souverän und entscheidend, sondern untersteht gleichzeitig der Forderung der (außerrechtlichen) Gerechtigkeit, »sich an den anderen in der Sprache des anderen zu richten«.²⁰⁹ Daher lässt sich ein Recht, wie Derrida es beschreibt, auch auf die Responsivität jener Ermöglichungsstruktur beziehen, die ich mit Bezug auf das subjektive Recht ausgearbeitet habe.²¹⁰ Derrida betont aber in gleichem Maße, wie auch und gerade eine solche Responsivität durch eine gewaltsame Aneignung der Materie des Rechts erfolgt, und zwar dadurch, dass das Recht strukturell ein »Element der Berechnung«²¹¹ in etwas einträgt, das – wie die Freiheit oder das Leben – sich der Berechnung ja gerade entzieht. Das subjektive Recht beruht auf einem »mystischen Grund«, so könnte man diesen Gedanken im Kontext der vorherigen Überlegungen fortspinnen, weil es etwas normiert – die Freiheit und Gleichheit eines jeden –,

²⁰⁵ Derrida bringt dafür das Beispiel der rechtlich verordneten Durchsetzung einer gemeinsamen Sprache als die gewaltsame Durchsetzung einer neuen Gewohnheit. Vgl. Derrida, *Gesetzeskraft*, S. 43.

²⁰⁶ Agamben, *Homo sacer*, S. 28.

²⁰⁷ Siehe dazu auch Kap. I, Abs. 2, 2.

²⁰⁸ Die Rede von »Leben« ist hier unspezifisch gebraucht und meint daher noch keine Biopolitisierung des Rechts, weder im Sinne Foucaults noch im Sinne Agambens. (Für eine Unterscheidung der jeweiligen Biopolitik- und Lebensbegriffe vgl. Maria Muhle, *Eine Genealogie der Biopolitik. Zum Begriff des Lebens bei Foucault und Canguilhem*, Bielefeld: transcript 2008, S. 21–61.) Während Agamben einem biopolitisierten Recht die Struktur der Souveränität unterstellt, unterscheidet Foucault dieses dagegen explizit vom souveränen Recht.

²⁰⁹ Derrida, *Gesetzeskraft*, S. 35.

²¹⁰ Und für die in gewisser Weise ebenfalls gilt, dass das Recht unentscheidbar zwischen Leben und Norm operiert.

²¹¹ Derrida, *Gesetzeskraft*, S. 34.

das weder eine feste Gewohnheit war, noch je eine werden kann und dennoch der rechtlichen Regelung bedarf.

Lässt sich die Forderung der Gerechtigkeit, sich an den Anderen in der Sprache des Anderen zu richten, mit dem Anspruchscharakter des Rechts in Verbindung bringen, von dem weiter oben die Rede war, so kann man zugleich in der Perspektive des subjektiven, Freiheit ermöglichenden Rechts die Aporie, die Derrida adressiert, etwas vertiefen. Denn die Freiheit, die das Recht ermöglichen soll, verhält sich selbst gegenüber der Anerkennung der Singularität der einzelnen Individuen überschüssig und entzieht sich in gewisser Weise grundsätzlich einer stabilen rechtlichen Regulierung. Das gewaltsame Moment des Rechts ist der Ermöglichungsfunktion als solcher eingeschrieben. Doch wie genau?

Das subjektive Recht adressiert nicht unmittelbar die Freiheit der Individuen. Es adressiert sie stets vermittelt über mögliche Ansprüche auf Freiheitsspielräume unterschiedlicher Art. Indem es diese Spielräume benennt (Eigentum, Religion, etc.), markiert das Recht aber zugleich die Bedingungen und Bereiche der Freiheit, »berechnet« sie und schließt andere wiederum aus. Die vermittelte und nicht-repressive Bezugnahme des Rechts auf seine Adressaten darf die Tatsache nicht verschleiern, dass das ermöglichende Recht die Möglichkeiten der Freiheit sehr wohl festschreibt und die Freiheit der Individuen mithin dahingehend bestimmt, sich als Wollen oder Nicht-Wollen *dieser* bestimmten Möglichkeiten zu verwirklichen.²¹²

Das subjektive Recht definiert aber nicht nur die Freiheitsspielräume der Individuen, es bestimmt (implizit und explizit) natürlich immer auch seinen eigenen Adressaten, den Menschen. Anders als Agambens *homo sacer*, der durch »einschließende Ausschließung« vom souveränen Recht produziert wird, ist der Mensch des Rechts für Derrida eine Figur, die genau durch jene Doppelung von Allgemeinheit und partikularer Adresse charakterisiert ist. Der Mensch ist für das Recht nichts Vorgegebenes, Vorbestimmtes, sondern in erster Linie (als Rechtsperson) ein freies Individuum. Dennoch ist er *in der Praxis* des Rechts durch »gewohnte« Züge gekennzeichnet, die gleichzeitig eine bestimmte (ausschließende) Norm setzen: »Vormals [...] bedeutete »wir Menschen« soviel wie »wir erwachsenen weißen männlichen fleisshessenden opferbereiten Europäer«.²¹³ Wie im Falle der Freiheitsspielräume handelt es sich hier um »Begriffe und Werte, die sich (im Laufe dieser Geschichte) durchgesetzt und sedimentiert haben, die mehr oder weniger lesbar sind, die in höherem oder geringerem Maße vorausgesetzt werden.«²¹⁴ Seinem »mystischen Grund« entsprechend bewegt sich das Recht mit Bezug auf das

²¹² Dieser Zug des subjektiven Rechts radikalisiert sich mit seiner zunehmenden Materialisierung, so dass an der Ermöglichungsfunktion sozialer Teilhaberechte die normierende Gewalt des rechtlichen Zugriffs auf Freiheitsbedingungen besonders deutlich wird.

²¹³ Derrida, *Gesetzeskraft*, S. 37.

²¹⁴ Ebd., S. 40.

Wie und das Was seiner Entscheidungen unentscheidbar zwischen Gewohnheit und Setzung, ohne den Grund seiner eigenen Entscheidung ausweisen zu können. Es muss auf Vorgegebenheiten rekurrieren, auf Kontexte der Freiheit und Identitätsbestimmungen, die es nicht aus der Freiheit selbst ableiten kann. Diese sind vielmehr stets »in höherem oder geringerem Maße vorausgesetzt« und stecken den Möglichkeitsraum ab, der einem jeden rechtlich zugewiesen wird. Zugleich geht das subjektive Recht aber nicht gänzlich darin auf, solche Festschreibungen vorzunehmen, weil es eben gleichzeitig den Menschen als frei adressiert und ihm qua Recht Wirkungsmacht verleiht. Damit vereint das subjektive Recht auf eine aporetische Weise Normierung und Befähigung, Setzung und Ermöglichung.

Der »mystische Grund« des Rechts betrifft aber nicht nur die der Rechtsordnung zugrunde liegenden gewaltsamen Entscheidungen, er affiziert in eins auch die Anwendung des Rechts. Weil das Recht nicht einfach die Umsetzung einer substantiellen Gerechtigkeit ist, sondern ihre gewaltsame Entscheidung, trägt auch jede Entscheidung im Recht (wenn sie denn eine Entscheidung ist und nicht die pure Wiederholung einer einmal gefällten Entscheidung) den Charakter einer unergründbaren Entscheidung.²¹⁵ Diese Grundlosigkeit versucht Derrida nun wiederum fruchtbar zu machen, um das Recht trotz seiner irreduziblen Gewalt für ein transformatorisches politisches Potential zu öffnen. Kann sich das Fällen der Entscheidung auf keinerlei feste, legitime Grundlage berufen, dann muss es diese immer wieder im Vollzug selbst erzeugen, was aber auch bedeuten kann, dass sie dies auch gegen sedimentierte Begriffe und Werte oder gegen eine bestimmte Deutung der Gesetze tut.

Derridas Reflexion der »Unmöglichkeit« der Gerechtigkeit im Recht ist daher nicht primär darauf ausgerichtet, einfach nur die Grenze des Rechts (gegenüber der Gerechtigkeit) aufzuzeigen, sondern vielmehr das Recht in seiner Anwendung über seine Grenzen hinauszuführen. Aus ihr folgt weder eine grundsätzliche Infragestellung des Rechts, noch der rechtlichen Entscheidung, sondern vielmehr die »Forde-

²¹⁵ Derrida folgt Benjamin darin, einen Zusammenhang zwischen der »ursprünglichen« rechtsetzenden und der rechtserhaltenden Gewalt des Rechts zu sehen. Ist aber für Benjamin die rechtsetzende Gewalt der eigentliche Grund für die Notwendigkeit einer rechtserhaltenden Gewalt, so konstruiert Derrida den Zusammenhang der beiden Gewalten auf andere Weise. Derridas Version der rechtlichen Aporie unterscheidet sich daher auch maßgeblich von jener Benjamins (die eher die Gestalt einer Antinomie hat). Die Aporie des Rechts besteht für Benjamin darin, dass die rechtserhaltende Gewalt die rechtsetzende bekräftigen und bestätigen soll, diese aber *de facto* als setzende gerade schwächt und verdrängt. Vgl. Walter Benjamin, »Zur Kritik der Gewalt«, in: ders., *Gesammelte Schriften* II.1, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1977, S. 190f. Für Derrida ist die rechtserhaltende Gewalt eine Gewalt, nicht weil sie Gewalt anwendet, sondern weil sie selbst an jener deutenden Gewalt partizipiert, die das Recht eingesetzt hat. Derrida versucht damit, Benjamins Unterscheidung zwischen mythischer und göttlicher Gerechtigkeit zu unterminieren. Zwei konträre Deutungen bezüglich Derridas transformierendem Rückgriff auf Benjamin geben Rodolphe Gasché und Bettine Menke jeweils in: Anselm Haverkamp (Hg.), *Gewalt und Gerechtigkeit. Derrida-Benjamin*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1994.

rung nach einem Zuwachs an Gerechtigkeit«,²¹⁶ da ja keine (vergangene) rechtliche Entscheidung die Garantie einer gelungenen Versöhnung der widerstreitenden Anforderungen darstellt, unter denen sie steht. Die Vorbehaltlichkeit, unter der eine Reflexion der Gerechtigkeit das Recht stellt, soll das Recht für die Möglichkeit einer Selbst-Überschreitung öffnen, und sie tut dies Derrida zufolge in erster Linie im Rahmen einer neuen Analytik der Entscheidung im Recht.²¹⁷

Gerecht entscheiden: Die Ausnahme im Recht

Schmitt hatte in *Gesetz und Urteil* gegen den Positivismus hervorgehoben, dass das richterliche Urteil die Form einer Entscheidung habe, weil sich sein Vollzug nicht aus den rechtlichen Regelungen deduzieren lässt.²¹⁸ Für Derrida stellt das richterliche Urteil ebenfalls eine Entscheidung in einem emphatischen Sinne dar. Die Rechtsanwendung verlangt vom Richter aber nicht deswegen eine Entscheidung, weil das Verhältnis zwischen Regel und Fall grundsätzlich unbestimmt ist. Die Entscheidung resultiert vielmehr aus der Tatsache, dass keine positiv-rechtliche Regel in einem vollen Sinn legitim genannt werden kann. Die rechtliche Regel muss sich mit Bezug auf den einzelnen Fall nicht nur bestimmen, sondern auch erhärten. Sie muss ihre eigene Geltung erweisen, die in keiner Weise durch ihre Entstehung und die Tatsache, dass sie in Kraft ist, bereits verbürgt ist. Der »mystische Grund« der rechtlichen Autorität bedeutet, dass die Rechtsanwendung durch einen Entscheidungsspielraum gekennzeichnet ist, der die Deutung und die normative Geltung der rechtlichen Regel zugleich betrifft. Eine eingespielte rechtliche Praxis mit ihren Grenzen, Festlegungen und Deutungen bildet zwar den Hintergrund der jeweiligen rechtlichen Entscheidung, kann für diese aber nicht die Rolle eines hinreichenden Grundes annehmen. Weil die »Gewohnheit« des Rechts auf einem »mystischen Grund« ruht, muss sie wenigstens in der Anwendung »ihren Wert bestätigen«²¹⁹ – das fordert die Gerechtigkeit des Rechts. Entsprechend kann es in der Perspektive der Gerechtigkeit auch gerade nicht das Postulat der Rechtsbestimmtheit sein, an das sich die Entscheidung zu halten hat. Der Anspruch auf eine gerechte Entscheidung des Falls ist ein normativer Anspruch, der sich nicht auf die Errichtung oder Aufrechterhaltung einer stabilen Rechtspraxis – ihrer Gewohnheit – berufen kann,

²¹⁶ Derrida, *Gesetzeskraft*, S. 42.

²¹⁷ So auch Christoph Menke: »Die Gerechtigkeit entfaltet sich [...] nicht in einen Raum jenseits des Rechts, einer »Kultur des Herzens« (Benjamin), aber sie ist auch nicht ein Moment im Recht; die Gerechtigkeit hat nachutopisch ihren politischen Ort vielmehr in demjenigen Vollzuge des Rechts, in dem es sich zugleich immer auch überschreitet.« (ders., »Für eine Politik der Dekonstruktion. Jacques Derrida über Recht und Gerechtigkeit«, in: Haverkamp (Hg.), *Gewalt und Gerechtigkeit*, S. 279–287, hier: 283f.)

²¹⁸ Vgl. Kap. I, Abs. 2, 1.

²¹⁹ Derrida, *Gesetzeskraft*, S. 47.

weil diese ja grundlos ist und den Anspruch der Gerechtigkeit nicht befriedigen kann.

Der mystische Grund des Rechts schließt nicht nur die Rechtsbestimmtheit, sondern jegliche »Kriteriologie«,²²⁰ in der sich die grundlose Struktur des Rechts nur wiederholen würde, als Garant für die Entscheidung aus. Wie es »keinen Weg« gibt, der die Gerechtigkeit zum Recht führt, gibt es auch keinen, der das Recht zu seiner gerechten Anwendung führen würde. Gerechtigkeit kommt einer Entscheidung nicht zu, weil sie etwas Bestimmtes erfüllt, denn dies würde gerade heißen: etwas Anderes als die Gerechtigkeit wie etwa Erwartbarkeit oder Anschlussfähigkeit. Das moderne Recht stellt für Derrida eine Form von Praxis dar, die in dem Maße selbstbezüglich geworden ist, als es für ihr gelungenes Funktionieren (für ihr Gerechtein) weder eine externe, noch eine interne, »autochthone« (Schmitt) *Gewähr* geben kann.

Die Gerechtigkeit einer Entscheidung ist mithin selbst nichts Positives, das mit dem Akt der Entscheidung festgestellt werden könnte: »Aus der Weise, in der eine Entscheidung gefällt wurde, und aus den Gründen, aus denen sie gewonnen wurde, lässt sich nicht ableiten, ob sie gerecht oder ungerecht ist. Die Gewissheit der Gerechtigkeit ist ein Glaube, weil sie eine *présomption* ist: etwas, das sich aufgrund der Weise und der Gründe der Entscheidung nur mutmaßen lässt.«²²¹ Die Gerechtigkeit hat deswegen die Gestalt einer »présomption«, weil sie dem Akt der Rechtsanwendung nicht vorausgeht; sie ist nicht der Grund für die Entscheidung des Richters, sondern umgekehrt: Der Richter entscheidet, weil er überzeugt ist, so Gerechtigkeit walten zu lassen. Das Urteil wird zwar in der Überzeugung seiner Gerechtigkeit gefällt, diese kann aber nur ein Glaube sein, dessen Bewährung in der Zukunft liegt, nicht in der Gegenwart oder Vergangenheit und vor allem nicht nur im Recht selbst, in seiner eigenen Praxis wie im Falle der Rechtsbestimmtheit, sondern außerhalb dessen, im »Leben« der Adressaten des Rechts.

Dass die Gerechtigkeit nur eine »présomption« ist, heißt allerdings nicht, dass nicht zwischen unterschiedlichen Entscheidungsvollzügen unterschieden werden könnte. Derrida selbst analysiert die Entscheidung in eine Richtung, die dem Recht eine innere Politizität zu verleihen versucht. Worin liegt sie und was macht sie demokratisch?

Dass die rechtliche Entscheidung selbst bei Derrida eine politische Valenz bekommt, zeigt sich zunächst daran, dass sie nicht zufälligerweise Züge eines Ausnahmezustands hat. Eine gerechte *rechtliche* Entscheidung muss sich zunächst »an einem Gesetz ausrichten, einer Vorschrift und einer Regel folgen«,²²² weil sie sonst die Gestalt des Willkürlichen, des nur Einmaligen hätte. Soll sie aber nicht nur rechtmäßig sein, sondern auch gerecht, muss sie sich über die bloße Legalität hin-

²²⁰ Ebd., S. 51.

²²¹ Menke, *Spiegelungen der Gleichheit*, S. 130.

²²² Derrida, *Gesetzeskraft*, S. 46.

aus zugleich dem außerrechtlichen Gebot der Gerechtigkeit öffnen, denn nur dieses bewerkstelligt einen Bezug zum Fall, der nicht einfach nur die etablierte Rechtspraxis wiederholt. Die Entscheidung des Richters kann mithin nur dann Anspruch auf Gerechtigkeit erheben, wenn sie die gesetzliche Regelung nicht einfach nur ein weiteres Mal appliziert. Öffnet sich das Recht für das außerrechtliche Gebot der Gerechtigkeit, dann muss es für eine nicht bloß rechtmäßige Beurteilung des Falls die Geltung der Gesetze einen Augenblick lang in der Schwebe halten, es muss sie suspendieren, um eine andere Betrachtungsweise des Falls überhaupt zu ermöglichen.

Die Suspension der Regel – die an der Suspension des Rechts im Schmitt'schen Ausnahmezustand erinnert – bringt den Richter aber nicht einfach in die Position eines souveränen Willkürsubjekts, sondern zunächst in eine »unmögliche« Situation, nämlich in eine, in der er »einer Regel unterstehen und ohne Regel auskommen« muss.²²³ Unmöglich ist diese Situation, weil das außerrechtliche Gebot der Gerechtigkeit nicht nur die Suspension rechtlicher Regeln impliziert, sondern jeglicher bestimmenden Regel. Gleichzeitig bedeutet sie auch nicht einfach die Auslöschung von Normativität, sondern nur die Suspension ihrer gewohnten Funktionsweise. Die Suspension der Regel ist daher nicht die Eröffnung eines Raumes jenseits der (rechtlichen) Normativität, etwa eines Raums des bloßen Gefühls und der reinen Intuition, sie umschreibt vielmehr einen Spielraum im Normativen selbst: den Spielraum einer freien Entscheidung.

Frei ist die Entscheidung dann, wenn sie sich zwar souverän über die gewohnten Praktiken hinwegsetzt, dies paradoxerweise aber dadurch tut, dass sie von der Gerechtigkeit affiziert wird. Eine Suspension der Regel lässt sich – offensichtlich anders als der Schmitt'sche Ausnahmezustand – nicht willentlich herbeiführen. Sie entzündet sich selbst an einem Moment, über das sich nicht einfach verfügen lässt wie eine Regel, ein Moment, das unentscheidbar mit der Situation selbst, mit Intuition, mit anderen Perspektiven, mit Gefühl, mit Regeln zu tun hat. Gegen die Gewohnheit des Rechts muss die Entscheidung ein Moment der Willkür implizieren; von der anderen Seite aus betrachtet, von der Perspektive der Gerechtigkeit, hat diese Willkür aber den Charakter eines Ergriffenwerdens durch eine Betrachtung der Situation, die eine Anwendung der Regeln auf bloß wiederholende Weise verbietet und nach einer neuen Modalität verlangt. Die freie Entscheidung ist mithin eine, in der sich »eine gesteigerte Aktivität und eine irreduzible Passivität [...] verbinden«.²²⁴

²²³ Derrida, *Gesetzeskraft*, S. 47. Die richterliche Entscheidung steht daher auch unter jenen zwei Diktaten, die Schmitt dagegen säuberlich getrennt auf das Recht und auf die Politik verteilt: Sie »muß das Gesetz *erhalten* und es zugleich so weit *zerstören* und aufheben, daß sie es in jedem Fall wieder erfinden und rechtfertigen muß« (Ebd. – Hervorh. F.R.).

²²⁴ Alexander García Düttmann, *Derrida und Ich. Das Problem der Dekonstruktion*, Bielefeld: transcript 2008, S. 108.

Die Freiheit der Entscheidung kann der außerrechtlichen Forderung der Gerechtigkeit als solche niemals vollends gerecht werden. Operiert sie im Medium des Rechts, so bedeutet sie Freiheit von überkommenen Bestimmungen, aber für neue rechtliche Bestimmungen. Das Recht muss sich anwenden und damit muss es den konkreten Fall erneut unter einer Regel bringen. Die rechtliche Entscheidung ist in ihren verschiedenen Facetten eine, die aus Gründen erfolgt, die weder vollkommen rechtlich noch außerrechtlich sind. Weil sie Gesetz und Fall in eine Konstellation bringen muss, ohne dafür einer Kriteriologie zu folgen, bezieht sie ihre Gründe und Evidenzen (unentscheidbar) aus beiden Bereichen – Recht und Leben. Die Entscheidung des Richters ist daher – so Derrida mit Kierkegaard – stets ein »Wahn«,²²⁵ weil sie in einem »Nicht-Wissen« stattfindet. Was die Entscheidung nicht weiß und auch nicht wissen kann, ist eben ihr eigenes Zustandekommen (sonst wäre sie berechenbar). Die »présomption« der Gerechtigkeit ist gleichsam eine dritte Instanz, die aus dem unentscheidbaren Verhältnis von Recht und Leben hervorgeht und nicht – wie ein selbstgenügsames subjektives Gerechtigkeitsgefühl – immer schon Bestand hat. Wie sie sich bildet, was sie bestimmt, bleibt einer transparenten rationalen Rekonstruktion entzogen. Daher ist das Nicht-Wissen keines, das – durch mehr Zeit, durch mehr Überlegung, durch mehr Übung – wettgemacht werden könnte. Jede rechtliche Entscheidung ist in ihrem Gerechtigkeitsglauben »überstürzt«: Sie weiß nicht, was sie tut. Ihre Gerechtigkeit ist daher auch keine, die sich am Akt selbst ablesen lässt. Auch die rechtliche Entscheidung, so wie Derrida sie rekonstruiert, kann ihre Gerechtigkeit oder Legitimität erst aus den Folgen des Urteils auf die rechtliche und außerrechtliche Praxis erweisen.

Die Freiheit der Entscheidung impliziert in der bisherigen Analytik eine Transformierbarkeit des Rechts, die es für die Perspektive der Gerechtigkeit öffnet, sie aber noch nicht notwendigerweise als eine demokratische ausweist. Das ist erst dann der Fall, wenn im Vollzug der Entscheidung auch ein Moment der Gleichheit ins Spiel kommt, das zusammen mit der Freiheit die Berechnungen des Rechts unterwandert. Betrifft die Freiheit das Verhältnis zur rechtlichen Regel und ihrer Anwendung, so wirkt die Gleichheit, so mein Einsatz, an den Grenzen des Rechts. Mit Grenzen meine ich dasjenige, was sowohl die regelbare Materie als auch die anerkannten Subjekte des Rechts festlegt.

Demokratische Gleichheit, die sich von der rein formalen rechtlichen Gleichheit unterscheidet, kann zur Durchbrechung und Infragestellung solcher Grenzen führen, indem sie neue Aspekte oder neue Individuen als rechtlich relevant anerkennt. Gleichheitseffekte können dabei am Anfang eines Prozesses wirksam werden, denn die richterliche Entscheidung findet nicht erst am Ende statt, sondern beginnt bereits bei der Unterstellung, dass ein Fall »vor das Gesetz« treten darf. Rechtsfälle sind ja niemals die unberührte Realität, sondern selbst bereits Produkt einer Entscheidung, der Entscheidung, dass es sich um einen Fall für das Recht

²²⁵ Derrida, *Gesetzeskraft*, S. 52.

handelt, den seine Regeln entscheiden können und auch sollen. Auch an dieser Stelle, am Anfang des rechtlichen Prozesses, macht Derrida das aporetische Doppel von Regellosigkeit und Regelgeleitetheit aus: »Wenn eine Berechnung nämlich eine Berechnung ist, so läßt sich die Entscheidung, etwas zu berechnen, nicht dem Berechenbaren zuordnen: sie darf sich ihm nicht zuordnen lassen.«²²⁶ Was aus demokratischer Perspektive nicht berechenbar bleiben darf, ist eben auch die Frage, wem etwa rechtlicher Schutz zusteht und wem nicht, welche Handlungen freiheitsermöglichend sind und welche nicht.

Die »unentscheidbare« Entscheidung über die rechtliche Kompatibilität des Falls setzt eine Beurteilung voraus, die nicht vom Allgemeinen zum Besonderen verläuft. Sie verläuft vielmehr in die andere Richtung, denn sie ist die Beurteilung eines Falls im Hinblick auf seine noch bevorstehende rechtliche Entscheidbarkeit. Die Struktur dieser Beurteilung läßt sich, an dieser Stelle gehe ich über Derridas explizite Ausführungen hinaus, dadurch demokratisieren, dass man ihr die Struktur eines Urteils im Arendt'schen Sinn unterlegt, bei dem es nicht nur um eine Beurteilung des Besonderen ohne bestimmende Lenkung durch ein Allgemeines geht, sondern um eine Beurteilung unter Bedingungen einer möglichen und inklusiveren Perspektive. Besser gesagt: In der urteilenden Erhebung einer Begebenheit in den Stand eines Rechtsfalls können auch Fälle aufgenommen werden, die in der bisherigen Praxis noch gar nicht als Rechtsfall behandelt wurden – wie das etwa bei Formen häuslicher Gewalt der Fall ist. Im Arendt'schen Urteil werden nicht nur eine Freiheit, sondern auch eine Gleichheit operativ, die sich ebenfalls nicht in einem berechenbaren Möglichkeitsraum aufhält.

Eine solche Form der Transformierbarkeit kann nur für ein Recht gelten, das nicht bloß mit Subjekten der Übertretung (wie das alte souveräne ›Strafrecht‹), sondern mit Subjekten von Ansprüchen konfrontiert ist. Ist die Anspruchsstruktur von Rechten mit einer ermöglichenden Funktion des Rechts verbunden, so kann die Verwirklichung der Freiheit und Gleichheit eines jeden immer wieder neue Aspekte oder Konflikte hervortreten lassen, die das Recht nicht unbeachtet lassen sollte. Ein demokratisches Recht ist jedenfalls eines, das bereit ist, die Grenzen der Ansprüche und der beanspruchenden Subjekte im ›Wissen‹ um seinen eigenen mystischen Grund operativ offen zu halten und zu verschieben.

Ist die Gerechtigkeit der Entscheidung niemals berechenbar, so trägt Derridas (ergänzte) Analytik der Rechtsentscheidung in das positive Recht ein politisches Moment ein, das eine strikte Unterscheidung von Rechtsanwendung und Rechts-erzeugung unterwandert und das Recht in der Perspektive der Gerechtigkeit dynamischer werden lässt.²²⁷ Der politische Charakter erwächst daraus, dass die rechtli-

²²⁶ Derrida, *Gesetzeskraft*, S. 49. Weil bereits die Entscheidung über den Fall die Suspension der Regel erfordert und eigentlich für das Recht »unmöglich« ist, heißt dies zugleich, dass eine weitere Schmitt'sche Trennung an Schärfe verliert, nämlich die zwischen Normal-, Zweifel- und Ernstfall.

²²⁷ Vgl. Derrida, *Gesetzeskraft*, S. 30.

che Entscheidung sich in Freiheit ereignet und in Gleichheit urteilt, so dass sie sich von einem souveränen politischen Vollzug ebenso unterscheidet wie von einer bloß rechtmäßigen Applikation der Norm. Denn die Freiheit und Gleichheit, die die Modalität der demokratischen rechtlichen Entscheidung prägen, sind jene unbestimmte Freiheit und Gleichheit, in denen sich ein unbedingtes ›Recht‹ gegen Herrschaftsverhältnisse manifestiert. In ihrer Perspektive zu entscheiden, öffnet das Recht auf die Möglichkeit seiner immanenten Transformation und die Verschiebung der eigenen Grenzen. Die Gerechtigkeit kommt daher nicht unmittelbar vom »Leben«, sie ist eher das Lebendige im Recht.

Auch ein demokratisches Recht bleibt aber ein Recht, und so muss es rechtliche Bestimmungen vornehmen, deren Folgen immer auch gewaltsam sind, weil sie »Gesetzeskraft« haben. Bleibt eine demokratische rechtliche Entscheidung eine, die in ihrem Zustandekommen nicht durch bloße Souveränität gekennzeichnet ist, sondern ebenso von dem unabsehbaren Wirken der Gerechtigkeit, so sollte sie diese Dimension im Recht und dessen öffentlichem Verständnis verankern. Das trägt zur Demokratisierung eines Rechts bei, das zwar inzwischen vielen offensteht, aber bei weitem nicht allen und in gleichem Maße.

Andere Politiken des Rechts

Das Privileg des Rechts ist ein Phänomen, das das Recht gegen seine Demokratisierung sperrt. Daneben lassen sich auch andere Grenzen der Demokratisierung ausmachen, die in der Struktur des Rechts angelegt sind, deren Gewalt daher selbst durch ein dynamisches Recht nicht gänzlich aufgehoben, sondern allenfalls bearbeitet werden kann. Diese Grenzen haben politische Effekte – wie auch das angeblich so neutrale liberale Recht in Schmitts Rekonstruktion eine implizite politische Funktion hat –, die keine demokratischen sind. Ich möchte an dieser Stelle vor allem zwei Phänomene ansprechen, die dem modernen Recht eine andere Politizität verleihen als jene, die oben skizziert wurde: das eine hängt mit der Anspruchsstruktur des subjektiven Rechts, das andere mit dem Aspekt der Durchsetzung des Rechts zusammen.

So autonom die rechtliche Sphäre funktionieren mag, sie ist nicht nur auf der einen Seite für politische Bestimmung offen, sondern interveniert selbst in den politischen Kontext. Bestimmte gesellschaftliche Konflikte können nämlich auf politische oder aber auf eine rechtliche Weise gelöst werden, wobei das Recht sie dann mit ganz bestimmten Mitteln löst. Das subjektive Recht, so wie es bisher rekonstruiert worden ist, transformiert jeden sozialen Konflikt in einen Konflikt um Ansprüche und löst ihn durch die Verleihung oder den Schutz eines asymmetrischen Rechts.²²⁸ Gerade für ein dynamisches und selbst für ein demokratisches

²²⁸ Zur asymmetrischen Struktur von Rechten vgl. Abs. 1, 1.

Recht, dessen Grenzen nicht genau festgelegt sind, heißt dies, dass immer mehr soziale Konflikte über die Verleihung von Rechten angegangen werden können.²²⁹ Wird dieser Umstand allmählich zum Ersatz für außerrechtliche Formen des Umgangs mit Konflikten, dann führt dies zu einer problematischen Verrechtlichung, die einer Demokratisierung des Rechts schließlich entgegenwirkt.

Grundsätzlich lässt sich sagen, dass Rechte »protean and irresolute signifiers« sind,²³⁰ da sie in ihrer Allgemeinheit für unterschiedliche Individuen unterschiedliche Auswirkungen haben können bzw. weil dort, wo sie sich, um ihrer Effektivität willen, näher bestimmen müssen (etwa im Falle von Anti-Diskriminierungsrechten), wiederum stigmatisierend auswirken können.²³¹ Rechte können die Freiheit und Gleichheit eines jeden unterstützen, aber auch unterminieren. Daher lassen sich aus dem Vorliegen und der Zuschreibung von Rechten keine direkten Rückschlüsse bezüglich ihrer befreienden und d. h. politischen Effektivität nach Außen ableiten.²³²

Ein zuviel an Verrechtlichung wirkt gegen eine Demokratisierung des Rechts, weil das Recht (politische) Konflikte über eine Asymmetrisierung und eine positivrechtliche Festschreibung von Ansprüchen und Pflichten auflöst. Das Recht transformiert die gesellschaftliche Dynamik von Konflikten in individuelle Anspruchsstrukturen und Schuldigkeiten, mit denen intersubjektive Handlungsspielräume immer mehr durchreguliert und der Beurteilung durch eine dritte Instanz anheimgestellt werden. Damit löst das Recht nicht die Konflikte selbst, sondern befriedigt sie durch die Verteilung von Zuständigkeiten und Nicht-Zuständigkeiten. Rechtliche Entscheidungen über politische Konflikte können einen hohen symbolischen Wert haben, aber sie operieren nur auf eine sehr spezifische, setzende Weise im

²²⁹ Zu einer solchen Verrechtlichungstendenz vgl. Mary Ann Glendon, *Rights Talk. The Impoverishment of Political Discourse*, New York: The Free Press 1991.

²³⁰ Wendy Brown, »Rights and Losses«, in: dies.: *States of Injury. Freedom and Power in Late Modernity*, Princeton, N.J.: Princeton UP 1995, S. 96–134, hier: 97. »The question of the liberatory or egalitarian force of rights is always historically and culturally circumscribed; rights have no inherent political semiotic, no innate capacity either to advance or impede radical democratic ideals.« (Ebd.)

²³¹ Vgl. Wendy Brown, »Suffering the Paradoxes of Rights«, in: Wendy Brown/Janet Halley (Hg.), *Left Legalism / Left Critique*, Durham-London: Duke UP 2002, S. 421–434. Brown argumentiert hier in Verlängerung von Marx' Kritik der (liberal verstandenen) Menschenrechte, in: ders., »Zur Judenfrage«, in: *MEW*, Bd. 1, Berlin: Dietz 1974, S. 347–377.

²³² Selbst wenn man mit Habermas und Wellmer von einer »Gleichursprünglichkeit« zwischen rechtlicher und politischer Freiheit ausgeht, kann die jeweils »eigensinnige« Deutung von Freiheit und Gleichheit im Recht auch (zumindest teilweise) in ein Spannungsverhältnis zur politischen Freiheit treten. Die Gleichursprünglichkeitsthese ist nur insoweit grundsätzlich haltbar, wo sie die moderne demokratische Politik auf kein grundsätzliches Primat des Rechts über die Politik und vice versa verpflichtet und die Verträglichkeit einer rechtlichen und politischen Freiheit anvisiert. Gleichwohl entfalten sich die rechtliche und die politische Freiheit aus unterschiedlichen Vorprägungen und können daher in ihrer jeweils konkreten Gestalt sehr wohl miteinander in Konflikt geraten.

Medium des Sozialen. Daher haben rechtliche Eingriffe in soziale Missstände in der Regel auch ambivalente Effekte, die durch andere soziale Praktiken notwendig korrigiert werden müssen, wie etwa in Fällen von Quotierungen, damit Maßnahmen gegen Diskriminierung nicht unter der Hand mehr Diskriminierung bedeuten.

Gegen ein zuviel an Verrechtlichung, die sich durch die prozedurale Offenheit des Rechts ergibt, ist die Aufgabe eines demokratischen Rechts daher auch genau umgekehrt: Entrechtlichung einerseits und andererseits die Entscheidung, bestimmte Fälle nicht im Medium des Rechts zu lösen bzw. kein rechtliches Urteil über sie zu fällen. Ein zuviel an Verrechtlichung verhindert gerade die Prozessualität des Rechts, das sich durch eine Vielzahl von Regulierungen hindurcharbeiten muss, und sie schreibt die Bestimmungen von Handlungsspielräumen wirksam fest, so dass es schließlich auch die Spontaneität sozialer Praktiken unterminiert.

Die nachträgliche und ›oberflächliche‹ Operativität des Rechts, und damit komme ich zu meinem zweiten Punkt, ist allerdings nicht nur aus einer politischen Perspektive problematisch. Sie ist es in gewisser Weise auch für das Recht selbst, das daher von einer anderen Institution flankiert wird, die ein anderes Verhältnis zum Leben unterhält: die Polizei. Schmitt ging noch davon aus, dass die Polizei die Ersetzung der Politik in ›normalen‹ Zeiten darstellt, in denen es nicht um die souveräne Entscheidung, sondern allein um die Umsetzung und Anwendung geltenden Rechts geht. Bereits Benjamin hatte aber diese bloß ›dienende‹ Funktion der Polizei für die moderne Politik und das moderne Recht in Zweifel gezogen. Die Polizei bringt nicht einfach nur den Fall vor das Gesetz und protokolliert für dieses die relevanten Informationen. Die Polizei ist eher der Agent eines eigentümlichen Ausnahmezustands, der für das Recht an die Stelle des Rechts tritt.²³³ Der Ausnahmezustand, in dem die Polizei operiert, ist daher auch nicht der spektakuläre Ausnahmezustand, den Schmitt vor Augen hat, sondern ein ganz alltäglicher, der sich in der ›ordnenden‹ Funktion der Polizei auftut. Die Polizei muss nicht nur das ›Leben‹ vor das Recht bringen, sie ist auf dieses zugleich präventiv und überwa-

²³³ »Die Behauptung, daß die Zwecke der Polizeigewalt mit denen des übrigen Rechts stets identisch oder auch nur verbunden wären, ist durchaus unwahr. Vielmehr bezeichnet das »Recht« der Polizei im Grunde den Punkt, an welchem der Staat, sei es aus Ohnmacht, sei es wegen der immanenten Zusammenhänge jeder Rechtsordnung, seine empirischen Zwecke, die er um jeden Preis zu erreichen wünscht, nicht mehr durch die Rechtsordnung sich garantieren kann.« (Benjamin, »Kritik der Gewalt«, S. 189.) Agamben zieht in Rückgriff auf diese Benjamin-Stelle explizit eine Verbindung zwischen Polizei, Souveränität und Ausnahmezustand: »Wenn nämlich der Souverän derjenige ist, der dadurch, dass er den Ausnahmezustand ausruft und die Gültigkeit des Gesetzes aufhebt, den Ort bezeichnet, an dem kein Unterschied zwischen Gewalt und Recht besteht, dann bewegt sich die Polizei sozusagen immer in einem solchen ›Ausnahmezustand‹. Die Erfordernisse der ›öffentlichen Ordnung‹ und ›Sicherheit‹, über die sie in jedem Einzelfall neu entscheiden muss, bilden eine Zone der Unterscheidungslosigkeit zwischen Gewalt und Recht, die in exakter Symmetrie zu derjenigen der Souveränität steht.« (Giorgio Agamben, »Souveräne Polizei«, in: ders., *Mittel ohne Zweck*, Freiburg/Berlin: diaphanes 2001, S. 99–102, hier: 100.)

chend ausgerichtet, damit das Recht gar nicht erst operativ werden muss. Kann das Recht immer nur in den eigenen Räumen und nach der Tat operieren, so ist die Polizei jene Instanz, die das Recht außerhalb des Rechts bringt und die Tat (nicht aber die Verschuldung) möglichst zu verhindern versucht. »Im Gegensatz zum Recht, welches in der nach Ort und Zeit fixierten »Entscheidung« eine metaphysische Kategorie anerkennt, durch die es Anspruch auf Kritik erhebt, trifft die Betrachtung des Polizeieinstituts auf nichts Wesenhaftes. Seine Gewalt ist gestaltlos wie seine nirgends faßbare, allverbreitete gespenstische Erscheinung im Leben der zivilisierten Staaten.«²³⁴ Die Polizei ist gestaltlos, weil sie nicht nach Maßgabe von kodifizierten Regeln operiert, sondern mit der situativen Entstehung oder Unterdrückung von Situationen zu tun hat. Sie muss es sein, weil sie die Vermittlung zwischen der rechtlichen Regel und dem ›tätigen‹ Leben ist.

Folgt man einem anderen Theoretiker der modernen Polizei, Michel Foucault, so ist die Gewalt der Polizei auch deswegen gestaltlos, weil sie eine Gewalt der subtilen Überwachung ist: »Die Polizeigewalt muß »alles« erfassen: allerdings nicht die Gesamtheit des Staates oder des Königreiches als des sichtbaren und unsichtbaren Körpers des Monarchen, sondern den Staub der Ereignisse, der Handlungen, der Verhaltensweisen, der Meinungen – »alles, was passiert.« Die Polizei, so Foucault, ist »das unendlich Kleine der politischen Gewalt.«²³⁵ Die Überwachungsgewalt der Polizei ist keinesfalls eine bloß repressive, sondern eine durchaus produktive. Sie ist eine Manifestation jener modernen Disziplinarmacht, die »nicht verstümmelt, unterdrückt, entstellt«, sondern die Individuen »dank einer Taktik der Kräfte und Körper sorgfältig fabriziert.«²³⁶ Die Disziplinarmacht ist auf die »Vielfältigkeit« der modernen Gesellschaft bezogen, die sie durch kapillarische Kontrolle und (Selbst-) Disziplinierung berechenbar macht, um unvorhersehbare Entwicklungen zu verunmöglichen: »Die Disziplin vermag die Widrigkeit der Massenphänomene zu verringern: sie kann an der Vielfältigkeit dasjenige reduzieren, was sie unhandlicher als eine Einheit macht; [...] daher ist die Disziplin festsetzend; sie bringt Bewegungen zum Stillstand oder unter Regeln; sie löst Verwirrungen und kompakte Zusammenballungen in sichere Kreisläufe und kalkulierte Verteilungen auf. Sie muß auch all die Kräfte bewältigen, die sich mit der Bildung einer organisierten Vielfalt formieren; sie muß die Wirkungen der Gegenmacht neutralisieren, die der beherrschenden Macht Widerstand entgegensetzen: Unruhen, Aufstände, spontane Organisationen, Zusammenschlüsse – alle Formen horizontaler Verbindung.«²³⁷

²³⁴ Ebd. Vielleicht ist gerade diese Wesenlosigkeit der Polizei der Grund, weshalb sie ihre besten Darstellungen bisher nicht im Medium der Theorie, sondern des Films gefunden hat. Vgl. Michael Manns *Heat* (1995) und David Simons *The Wire* (2002–2008), insbes. die erste und die letzte Staffel.

²³⁵ Beide Zitate aus: Michel Foucault, *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1994, S. 274.

²³⁶ Ebd., S. 278f.

²³⁷ Ebd., S. 281f.

Die Disziplinarmacht ist »politisch«, weil sie jene Normalität faktisch herstellt, die das Recht zu seinem Funktionieren bedarf und die, so können wir hinzufügen, unter Bedingungen der Freiheit und Gleichheit nicht mehr selbstverständlich vorausgesetzt werden kann. Sie tut es aber in einem ganz anderen Sinne als Schmitts spektakuläre Entscheidungsmacht. Denn die ›Politik‹ der Polizei geschieht durch keine außerordentliche Einwirkung, sondern ist in die alltägliche Funktionsweise der politisch-rechtlichen Ordnung integriert. Es ist diese Form kapillarischer Macht, die nach Foucault die »dunkle Kehrseite«²³⁸ des modernen Rechts darstellt und seine Anwendbarkeit sichert – nicht der Souverän. Denn das moderne Recht, das nur nachträglich und oberflächlich wirkt und mit der Verflüssigung von stabilen Normalitäten konfrontiert ist, steht in der Gefahr, seine regulierende Funktion zu verlieren, wenn es nicht durch eine Art »Gegenrecht« unterstützt wird, das die Ereignishaftigkeit des Sozialen und die Symmetrien der Gleichheit kontrolliert und einschränkt.²³⁹

In diesem Sinne ist die moderne Polizei nicht wirklich ein Unfall des Rechts, sondern strukturell mit diesem verkoppelt. Daher ist es auch kein Zufall, dass sich ihre Gewalt (bisher zumindest) rechtlich nicht wirklich verfolgen lässt und häufig unbestraft bleibt. Obgleich das nicht unbedingt auch das letzte Wort sein muss und eine rechtliche Demokratisierung auch diesen Aspekt zumindest entschärfen könnte, kann die Lösung der polizeilichen Gewalt nicht allein aus dem Inneren des Rechts kommen. Auch in diesem Fall bedarf es anderer, sozialer Kanäle, um gegen den Ausnahmezustand der Polizei anzugehen.²⁴⁰ Eine Kritik des (demokratischen) Rechts und der Polizei muss diesen Zusammenhang zunächst einmal durchdenken, um effektive Gegenbewegungen zu konzipieren.

²³⁸ Ebd., S. 285.

²³⁹ »Scheinbar sind die Disziplinen nichts anderes als ein Subsystem des Rechts. Sie scheinen die allgemeinen Rechtsformen auf die infinitesimale Ebene der Einzelexistenzen hin fortzuschreiben; oder sie erscheinen als Anlernmöglichkeiten, die das Individuum zur Integration in die allgemeinen Anforderungen befähigen. Somit würden sie die eine Rechtsform fortsetzen, indem sie sie auf Einzelfälle anwendeten und dabei kleinlicher und auch nachsichtiger würden. Tatsächlich sind die Disziplinen eher als eine Art Gegenrecht zu betrachten. Sie haben nämlich gerade die Aufgabe, unübersteigbare Asymmetrien einzuführen und Gegenseitigkeiten auszuschließen. [...] Wo sie und solange sie ihre Kontrolle ausüben und die Asymmetrien ihrer Macht ins Spiel bringen, vollziehen die Disziplinen jedenfalls eine Suspension des Rechts, die zwar niemals total ist, aber auch niemals ganz eingestellt wird.« (Ebd., S. 285f.)

²⁴⁰ Eine konstruktive Richtung der Kritik könnte die gewaltsam unterbindende Funktion der Polizei mehr in Richtung einer schützenden, bewahrenden Funktion lenken.

2. Die Politik der Demokratie

Am revolutionären Anfang der modernen Demokratie wird nicht nur ein neues Recht, sondern auch eine neue Politik erklärt, die in einem doppelten Zusammenhang mit dem Recht steht: Die Politik bestimmt das Recht und wird selbst als Recht eines jeden instituiert, an dieser Bestimmung teilzunehmen. Die Politik soll das Recht vor dem Hintergrund sich wandelnder sozialer und politischer Verhältnisse zur weiteren Transformation hin öffnen und demokratisch legitimieren. Die Politik der Freiheit und Gleichheit, so wie sie in der *Déclaration* zunächst erklärt wird, weist eine bis *dato* grundlegende Voraussetzung der Politik zurück, nämlich die Unterscheidung zwischen Regierenden und Regierten bzw. kehrt sie um: Die Macht liegt beim Volk und die Regierenden haben keine Macht, sondern unterstehen ihr. Dabei sind die Regierenden selbst Volk, da der Weg zu den Regierungsämtern jedem unabhängig von Statusunterschieden und besonderen Fähigkeiten freistehen soll. Die neuen Prinzipien der Freiheit und Gleichheit bestimmen sich für den Bereich der Politik als Freiheit zur politischen Mitbestimmung, zu der jeder gleichermaßen fähig und berechtigt ist.

Die politische Partizipation eines jeden lässt sich nicht buchstäblich als Entgrenzung der Regierungsbefugnis umsetzen, zumindest können nicht alle in gleicher Weise an allen politischen Entscheidungen beteiligt sein. Darin liegt keine Aporie der Demokratie, da politische Partizipation und Freiheit einerseits nicht auf Regierungsbefugnis reduziert werden können, wie die *Déclaration* bereits andeutet, und die Verteilung der Entscheidungen und Einflussnahmen andererseits Ausdruck jener Fragmentierung der Gewalten ist, die Lefort als ein Merkmal von Demokratie darstellt. Diese Unmöglichkeit ist keine Aporie, sie stellt aber die neue Politik vor eine grundsätzliche Frage, die sich immer wieder neu stellt, und die Balibar folgendermaßen fasst: »Man muß sich erklären (zur gleichen Zeit, wie man es deklariert), wie die Begriffe der Souveränität und der Gleichheit sich nicht widersprechen können.«²⁴¹ Luhmann formuliert dieselbe Frage, nur etwas anders: »Zunächst ist ganz einfach das Prinzip der Demokratie eine Formel für Selbstreferenz. Das Volk regiert das Volk, das Volk herrscht über sich selbst. Aber diese Form bleibt erläuterungsbedürftig. Sie setzt sich in einen Widerspruch zum Begriff, den sie der Tradition entnimmt und zur Bezeichnung der »Referenz« in der Selbstreferenz benutzt: zum Begriff der Herrschaft. Und sie hat die Form einer Tautologie oder eines logischen Kurzschlusses, der als sinnleere Perfektion zu der Frage führt, wie denn die Herrschaft des Volkes über sich selbst institutionalisiert werden könne.«²⁴²

Entgegen Schmitts »sinnleerer Perfektion« einer Herrschaft über sich selbst, ist demokratische Politik eine, die mit der Frage nach ihrer eigenen Organisation

²⁴¹ Balibar, »Bürger-Subjekt«, S. 424.

²⁴² Luhmann, »Machtkreislauf«, S. 163.

beginnt. Sofern demokratische Politik in sich selbst bereits eine Fragmentierung der Gewalten impliziert, betrifft die Frage ihrer Organisation verschiedene Sphären der politischen Freiheit und deren Zusammenhang. Diese deuten sich in der *Déclaration* als die politische Sphäre der Regierenden, die Beteiligung des Volkes an der Bestimmung der Vertreter dieser Sphäre und die Öffentlichkeit. Die Kluft zwischen Regierenden und Regierten weicht der Differenz zwischen einer Sphäre des verbindlichen Entscheidens der Regierenden sowie in den Befragungen des Volkes und einer öffentlichen Sphäre, der eher den Charakter des Handelns eignet. Diese Differenz war bereits in der Diskussion von Schmitt und Arendt festgehalten worden: Wie nicht alle Subjekte des Handelns auch Subjekte des Entscheidens sein können und Handeln nicht direkt zur Entscheidung führt, so handelt es sich bei den Vollzügen verbindlichen Entscheidens und jene der Öffentlichkeit um zwei distinkte Bereiche der Politik.

Steht die demokratische Politik nicht einfach nur vor dem Faktum dieser Bereiche, sondern zunächst einmal vor der Frage nach ihrer Ausgestaltung, dann ist deren Organisation sowie Verhältnis zueinander Resultat von Entscheidungen. Dass die Politik wie das Recht ihre Regelungen selbst regeln muss, heißt mithin in erster Linie, dass sie sich als Praxis des Entscheidens und Handelns selbst entwerfen muss. Aus der demokratischen Idee lässt sich jedenfalls nicht unmittelbar ableiten, wer und in welcher Weise entscheidungsbefugt sein soll und in welchem Verhältnis öffentliches Handeln und politisches Entscheiden zueinander stehen. Die »Vielfalt von »Verfassungsmustern«²⁴³ bestehender und vergangener Demokratien zeigt unterschiedliche mögliche Entscheidungen dieses Verhältnisses, die mit dem Anspruch auftreten, »demokratisch« zu sein.

Daher nimmt die Ebene verbindlichen politischen Entscheidens so wie das Recht eine prozedurale Gestalt an. Anders als im Recht ist die Prozeduralität der Politik aber zugleich mit der Differenz zwischen zwei Sphären konfrontiert, die eine Differenz im Prozeduralen einträgt: Während der Bereich des verbindlichen Entscheidens ein explizit regulierter Bereich ist, ist die Sphäre der Öffentlichkeit eine, die keine strikte Regulierung duldet, wenn sie nicht ihren demokratischen Charakter verlieren möchte. Die Unterscheidung zwischen verschiedenen politischen Instanzen, also die Fragmentierung der Gewalten im politischen Bereich, wie skeptisch man den konkreten gegenwärtigen Ausgestaltungen davon entgegenstehen mag,²⁴⁴ lässt sich strukturell als ein Reflexiv-Werden der Politik deuten, das die Möglichkeit einer Selbsteinwirkung eröffnet. Das Reflexiv-Werden der Politik ist mithin nicht wie beim Recht allein durch prinzipielle Regelungen gegeben, sondern resultiert auch aus der Differenz zwischen der unterschiedlichen Logik verbindlichen Entscheidens und nicht-institutionalisierter öffentlicher Teilnahme.

²⁴³ Derrida, *Schurken*, S. 47.

²⁴⁴ So etwa in der gegenwärtigen Kritik an den repräsentativen Strukturen von Demokratie. Vgl. dazu die Umfrage zur Zukunft der Demokratie, in: *Widerspruch* 57 (2013).

Die Prozedur des Entscheidens

Claude Lefort spricht davon, dass die Politik der modernen Demokratie einen unhintergebar symbolischen Charakter habe.²⁴⁵ Spätestens mit dem Scheitern der *Terreur* wird die »sinnleere Perfektion« einer Herrschaft über sich selbst deutlich. Das politische Feld ist nicht koextensiv mit der Gesellschaft und mit dem Leben der Individuen. Es ist ein eigenes symbolisches Feld, das seine demokratische Umgangsweise mit den sozialen Entwicklungen und Spannungen Lefort zufolge erst »erfinden« muss. Die Politik steht über den sozialen Verhältnissen, um die dortigen Konflikte lösen zu können. M. a. W., demokratische Politik wird ein autonomes Feld nicht obwohl, sondern gerade weil sie die Belange aller zu berücksichtigen hat. Weil diese plural oder antagonistisch sind, verlangen sie nach einer Ebene, die auf sie integrierend und transformierend Bezug nehmen kann.

Wie Lefort für die (proto-demokratisch gedeutete) Politik des Machiavelli'schen Fürsten ausführt, muss eine Politik, die für das Volk ist, die Position eines Dritten gegenüber den sozialen Herrschaftsverhältnissen und den dort kursierenden (antagonistischen) Interessen erschaffen. Anders als bei der Figur des Machiavelli'schen Fürsten geschieht dies in der Demokratie dadurch, dass sie ihre Politik selbst zur Bühne eines Konflikts macht. Die politischen Konflikte übersetzen die sozialen Konflikte auf einer anderen Ebene, die sie allererst für alle entscheidbar machen soll – mit all den Gefahren von Übersetzungsvorgängen. Eine Politik jedoch, die die Differenz zwischen politischer und gesellschaftlicher Sphäre vollkommen kasziert, so Lefort, kehrt sich in eine totalitäre Politik um, die keine Konflikte und Differenzen mehr zulassen und sie nur vernichtend lösen kann.

Dass sich die Sphäre der Politik als eine konfliktuelle Sphäre instituiert, heißt für Lefort nichts anderes, als dass sie die Leerstelle der Macht nicht besetzt hält und keine Akteure zu den Trägern politischer Macht verabsolutiert hat.²⁴⁶ Entsprechend darf die demokratische Entscheidungsmacht in keiner Weise Gegenstand eines exklusiven Besitzes werden, wenn sie nicht ihren demokratischen Charakter verlieren will. Daher haben die Wahlen für Lefort eine wichtige Funktion, denn durch sie wird »[d]ie Machtausübung [...] einem Verfahren unterworfen, das sie in regelmäßigen Abständen erneut ins Spiel bringt.«²⁴⁷ Ist in der Demokratie jede entscheidungsbefugte Macht niemals Ausdruck eines kollektiven Willens und vollzieht sich die Politik im Modus des Konflikts, muss sie maßgeblich durch Verfahren organisiert werden, wie etwa die prosaischen Wahlen, um in ihrer Uneinigkeit dennoch

²⁴⁵ Vgl. Lefort/Gauchet, »Über die Demokratie«.

²⁴⁶ Ernesto Laclau und Chantal Mouffe, die sich im Übrigen stark an Lefort orientierten, haben den konfliktuellen Charakter demokratischer Politik durch eine hegemoniale Logik zu erläutern versucht, in der sich politische Konfliktualität und Allgemeinheit (Universalität) verbinden. Vgl. Ernesto Laclau/Chantal Mouffe, *Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus*, Wien: Passagen 1991, S. 189ff.

²⁴⁷ Lefort, »Die Frage der Demokratie«, S. 293.

zu Entscheidungen zu gelangen. Lefort betrachtet die individualisierten und anonymen Wahlen daher in erster Linie als Spur dafür, dass die moderne Demokratie nicht die Politik einer integrierten Totalität ist, sondern die einer Gesellschaft, die mit sich selbst nicht übereinstimmt.²⁴⁸

Bietet eine derart fragmentierte Politik, die ihre Entscheidungen aufgrund ihrer inneren Diversität prozeduralisieren muss, denn überhaupt die Bedingungen, um demokratische Prozesse zu ermöglichen? Und verurteilt sie ihre eigene Prozeduralität nicht einfach nur zu Kompromisslösungen, an denen nichts prozessual ist? Inwiefern können Wahlen oder ähnliche formelle Verfahren sowie die Differenzierung zwischen institutioneller Politik und nicht-institutioneller Öffentlichkeit überhaupt noch politische Freiheit ermöglichen? Um diese Fragen zu beantworten, müssen die demokratischen politischen Verfahren in ihrer Komplexität und die innere Differenzierung zwischen einer regulierten Sphäre des Regierens und einer nicht oder weniger regulierten Sphäre der Öffentlichkeit erst betrachtet und gedeutet werden. Dazu haben Luhmann und Habermas jeweils wichtige Einsichten formuliert.

Niklas Luhmann eröffnet eine Perspektive, um die Uneinheitlichkeit der Politik mit ihren prosaischen, gleichsam technischen Verfahren in Richtung eines offenen Prozesses zu deuten. Auch im Bereich der Politik heißt Luhmanns Lösungswort »Kontingenz«, und es ist gerade in der offenkundig kontingenten Struktur der Politik, dass er die Bedingungen einer demokratischen Prozessualität ausmacht. Diese Perspektive, wie noch gezeigt wird, erschöpft zwar noch nicht den vollen Sinn demokratischer Prozessualität und muss daher ergänzt werden, was mich dann zu Habermas' Konzeption führen wird; sie ermöglicht es aber, demokratische Verfahren gerade in ihrem technischen Charakter mit Freiheit und Gleichheit in einen Zusammenhang zu bringen.

Für Luhmann bedeutet eine verfahrensgesteuerte Praxis der Entscheidung nicht nur die Verabschiedung von einer volkssouveränen Matrix, sondern zugleich auch die Verabschiedung von einer Deutung der politischen Freiheit und Gleichheit eines jeden als Autonomie. Bereits die Wahl übersetzt nicht den Willen des Volkes in die Sphäre der Politik: Den Wahlen liegt (in der Tat) »zu wenig kognitive Konsistenz zugrunde. Willkür und Zufälle, momentane Eindrücke und schlicht die Notwendigkeit, sich vor dem Stimmzettel zu entscheiden, spielen eine zu große

²⁴⁸ In einer interessanten Studie macht Bernard Manin geltend, dass die Besetzung der Entscheidungsstellen durch Wahlverfahren nicht demokratischer, sondern eigentlich aristokratischer Herkunft ist und hält stattdessen das antike griechische Losverfahren in verschiedener Hinsicht für weitaus demokratischer. Vgl. Bernard Manin, *Kritik der repräsentativen Demokratie*, Berlin: Matthes & Seitz 2007. Selbst wenn Manin den Wahloptimismus Leforts verständlicher Weise nicht teilt, bleibt auch sein Demokratieverständnis auf Verfahren angewiesen, die eine reine Identität von Politik und Gesellschaft ausschließen. Der Konflikt zwischen den beiden Positionen betrifft also nicht die Annahme eines Abstands zwischen Politik und Gesellschaft, sondern die richtige Modalität seiner Ausgestaltung.

Rolle.«²⁴⁹ Unterminiert schon die Wahl daher das Schema einer demokratischen *Selbstbestimmung*, so gilt dies *mutatis mutandis* auch für die anderen Einwirkungen der Öffentlichkeit auf die Politik.²⁵⁰

Luhmanns Punkt, ob er nun an den Wahlen oder an anderen Verfahren ausgeführt wird, läuft darauf hinaus, ihnen keine abbildende, sondern eine konstruktive Funktion nachzuweisen. Verfahren stellen politisches Entscheiden erst allmählich her. Hat das demokratische Volk keinen einheitlichen Willen, so ist dieser ›Souverän‹ für Luhmann einer, der aus strukturellen Gründen nicht entscheiden kann. Entsprechend ist auch das, womit die Ebene der Politik konfrontiert ist, nämlich »die Vorbereitung von Themen und die Auswahl von Personen, [...] das Testen von Konsenschancen und [...] den Aufbau von Macht«, keine Repräsentation des Willens des Volkes. Das geht für Luhmann so weit, dass auf der politischen Bühne nicht einmal mehr notwendig politisch-soziale Konflikte ausgetragen werden; die spätmoderne demokratische Politik nimmt ihre eigene »Umwelt« nur noch als »ein unkoordiniertes Wirrwarr von Impulsen« wahr.²⁵¹ Politik steht zur Gesellschaft in keinem engen Repräsentationsverhältnis mehr, obwohl sie auf diese weiterhin bezogen bleibt und sich an ihr – an der öffentlichen Meinung – notwendig orientieren muss. Weder bindet die Wahl die Politiker an klare Vorgaben – schon allein deshalb nicht, so Luhmann, weil »die Situation vor der Wahl eine andere ist als nach der Wahl«²⁵² –, noch ist das Medium der Wahl eines, das aufgrund seiner geringen »kognitiven Konsistenz« ein identifikatorisches bzw. repräsentationales Verhältnis zur Politik gründen könnte. Identifikation und Repräsentation sind aber auch deshalb keine Optionen für demokratische Politik, weil diese durch vielfältige Quellen mitbestimmt wird – nicht zuletzt eben durch die Differenz zwischen institutioneller Politik und nicht-institutionalisierter Öffentlichkeit – und heterogene Funktionen erfüllen muss. Es ist daher ein heterogener und auch wandelbarer Zusammenhang von Angelegenheiten, der dann schließlich auf der Ebene der »Verwaltung« in bindende Entscheidungen umgesetzt wird.

In dieser Vielfalt von Bezügen ist demokratische Politik für Luhmann vor allem darauf ausgerichtet, auf »unvorhergesehene Konstellationen schnell [zu] reagieren«.²⁵³ Verfahren spielen in diesem »Wirrwarr« eine konstruktive Funktion, Entscheidungen unter Zeitdruck und ohne (kollektives) Willenssubjekt stattfinden zu lassen. Verfahren machen die Entscheidung nicht rational, nicht wahr oder richtig, sie machen aber ihr Zustandekommen durchsichtig und damit (wie auch die

²⁴⁹ Niklas Luhmann, *Die Politik der Gesellschaft*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2002, S. 283.

²⁵⁰ Ich beziehe mich hier auf die Beschreibung des politischen Systems in: Luhmann, »Machtkreislauf«, S. 164f.

²⁵¹ Luhmann, *Politik der Gesellschaft*, S. 143.

²⁵² Ebd.

²⁵³ Ebd.

Kommunikation über die Entscheidung) ihre »soziale Existenz und Anschlussfähigkeit« möglich.²⁵⁴

Damit sind politische Freiheit und Gleichheit nichts, was die Entscheidung in der Form der Autonomie prägen würde. Dennoch verschwinden sie auch nicht aus Luhmanns auf den ersten Blick zynisch anmutendes Verständnis demokratischer Politik. Freiheit und Gleichheit treten vielmehr an anderer Stelle und in anderer Gestalt auf, nämlich in der Form jenes »Wirrwarra«, mit dem demokratische Entscheidungen konfrontiert sind: Die kontingente Stimmabgabe in den Wahlen wie auch die disparaten durch die öffentliche Meinung schematisierten Themen sind Resultat einer Gleichheit, die nicht mehr inhaltlich, sondern praktisch ist; ebenso ist die Ungerichtetheit öffentlicher Diskussionen und die permanente Verschiebung und Neubestimmung des politisch Relevanten Ausdruck einer Freiheit, die nicht immer schon durch *einen* Willen orientiert ist, sondern in der Pluralität der Meinungen unabsehbar offen für neue Impulse bleibt.

Ist der Prozess des Entscheidens verfahrensgesteuert (und muss es notwendig sein), dann kann er, so Luhmanns radikale Schlussfolgerung, schlichtweg nicht mehr mit einem Akt der Selbstbestimmung verglichen werden. Politische Freiheit und Gleichheit sind stattdessen als Struktureigenschaften der politischen Kommunikation zu verstehen, die den Nährboden politischen Entscheidens darstellt. Das heißt aber auch nicht, dass die Freiheit der Entscheidung einfach nur Wenigen vorenthalten bleibt. Denn die bestehende Verbindung zwischen Publikum, Politik und Verwaltung gestaltet sich für Luhmann als ein »Machtkreislauf«, in dem es keine leitende Instanz mehr gibt. Das starre und duale System von oben und unten, von Regierenden und Regierten, wird in der Demokratie durch eine ›Dreifaltigkeit‹ ersetzt, die jede souveräne Verfügung über diesen Prozess unterminiert. Zwischen Publikum, Politik und Verwaltung aufgespannt, bekommt politisches Entscheiden den Charakter von »Kontingenzmanagement«. ²⁵⁵ Die demokratische Entscheidung ist nicht souverän und auch nicht willkürlich, sondern kontingent, weil alle wechselseitigen Einwirkungen dieser drei politischen Bereiche zwar durch Verfahren geregelt sind, aber Effekte zeitigen, die genauso gut anders ausfallen könnten. ²⁵⁶

²⁵⁴ Ebd., S. 167.

²⁵⁵ Ebd., S. 152.

²⁵⁶ Die öffentliche Meinung hat eben keinen *notwendigen* Einfluss auf die politischen Entscheidungen, obwohl sich die Politik an dieser ausrichten muss und ihrer Kontrolle bzw. Sanktion unterliegt; die politischen Entscheidungen sind ihrerseits noch nicht in Form einer administrativen Implementierung gegossen, so dass auch der Übergang von den allgemeinen Entscheidungen zu ihrer konkreten und bindenden Umsetzung kein vorgezeichneter ist. Kontingenz und Verfahren hängen damit für Luhmann untrennbar zusammen. Im gleichen Maße wie die Entscheidung nicht souverän sein kann, kann sie für Luhmann auch nicht willkürlich sein: »Bei Entscheidung denkt man zumeist an einen spontanen, jedenfalls an einen nicht weiter zurückführbaren Entschluß, der dann nur auf die Person, die entscheidet, oder auf einen collective actor zugerechnet werden kann. Die undurchsichtige Auswahl wird durch einen uneinsichtigen Faktor »Subjekt« erklärt. Dabei gilt

Auf der Kontingenz und Konstruktivität von Verfahren beruhend, sieht Luhmann die Prozessualität der demokratischen Politik vor allem in ihrer Flexibilität und Fähigkeit, sich für neue Themen und Aspekte zu öffnen. In dem Maße, wie demokratische Politik nicht souverän und auch nicht an substantielle Voraussetzungen gebunden ist, ist sie für Luhmann strukturell durch die Möglichkeit von Transformation gekennzeichnet.²⁵⁷

Für Luhmann ist die moderne Politik – wie schon das moderne Recht – durch eine paradoxe Machtstruktur charakterisiert: »Die Umwelt muss ausgeschlossen werden, damit das System operative Schließung erreicht; und sie muß trotzdem berücksichtigt werden, weil das System sich durch genau die Distanz, auf der seine Autopoiesis beruht, auch gefährden kann. Wenn hier das Problem der Macht liegt, geht es also darum, trotz Unterbrechung des Realitätskontinuums zur Realität zurückzufinden.«²⁵⁸ Dieser paradoxen Aufgabe wird eine demokratische Politik gerade dann besser gerecht, wenn sie nicht »auf programmatische [...] Kriterien guter Politik« insistiert, sondern wenn sie »opportunistisch, also gelegenheitsbezogen genutzt wird.«²⁵⁹ Es ist die Abkopplung der Politik vom Bereich der Moral, die ihr jene Wendigkeit und Offenheit verleiht, an die Luhmann den eigentlich demokratischen Charakter der Politik bindet. Dieser gleichsam machiavellistische Einschlag, den der politische Opportunismus mit sich bringt, ist zugleich mit einer bestimmten Perspektive auf die demokratische Entscheidung verbunden, der Luhmann einen eigentümlichen Ermöglichungscharakter zuspricht. Entscheidungen sind für Luhmann – der hier offensichtlich in die Nähe von Arendt kommt – dadurch gekennzeichnet, »eine neue Geschichte« zu beginnen.²⁶⁰ Entsprechend ist ihre Legitimität nicht an ihren Entstehungsbedingungen abzulesen, sondern an der durch sie eröffneten Zukunft und den möglichen Anschlüssen, die sie eröffnet.

das »Subjekt« als authentischer Interpret seiner Ziele, Motive, Präferenzen, Interessen; es liegt ihnen »zugrunde«. (Ebd., S. 142) Gegen das Modell einer willkürlichen Entscheidung »aus dem Nichts« bzw. »aus dem Subjekt« wendet Luhmann ein, dass Entscheidungen immer nur in einem eingeschränkten Rahmen von Alternativen und damit unter Vorgaben stattfinden können. Die Rede von reiner Willkür in der Politik entspricht mithin eher einer »Beschreibung der Entscheidung durch den Verlierer« (Ebd., S. 141). Um überhaupt vollzogen werden zu können, müssen dagegen für jede Entscheidung Alternativen (aus Vergangenem bzw. Gegenwärtigem) kreiert werden, und das kann – in der demokratischen Politik – nur in Anlehnung an jene Themen und Skripts geschehen, die durch die öffentliche Meinung mitproduziert werden. Damit grenzt sich Luhmann von jener radikalen Form der Willkür ab, die noch ein Schmitt'scher Souverän zu besitzen schien. Ob damit aber auch andere »kleinere« Formen eines willkürlichen Machtmissbrauchs ausgeschlossen sind, ist fraglich.

²⁵⁷ Insofern Luhmann Demokratie vor allem auf die kommunikationstheoretisch gewendete Kontingenz der politischen Praxis aufrufen lässt, lässt sich seine Position vom Ansatz her mit jener Arendts vergleichen, nur mit ganz anderen Konnotationen.

²⁵⁸ Ebd., S. 20.

²⁵⁹ Ebd. u. f.

²⁶⁰ Ebd., S. 147.

Die Prozessualität, die Luhmann vor Augen hat, bezieht sich in erster Linie auf die Gehalte der Politik und scheint weniger ihre Modalitäten zu tangieren. Es stellt sich also die Frage nach der Modalität einer prozessualen Transformation der demokratischen Verfahren selbst. Diesen Aspekt thematisiert Habermas in seinem »Verfahrensbegriff der Demokratie«, der sich zwar ebenfalls von den »Widersprüchen« der Selbst-Bestimmung distanziert,²⁶¹ anders als Luhmann die Vorstellung von politischer Autonomie jedoch nicht gänzlich aufgibt. Habermas teilt mit Luhmann die grundlegende Prämisse einer dreifachen Differenzierung des politischen Systems. Auch in seinem Fall resultiert der demokratische Prozess aus drei heterogenen Momenten: aus den »nicht verfassten, weil nicht unter Entscheidungszwang stehenden informellen Meinungsbildungsprozesse[n]«²⁶² einer kulturell mobilisierten Öffentlichkeit; aus einer »organisierten Meinungsbildung, die innerhalb des Rahmens staatlicher Organe zu verantwortlichen Entscheidungen führt«;²⁶³ und schließlich aus einer »im Rahmen der Gesetze operierenden Verwaltung«, deren eigene Rationalität aus der »Wirksamkeit der Implementation eines gegebenen Programms«²⁶⁴ resultiert. Die Ausdifferenzierung des politischen Systems in diese drei Bereiche beschreibt allerdings nicht allein seine Fähigkeit zur Kontingenz, da Habermas darin die verschiedenen »Partikel«²⁶⁵ einer Vernunft meint ausmachen zu können, die als System rational ist und die mithin gerade in ihrer Prozeduralität normativ gehaltvoll ist.

Was Habermas mit Verweis auf die Vernunft einer prozedural verflüssigten Entscheidung rekonstruieren möchte, ist das revolutionäre Erbe der Französischen Revolution und die dort erklärte, auf die Prinzipien der Freiheit und Gleichheit aufruhende Politik der Autonomie. Das führt ihn dazu, die verschiedenen Bereiche, in denen sich die demokratische Politik aufspaltet, in nahezu platonischer Manier als die Bestandteile eines *makros anthropos* zu deuten, welche zwar verschiedene Funktionen innehaben, sich aber letztlich aufgrund ihrer Organisation als *einen* Prozess der kollektiven Autonomie rekonstruieren lassen. Das ist auch der Grund, weshalb Habermas den Begriff der Volkssouveränität anders als Luhmann nicht vollständig aufgibt.

²⁶¹ »Auf dem mühsamen Wege zur rechtsstaatlichen Institutionalisierung der gleichen Teilnahme aller Bürger an der politischen Willensbildung sind die Widersprüche manifest geworden, die im Begriff der Volkssouveränität selbst angelegt sind. Das Volk, von dem alle staatlich organisierte Gewalt ausgehen soll, bildet kein Subjekt mit Willen und Bewußtsein. Es tritt nur im Plural auf, *als* Volk ist es im ganzen weder beschluß- noch handlungsfähig.« (Habermas, »Volkssouveränität«, S. 607)

²⁶² Ebd., S. 624.

²⁶³ Ebd.

²⁶⁴ Ebd., S. 623.

²⁶⁵ Ebd., S. 627.

Ich habe Habermas' Rationalisierung der Politik bereits an früherer Stelle kritisiert²⁶⁶ und so muss auch sein Versuch, Volkssouveränität auf das System der demokratischen Verfahren zu verteilen und in diesem Sinne wieder als Einheit zu rekonstruieren, scheitern. Dennoch findet sich in Habermas' Verfahrensverständnis eine Ergänzung zu Luhmanns allzu technischem Verständnis von Verfahren, die deswegen wichtig ist, weil sie die Möglichkeit einer Transformation der formellen Verfahren (und nicht nur ihres Inhalts) zu erläutern vermag. Anders als die Inhalte der Politik, kann eine Veränderung ihrer Modalitäten nicht allein auf den Kontingenzen im Verhältnis von System und Umwelt beruhen. Sie muss vielmehr damit zusammenhängen, dass sich die Verfahren selbst als dysfunktional erweisen. Eine solche Dysfunktionalität könnte sich aber nicht erweisen oder nur in eingeschränktem Maße, wenn Verfahren Entscheidungen nur konstruieren und nicht gleichzeitig auch eine politische Praxis ermöglichen würden, die von Freiheit und Gleichheit geprägt sein soll. Eben diese Perspektive bringt m. E. Habermas zu Recht ins Spiel, die in Luhmanns systemtheoretisches Kommunikationsmodell fehlt.

Trotz aller Rationalitäts- und Autonomieunterstellung teilt Habermas mit Luhmann die Unterstellung, dass der demokratische Volkssouverän kein politisches, entscheidungsfähiges Subjekt mehr sein kann und in Form von Verfahren vollkommen »entsubstantialisiert« ist. Entsprechend sieht er demokratische Freiheit und Gleichheit auch nicht mehr als sittliche Substanz, die den politischen Entscheidungsprozess grundiert, sondern als Merkmal eines dezentrierten Kommunikationsprozesses: »Die vollends zerstreute Souveränität verkörpert sich nicht einmal in den Köpfen assoziierter Mitglieder, sondern – wenn von Verkörperung überhaupt noch die Rede sein kann – in jenen subjektlosen Kommunikationsformen, die den Fluß der diskursiven Meinungs- und Willensbildung so regulieren, daß ihre falliblen Ergebnisse die Vermutung praktischer Vernunft in sich haben. Eine subjektlos und anonym gewordene, intersubjektivistisch aufgelöste Volkssouveränität zieht sich in die demokratischen Verfahren und in die anspruchsvollen kommunikativen Voraussetzungen ihrer Implementierung zurück.«²⁶⁷

Von den rechtsstaatlich garantierten und geschützten Freiheitsrechten, die den offenen Rahmen einer nicht verfassten Öffentlichkeit schützen, über die Verfahren, die sie mit einer auf Freiheit und Gleichheit beruhenden und ebenfalls regulierten politischen Praxis verbinden, bis hin zu den technischen Verfahren einer Beschlussfassung und -durchsetzung: Was Verfahren ermöglichen sollen, sind nicht nur faktische Entscheidungen, sondern den Vollzug dieser Entscheidungen in Freiheit und Gleichheit. Verfahren machen also Entscheidungen nicht nur technisch möglich, sondern versetzen Individuen in die Lage, an Entscheidungen teilzunehmen, und zwar so, dass die politische Praxis als eine Verwirklichung von Freiheit und Gleichheit erscheinen kann (oder sollte). In diesem Sinne haben Verfahren keine bloß

²⁶⁶ Vgl. Kap. II, Abs. 3, 1.

²⁶⁷ Habermas, »Volkssouveränität«, S. 626.

technische Funktion, sondern sind Weisen, in denen Freiheit und Gleichheit ermöglicht bzw. verwirklicht werden sollen. Das gilt sicherlich nicht für alle Verfahren in gleichem Maße und so unterscheidet Habermas in Anlehnung an Dewey zwischen Verfahren wie der Mehrheitsregel – für sich genommen »as foolish as its critics charge it with being« – und solchen, die eine diskursive und kooperative Praxis ermöglichen.²⁶⁸ In der prozeduralisierten Demokratie sind es daher auch nicht die einzelnen Individuen, denen es zusteht und (wie Habermas oft wiederholt) »zugemutet« wird, politische Freiheit und Gleichheit zu verwirklichen; es sind aber auch nicht die Verfahren, sondern vielmehr das Zusammenspiel von kommunikativem Handeln und einer durch Verfahren organisierten Praxis, die dies bewerkstelligt.

Die Unterscheidung zwischen technischen und kooperativen Verfahren scheint mir unerlässlich zu sein, um die komplexe Prozessualität demokratischen Entscheidens in den Blick zu nehmen. Vorausgesetzt, dass Demokratie gerade auf der Differenz dieser beiden Verfahren beruht, liegt es nahe, sich von einem rein technischen einerseits und einem rein rationalen, normativen Verständnis von Verfahren andererseits zu verabschieden und die politische Prozessualität gerade aus dem Zusammenhang dieser heteronomen Verfahrensformen zu rekonstruieren.

Während die technischen Verfahren tatsächlich auf die Kontingenz und zugleich Offenheit des Prozesses verweisen, hilft ein kooperatives Verständnis zu verstehen, weshalb bestimmte Verfahren – wie etwa Wahlen – zum Gegenstand der Kritik oder der Skepsis werden können. Wenn Wahlen oder die parlamentarische Diskussion oder das Parteiensystem problematisiert werden, dann nicht deswegen, weil sie technisch versagen, sondern weil sie die praktische Ermöglichung von Freiheit und Gleichheit auf enger oder auf breiter Skala unterminieren. Würde die Praxis der Politik selbst nichts mehr mit der Ermöglichung von Freiheit und Gleichheit auf individueller und kollektiver Ebene zu tun haben, dann käme eine solche Form der Kritik gar nicht erst auf. Um eine solche normative Perspektive einzubringen, muss man Habermas' groß angelegten Rationalisierungsversuch nicht teilen. Es genügt, wenn man jeweils einzelne Verfahren oder Aspekte davon im Sinne einer solchen Ermöglichung deutet, ohne davon auszugehen, dass sie insgesamt in einem einheitlichen System der vernünftigen Verwirklichung von Freiheit und Gleichheit eingelassen sind.

Wenn für Habermas die demokratischen Verfahren deshalb akzeptabel sind, weil sie sich in ihrem Zusammenhang genommen als vernünftig einsehen lassen, so muss diese Bestimmung entsprechend revidiert werden. Wie Lefort betont, ist die Deutung der demokratischen Institutionen selbst umstritten und dies nicht nur, weil das Verhältnis von Politik und Öffentlichkeit kontingent ist, sondern weil die Demokratie gleichermaßen auf technische wie kooperative Verfahren angewiesen

²⁶⁸ Habermas, *Faktizität und Geltung*, S. 369.

ist, deren Verhältnis und Sinn allererst entschieden werden muss.²⁶⁹ Demokratische Verfahren stehen in einem Zusammenhang mit Freiheit und Gleichheit, der immer wieder entschlüsselt und neu justiert werden muss, damit die Verfahren weder den Charakter des Beliebigen noch des Unumstößlichen bekommen. Wie Arendt selbst gezeigt hat, entstehen politische Strukturen immer auch aus konkreten Handlungskontexten, die wandelbar sind. Das affiziert entsprechend auch die demokratische Funktionalität der Verfahren: Ihr Ermöglichungscharakter verändert sich, wenn sich die Bedingungen ihrer Anwendung verändern, und das gilt sogar für die technischen Verfahren, die auch dysfunktional im Sinne von nicht entscheidungsfördernd werden können.

Die prozedurale Prozessualität der Politik ist offensichtlich komplex. Sie beruht zum einen auf der unabsehbaren Kontingenz der Verfahren, die sie offen für neue Themen und entsprechende Entscheidungen machen; zum anderen trägt das Entscheidungsverfahren selbst die Züge einer Ermöglichung von Freiheit und Gleichheit, die die Verfahren selbst wiederum fallibel erscheinen lassen und für mögliche Transformationen öffnen. Wie im Falle des Rechts hängt die Prozessualität auch bei der Politik allerdings nicht allein von den Verfahren ab, sondern ist an bestimmte Vollzugsmodalitäten geknüpft. Wie muss man den Umgang mit demokratischen Verfahren konzipieren, damit diese Prozessualität oder innere Politizität entfalten können?

Entscheidungsfragmente

Derrida rekonstruiert die Entscheidung im Recht als unverfügbaren Akt, den er paradigmatisch anhand der richterlichen Entscheidung erläutert. Aktiv und passiv zugleich wird die Entscheidung im Recht noch als individueller Akt beschrieben. Obgleich sich schon für das Recht nicht alle Entscheidungen auf eine richterliche Instanz zurückführen lassen, ist die Subjektlosigkeit der Entscheidung in der Politik noch markanter. Politische Entscheidungen werden durch ihre Prozeduralisierung so dezentriert, dass sie sich gar nicht mehr eindeutig zuordnen lassen, weil sie – wie schon bei der Redaktion der Unabhängigkeitserklärung deutlich wird – auf die Aktivität von Mehreren zurückgehen. Wird in der Politik der Zusammenhang von Aktivität und Passivität noch sichtbarer, so heißt das allerdings nicht, dass in der demokratischen Politik – diesen Vorwurf hört man ja zuweilen – nicht mehr

²⁶⁹ Diese doppelte Typologie demokratischer Verfahren lässt sich wiederum in Zusammenhang damit bringen, dass Demokratie Handeln und Entscheiden zugleich ermöglichen und daher Pluralität sowie Bestimmtheit in sich vereinen muss. Diese spannungsreiche, wenn nicht aporetische Verbindung kann schon allein aus strukturellen Gründen nicht auf eine transparente, rationale Weise in Verfahren übersetzt werden und so gehört aus denselben Gründen ein Disput über die Ausgestaltung der Modalitäten der Politik zum demokratischen Prozess konstitutiv dazu.

entschieden würde. In einer demokratischen Ordnung wird *anders* entschieden. Entscheidungsvorgänge werden durch ihre Prozeduralisierung verzeitlicht und verteilt, so dass aufgrund dessen ständig entschieden wird, nur nicht von *einem* Subjekt.

Prozedural gerahmt, erfolgen die Entscheidungen in der Politik anders als im Recht nicht in der Form einer Normanwendung. Politische Entscheidungen müssen allererst den Rahmen dessen abstecken, was reguliert werden soll und entscheiden damit selbst über ihre Themen, Gegenstände und Adressaten. Stehen diese fest, so werden sie, wenn sie demokratisch orientiert sind, nach Maßgabe von Freiheit und Gleichheit bzw. durch eine bestimmte (umstrittene) Auslegung davon reguliert.

Die demokratische Offenheit, die in konstruktiven, technischen Verfahren angelegt ist, bleibt dann demokratisch, so wurde mit Luhmann deutlich, wenn Entscheidungen einen gewissen Okkasionalismus bewahren und in sich aufnehmen, statt sich durch präventive Vorstellungen *einer* »guten« Politik auf vorbestimmte Pfade zu begeben. Der Okkasionalismus lässt sich demokratisch verstehen, weil er eine situative Anbindung von Entscheidungen erwirkt, die, richtig verstanden,²⁷⁰ eben mit der Fähigkeit, (politisch) Neues zu beginnen, zusammenhängt. Ist die Verwirklichung von Freiheit und Gleichheit etwas, was nur in einem rekursiven Prozess erfolgen kann, dann bedarf sie auch einer Politik, die bereit ist, neue Entscheidungsdimensionen zu erschließen und andere wieder fallenzulassen.

Der Okkasionalismus, den Luhmann hervorhebt, muss sich aber auch stets im Hinblick auf Freiheit und Gleichheit konkretisieren, um den Prozessualitäten des Entscheidens einen vollen demokratischen Charakter zu verleihen. Die Mannigfaltigkeit der Themen und Diskurse macht diese nicht *eo ipso* demokratisch, sondern sie werden es erst dann, wenn sich in dieser Kontingenz auch die Effekte von Freiheit und Gleichheit wahrnehmen lassen. Das ist etwa der Fall, wenn sich Politik für die Belange und Ansprüche ehemals ausgeschlossener Gruppen öffnet oder vernachlässigte Themen selbst gegen eine ökonomische Rationalität auf die Agenda setzt.

Stehen technische Verfahren in einem eher vermittelten Verhältnis zu Freiheit und Gleichheit, so sind kooperative Verfahren solche, die Freiheit und Gleichheit in der Praxis selbst ermöglichen sollen. Ermöglichen kooperative Verfahren die Dezentrierung von Entscheidungen und ihre Verteilung auf Verschiedene, so heißt das aber in erster Linie, dass sie Konflikte (und weniger die buchstäbliche Kooperation) ermöglichen. Demokratische Entscheidungen sollten ihren agonalen Charakter aber nicht nur gleichsam »vor« der Entscheidung zulassen, die sie dann mittels technischer Verfahren herbeiführen, sondern in die Entscheidung selbst hineinnehmen. Die Agonalität darf der Entscheidung bzw. jeder kleinen Entschei-

²⁷⁰ Zu einer demokratischen Umschrift von Schmitts Okkasionalismus vgl. Rebentisch, *Kunst der Freiheit*, S. 228ff.

dung, die im demokratischen Prozess stattfindet, nicht einfach nur äußerlich bleiben, sondern muss sie auch innerlich bewegen. Denn erst dann trägt sie in sich auch jene offene Bestimmungsrichtung, die etwa Arendt an Urteilsvollzügen hervorgehoben hat. Die Entscheidung muss die Spuren ihres umkämpften Zustandekommens in sich aufbewahren und gleichsam zur Schau stellen, statt sich als *die* »gute« Politik ideologisch zu verkaufen oder aber *de facto* nur als »fauler« Kompromiss zu erscheinen, denn erst damit entgeht sie der doppelten Gefahr einer Substantialisierung oder Desavouierung und bleibt für weitere Bestimmungen offen. Die demokratische Entscheidung soll m. a. W. zeigen, dass sie auf anspruchsvolle Weise »gemacht« und das fragile Produkt eines konstruktiven, agonalen und gleichzeitig fragmentierten Prozesses ist; demokratische Entscheidungen müssen also ihren okkasionellen Konstruktivismus mit einer agonalen Kooperativität verbinden.²⁷¹

Dem doppelten Charakter demokratischer Verfahren entsprechend ist auch die Legitimität demokratischer Entscheidungen sowohl von der Art und Weise abhängig, wie Entscheidungen getroffen werden als auch davon, welche Folgen sie haben. Ihre Legitimität hängt sowohl von der Weise ab, in der Freiheit und Gleichheit in dem Prozess des Entscheidens selber (in Form kooperativer Einbindung der verschiedenen mehr oder minder direkt an der Entscheidung Beteiligten und natürlich der Öffentlichkeit) eingetragen sind, wie auch an der konstruktiven Technik eines effektiven Zustandekommens der Entscheidung und den damit erzielten Folgen. Beide Aspekte können allerdings auch in einen Widerstreit geraten, denn nichts kann garantieren, dass möglichst kooperative Modalitäten der Entscheidung auch die besten Folgen haben und *vice versa*. Daher kann eine prozeduralisierte Entscheidung aus unterschiedlichen Gründen für legitim (oder wenigstens akzeptabel) oder nicht legitim befunden werden.

Die Prozeduralisierung der Entscheidung – bei Habermas wie bei Luhmann – soll ihrem Vollzug den Charakter einer souveränen Setzung nehmen (was aber nicht für ihre Umsetzung gilt, die ja Rechtskraft haben soll). Aufgrund seiner »Dreifaltigkeit« ist das politische Entscheiden einem Machtkreislauf ausgesetzt und in eine plurale Kollektivität eingelassen, die verhindern soll, dass die Entscheidung die Gestalt eines voluntaristischen Aktes bekommt. Dennoch zeigt sich gerade an dem offengelegten möglichen Widerstreit zwischen technischen und kooperativen Verfahren, dass auch die demokratischen Verfahren in einem eigentümlichen Sinn einen souveränen Ort erzeugen.

Gerade der Widerstreit zwischen den beiden Verfahrensdimensionen impliziert die Notwendigkeit, dort, wo ein Konflikt der Prozeduren entsteht oder aber Prozeduren problematisch werden, das Entscheiden ohne Prozeduren zu entscheiden. Stimmen die bisherige Rekonstruktion und die normativen Implikationen, die

²⁷¹ Demokratisches Entscheiden verlangt daher eine gleichsam doppelte »Beobachterperspektive«, wie Luhmann sagen würde.

daran herausgearbeitet worden sind, dann sollte die Demokratie diese Frage offen lassen und nicht von vornherein stets zugunsten von Kooperation oder Umsetzung entschieden haben. Das bedeutet, dass es auch innerhalb demokratischer Prozesse souveräne Orte geben muss. Für diese gilt aber erst recht, was für die prozessuale Entscheidung gesagt worden ist: Auch diese Entscheidung sollte okkasionell und agonial zugleich bleiben, also die eigene Umstrittenheit in sich aufnehmen und zugeben. Denn erst dann entledigt sich die Politik jener souveränen Abgehobenheit oder gar Transzendenz, die der ›alten‹ Souveränität zu eigen ist und präsentiert sich als unberechenbarer Versuch, Freiheit und Gleichheit zu verwirklichen.

Öffentlichkeiten

Demokratische Entscheidungen sind wie rechtliche Entscheidungen nicht einfach nur prozeduralisiert, sondern zugleich durch ein anderes Verhältnis zu ihrem Außen charakterisiert. Im Falle der Politik tritt dabei das Außen noch stärker als beim Recht als eine aktive Instanz auf, die auf die politischen Entscheidungen maßgeblich einzuwirken hat. Erst eine aktive, wirksame Öffentlichkeit, die in den institutionellen Entscheidungen Gewicht hat, wirkt der Hierarchie zwischen Regierenden und Regierten entgegen, gegen die sich Demokratie ihrer Idee nach instituiert. Dieser Zusammenhang zwischen Entscheidungszentren und Öffentlichkeit ist maßgeblich an der Prozessualität der politischen Entscheidungen beteiligt. Entsprechend muss aber die Öffentlichkeit ebenfalls als ein Ort aufgefasst werden, der eine solche Prozessualität in sich aufnimmt. Es stellt sich dann aber auch hier die Frage, wie dies genau zu denken ist. An Habermas' Konzeption der Öffentlichkeit lässt sich zunächst negativ zeigen, wie Öffentlichkeit nicht zu verstehen ist, soll sie ihren prozessualen Charakter nicht kassieren.

Arendt hatte dem öffentlichen Handeln eine eigentümliche Form von politischer Macht zugeschrieben, die nicht der eines souveränen Entschlusses entspricht. Habermas kommt in seiner Konzeption der demokratischen Öffentlichkeit auf diese Vorstellung zurück, indem er sie zugleich vereindeutigt: Öffentliches Handeln ist primär sprachliches Handeln und hat eine deliberierende Funktion.²⁷² Die politische Öffentlichkeit ergänzt die Dimension einer prozeduralisierten Politik, weil sie zu deren »Willensbildungsprozess« in der Form eines »Meinungsbildungsprozesses« hinzutritt. Die Öffentlichkeit fungiert als ein »Entdeckungszusammenhang«, in dem es nach Habermas vor allem um Bedürfnisinterpretation geht. Öffentlichkeit operiert gleichsam auf der Ebene der Materie, aus der dann die poli-

²⁷² Vgl. dazu auch Seyla Benhabib, »Models of Public Space: Hannah Arendt, the Liberal Tradition, and Jürgen Habermas«, in: Craig Calhoun (Hg.), *Habermas and the Public Sphere*, Cambridge, Mass.: MIT Press 1992, S. 73–98.

tischen Entscheidungen gemacht und in Form verbindlicher Beschlüsse gebracht werden sollen.²⁷³

Diese konstruktive Funktion der Öffentlichkeit hängt mit ihrer »intermediäre[n] Struktur« zusammen, »die zwischen dem politischen System einerseits, den privaten Sektoren der Lebenswelt und funktional spezifizierten Handlungssystemen andererseits vermittelt«.²⁷⁴ Zunächst am Paradigma der liberalen Öffentlichkeit modelliert, die sich im 18. und 19. Jahrhundert herausbildet, deutet Habermas die öffentliche Sphäre als einen Bereich, der aufgrund von »Interesselosigkeit« sich allmählich zu einem politischen Kommunikationszusammenhang formiert und Fragen des Gemeinwohls zu debattieren beginnt. Als diskursiver und rationaler Zusammenhang strukturiert, hat die Öffentlichkeit anders als die institutionelle Politik keine klaren Grenzen und keine definierten Akteure.²⁷⁵ Sie ist nicht entscheidungsorientiert und mithin von einer entlasteten Diskursivität gekennzeichnet, die sie in Ergänzung zur instituierten Politik bringt. Denn die politische Öffentlichkeit ist anders als die institutionelle Politik mit den gesellschaftlichen Sphären zumindest verschaltet und gilt daher als Sensorium für relevante Themen, die sie in die institutionellen Entscheidungsprozesse einspeist oder die sie diesen entgegenhält. Daher kommt der Öffentlichkeit in ihrer deliberativen Funktion zugleich auch ein legitimatorisches Gewicht zu.

Vor dem Hintergrund der bisherigen Ausführungen ist diese deliberative und legitimierende Funktion der Öffentlichkeit offensichtlich das Produkt von zu viel theoretischer Rationalisierung. Eine so verstandene Öffentlichkeit fügt sich zwar wunderbar im Modell einer dezentrierten Vernunft und Autonomie, die sich auf die verschiedenen politischen Felder der Demokratie verteilt, sie droht aber ihre dynamische, zuweilen auch chaotische und vor allem eigentümlich kritische Funktion zu kassieren.

Habermas selbst sieht natürlich eine kritische Funktion in der Öffentlichkeit angelegt, gehört diese doch zu ihrer deliberativen Funktion. Diese kritische Funktion verdankt sich einer nicht-institutionalisierbaren Wirkungskraft oder -macht, die sie daher in eine Differenz zu den institutionellen Orten der Politik bringt: »Diskurse herrschen nicht. Sie erzeugen eine kommunikative Macht, die die administrative nicht ersetzen, sondern nur beeinflussen kann.«²⁷⁶ Doch Habermas' diskurstheoretische Formatierung der Öffentlichkeit relativiert die Differenz auf der Vollzugsebene, die damit nur auf der Wirkungsebene angesiedelt zu sein scheint. Öffentlichkeit ist genauso wie die institutionelle Politik ein rationaler, konsensorientierter Zusammenhang, der aber im Unterschied zu dieser sich nur vermittelt auf

²⁷³ Ähnlich auch bei Luhmann, der die Funktion der öffentlichen Meinung in einer Schematisierung der Themen und Erzeugung von anschließbaren »Skripten« für die Politik sieht.

²⁷⁴ Habermas, *Faktizität und Geltung*, S. 451.

²⁷⁵ Vgl. Ebd., S. 435ff.

²⁷⁶ Jürgen Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit* [1962], Frankfurt/M.: Suhrkamp 1990, S. 44.

Entscheidungen auswirken kann: »Dieser Einfluß beschränkt sich auf die Beschaffung und den Entzug von Legitimation.«²⁷⁷

Dadurch verliert die Öffentlichkeit ihre Eigenlogik und ihren eigentümlichen »Wirrarr« – wichtige Aspekte ihrer Differenz gegenüber den institutionellen Kanälen der Politik. Wie bereits hinreichend hervorgehoben worden ist, bleibt Habermas' Begriff der Öffentlichkeit zunächst zu sehr dem Paradigma der »einen« bürgerlichen Öffentlichkeit verpflichtet, eine Kritik die ich hier nicht im Detail zu wiederholen brauche.²⁷⁸ Habermas hat auf diese Einwände reagiert, indem er gewisse Revisionen an seinem früheren Öffentlichkeitsbegriff vorgenommen hat: etwa, dass Konfliktualität nicht nur die Zivilgesellschaft, sondern auch die politisierte Öffentlichkeit bestimmt, die als eine Pluralität von – durchaus unterschiedlich strukturierten – Öffentlichkeiten zu beschreiben ist.²⁷⁹ Entsprechend wird das kritisch-transformatorische Potential der Öffentlichkeit nun gerade an ihrem agonalen Charakter geknüpft: »Die in der liberalen Öffentlichkeit aufbrechenden Spannungen müssen deutlicher als Potentiale der Selbsttransformation hervortreten.«²⁸⁰

Auch in ihrer revidierten Fassung bleibt Habermas' Öffentlichkeitskonzeption hinter ihrer Kritik zurück. Denn worum es in der Kritik geht, ist die Tatsache, dass Habermas' Rationalisierungsbestreben die Öffentlichkeit zu kompatibel mit institutionalisierter Politik konzipiert und damit wichtige kritische, aber auch transformatorische Dimensionen der Öffentlichkeit kassiert, die sich nicht auf die Frage von rationaler Beglaubigung einer gefällten Entscheidung reduzieren lassen. Öffentliche Partizipation ist und darf nicht als die Verlängerung parlamentarischer Diskussion konstruiert werden, denn damit verfälscht sich der Sinn einer »participatory democracy« grundlegend. Die unterschiedlichen Öffentlichkeiten stehen nicht einfach nur für Meinungsverschiedenheiten, die es diskursiv gegeneinander abzuwägen und zu überprüfen gilt, sie sind auch grundsätzlich mit unterschiedlichen Vorstellungen dessen verbunden, was politische Partizipation als solche überhaupt bedeutet und nach welchen diskursiven und praktischen Modalitäten Freiheit und Gleichheit politisch zu verwirklichen sind.

Der Bereich der Öffentlichkeit ist daher nicht nur die rasonierende Ergänzung der institutionellen Politik, wie kritisch diese auch immer konzipiert sein mag,

²⁷⁷ Ebd.

²⁷⁸ Vgl. v. a. Nancy Fraser, »Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy«; Mary A. Ryan, »Gender and Public Access: Woman's Politics in Nineteenth-Century America«, und Geoff Ely, »Nations, Publics, and Political Cultures: Placing Habermas in the Nineteenth Century« alle in: Calhoun (Hg.), *Habermas and the Public Sphere*, jeweils S. 109–142, 259–288, 289–339 sowie Oskar Negt/Alexander Kluge, *Öffentlichkeit und Erfahrung. Zur Organisationsanalyse von bürgerlicher und proletarischer Öffentlichkeit*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1972.

²⁷⁹ Vgl. dazu das spätere Vorwort zu *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, insbes. S. 21–33.

²⁸⁰ Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, S. 21.

sondern zugleich der Ort einer Auseinandersetzung über die Differenz von Politik und Gesellschaft und den Sinn politischer Prozesse. Die Konflikte im Inneren der öffentlichen Sphäre sind daher nicht nur Meinungskonflikte über aktuelle Themen, sie sind zugleich Konflikte über den Sinn von politischer Freiheit und Gleichheit und Orte anderer politischer Vollzüge. Die verschiedenen Öffentlichkeiten generieren sich mithin nicht allein aufgrund von unterschiedlichen sozialen Ansprüchen und Bedürfnissen. Mit diesen gehen zugleich auch unterschiedliche Vorstellungen des Sinns von demokratischer Partizipation einher.

Habermas' Öffentlichkeit, die eine wesentliche legitimatorische Funktion im Rahmen einer »Diskurstheorie des demokratischen Rechtsstaats« innehat, rekrutiert sich aus einer »an politische Freiheit gewöhnte[n] Bevölkerung«,²⁸¹ Doch gerade die Öffentlichkeit unterminiert die Vorstellung, dass politische Freiheit jemals eine Gewohnheit werden könnte: nicht nur, weil das für viele Adressaten der Politik nicht in gleichem Maße gilt, sondern auch weil der Sinn der politischen Freiheit und ebenso der Gleichheit ein wesentlich umstrittener und zu bestimmender ist. Denn was die Öffentlichkeit in den demokratischen Konflikt einträgt, ist auch die Frage nach den Ausmaßen an Institutionalisierung politischer Entscheidungen und nach der Stärkung und Erschließung anderer Modalitäten von Partizipation.

Mit der Öffentlichkeit blickt die institutionalisierte Politik daher nicht nur auf ihre zivile Verlängerung, sondern zugleich auf ihr Außen. Die prozeduralisierte Politik ist nämlich gerade durch ihre verschiedenen Regelungen und Praktiken etwas anderes als die sozialen Verhältnisse. Das »Wirrwarr« der öffentlichen Diskurse führt der Politik daher nicht einfach nur die Konflikte vor, die in der Gesellschaft vorhanden sind und die Meinungsverschiedenheiten, die daraus resultieren. Es sollte sie vor allem auch an die Kontingenz und Wandelbarkeit ihrer eigenen Regelungen erinnern, die sie erst zu einer dynamischen Politik machen. Ist die institutionelle demokratische Politik notwendig in der Position eines Dritten gegenüber den gesellschaftlichen Disputen, damit sie diese auch konstruktiv entscheiden kann, so kann ihr diese regulierte Distanz immer wieder zum Verhängnis werden.

Die institutionelle Politik ist daher auf die Öffentlichkeit angewiesen, deren Funktion aber komplexer zu verstehen ist als eine bloß deliberierende. In ihrer Differenz und ihrem kritischen Sinn bewahrt die Öffentlichkeit auch eine legitimierende und vor allem delegitimierende Funktion, doch darf ihre Wirkungskraft nicht in das rationale Raster einer Diskurstheorie gezwungen werden. Damit wird die Öffentlichkeit zu einem Themenreservoir gezähmt und der Regierungsebene untergeordnet. Wie Rousseau aber zu Recht sagt, ist das Verhältnis in demokratischen Ordnungen umgekehrt. Daher darf die Öffentlichkeit in ihrem spontanen und immer wieder auch non-konformen Charakter nicht in Abhängigkeit von der

²⁸¹ Habermas, *Faktizität und Geltung*, S. 627.

Regierung gedacht werden: Es ist die Regierung, die sich für unabsehbare, agonale oder gar antagonistische Prozesse der Öffentlichkeit öffnen muss.

Wie Schmitt dem Liberalismus vorgeworfen hat, die politischen Antagonismen zu verschleiern, so kann dieser Vorwurf auch einem rationalen Prozeduralismus à la Habermas gemacht werden. Nur dass die demokratische Öffentlichkeit eine ist, die ihre Antagonismen nicht unbedingt blutig austrägt oder in Ausnahmezustände gerät. Gleichwohl bildet sie aufgrund ihrer Differenz auch eine Herausforderung für die institutionelle Politik, indem sie deren Mittel sprengt. Das ist der Grund, weshalb Regierungen in gegenwärtigen Demokratien oft genug zur präventiven Projektion von Ausnahmezuständen greifen, mit all den verheerenden Folgen, die eine solche souveräne Einwirkung mit sich bringt. Die Differenz zwischen widerspenstiger Öffentlichkeit und Ordnung, die der Demokratie eingeschrieben ist, setzt diese strukturell dem Phänomen einer Autoimmunsierung aus, die ihre Prozessualität immer wieder von innen zu unterminieren droht.

Demokratische Autoimmunität

Die prozedurale Verfasstheit der Demokratie lässt sich auf eine prozessuale Weise deuten. Prozeduralisierung bedeutet, dass die demokratischen Prinzipien für sie weder Voraussetzungen noch Ziele, sondern die Grundlage einer Operationsweise darstellen, deren Ergebnisse offen sind. In dieser prozeduralen Offenheit lässt sich die rekursive Struktur einer verzeitlichten Verwirklichung von Freiheit und Gleichheit eintragen, die sich damit auch in einem institutionalisierten Kontext nachvollziehen lässt – vorausgesetzt natürlich, die entsprechenden Vollzüge machen sie tatsächlich offen für eine solche Prozessualität.

Der prozessuale Charakter der Demokratie hängt nicht nur von der Art und Weise, wie institutionell verfahren wird, sondern ebenso von den unberechenbaren Entwicklungen und Einwirkungen der Öffentlichkeit ab. Die Politik für die Einwirkungen der Öffentlichkeit zu öffnen, macht sie erst lebendig. Entsprechend sollte die Öffentlichkeit (theoretisch und praktisch) möglichst wenig formatiert werden, denn gerade in ihrem »Wirrwar« ist sie demokratisch: Dann steht sie nämlich in Kontakt mit der Offenheit und Pluralität sozialer Prozesse und wird zum Ort, an dem verschiedene Modalitäten politischer Partizipation, also auch neue Weisen, Freiheit und Gleichheit praktisch umzusetzen, entdeckt und ausprobiert werden.

Der offene Charakter von Demokratien im institutionellen wie auch im öffentlichen Bereich bringt es mit sich, dass dort auch nicht-demokratische Praktiken entstehen können. Daher stellt sich für demokratische Ordnungen immer wieder die Frage, wie mit solchen Vorgängen umzugehen ist. Mit Bezug auf die in der Praxis immer wieder stattfindenden Absicherungen demokratischer Ordnungen gegen nicht-demokratische Praktiken, spricht Derrida von einer »selbstzerstöreri-

schen Autoimmunität«. ²⁸² Roberto Esposito zufolge liegt ein immunitärer Prozess dann vor, wenn etwas »sich nur durch die Einfügung von etwas erhalten lässt, das einen subtilen Widerspruch zu ihm darstellt«. ²⁸³ Im Fall der Demokratie handelt es sich um eine Form der Autoimmunität, weil sich Demokratie diese »selbst« verordnet und weil, indem sie das tut, sie sich gleichzeitig gegen sich selbst, gegen die eigene Offenheit immunisiert.

Vorgänge der Autoimmunisierung sind Akte der Souveränität und haben die Struktur von Schmitt'schen Ausnahmezuständen: Die Verfahrensweise der politisch-rechtlichen Ordnung (oder jedenfalls Teile davon) wird für ihre eigene Erhaltung ausgesetzt oder aufgehoben. Das können groß angelegte Sicherheitsvorkehrungen sein, wie nach 9/11 oder aber »kleinere«, lokale Maßnahmen sein, die auf Demonstrationen oder anderen, angeblich suspekten Machenschaften der Menge reagieren oder schließlich das Aussetzen bestimmter Verfahren, um Entscheidungen auf anderem Weg zu fällen.

Derrida ist in dem Punkt ganz eindeutig: Autoimmunitäre Ausnahmen sind Akte der Souveränität, an denen sich klar zeigt, dass »Machtmißbrauch [ihre] Grundlage« ist. ²⁸⁴ An ihnen wird die Spannung zwischen Souveränität und Demokratie augenfällig, denn mit autoimmunitären Akten unterbrechen Recht und Politik den spontanen Lauf der Praktiken und begeben sich zu ihrer (angeblichen) wechselseitigen Aufrechterhaltung in illegale und illegitime Zonen. Die Logik ist polizeilich und präventiv und ist dazu da, spontane Prozesse oder Gruppierungen zu unterbinden bzw. ihre Aktivität – in der Unterstellung, sie seien anti-demokratisch – zu verunmöglichen. »Die Souveränität gibt keine und gibt sich keine Zeit.« ²⁸⁵ Die autoimmunisierende Einwirkung überstürzt die Ereignisse und kennt nicht die Zeit, die unabsehbaren Folgen solcher sozialen Entwicklungen abzuwarten.

Die Logik des Ausnahmezustands kann mithin auch in demokratischen Praktiken hartnäckig wiederauftauchen bzw. scheint ein nicht demokratisierter Moment politischer Ordnungen zu sein. Entsprechend können auch eine reflexive Politik und ein reflexives Recht, die die Eventualität von (relativen) Ausnahmen und Diversität anerkennen und deren Grenzen zu ihrem eigenen Außen permeabel geworden sind, die Möglichkeit von absoluten und gefährlichen Ausnahmen kennen, von denen sie sich als Ordnung »zurückziehen«.

An den aktuellen Gestalten, die Demokratien zu autoimmunitären Prozessen veranlassen, nämlich Flüchtlinge und Terroristen, zeigt sich die »tragische« Struktur solcher Prozesse: Nicht selten wird hier die Gefahr durch die Reaktion der Ordnung erst geschaffen, weil diese zu einer Zuspitzung der Konflikte oder zu unhalt-

²⁸² Derrida, *Schurken*, S. 37.

²⁸³ Roberto Esposito, *Immunitas. Schutz und Negation des Lebens*, Berlin: diaphanes 2004, S. 16.

²⁸⁴ Derrida, *Schurken*, S. 143.

²⁸⁵ Ebd., S. 151.

baren Verhältnissen in Flüchtlings- oder Gefangenenlagern führt. Ebenso reduzieren solche Akte Demokratie auf eine bestimmte, staatlich verfasste Ordnung und schneiden sie daher von ihrer eigenen Prozessualität ab.

Gerade das »Unbehagen« an solchen Vorgängen und die Kritik, die daran laut wird, zeigen einmal mehr die Nicht-Identität von Demokratie und Staat – trotz aller Verwiesenheit, in der sie sich faktisch präsentieren. Daher sind autoimmunitäre Maßnahmen in der Demokratie auch immer extrem kontrovers. Diese Nicht-Identität ist aber nicht nur Grund für Spannung, sondern auch für die Möglichkeit, staatliche Strukturen weiter zu demokratisieren. Diese Nicht-Identität herauszustellen und zu betonen, lässt nämlich auch einen gewissen Spielraum sichtbar werden bezüglich der Modalität und Notwendigkeit bestimmter souveräner Entscheidungen und erhöht ihren Rechtfertigungsbedarf.

Steht außer Frage, dass souveräne Entscheidungen immer auf Durchsetzungen beruhen, die selbst nicht ohne Gewalt sind – so wie sich dies im vorherigen Kapitel gezeigt hat –, so heißt dies nicht, dass es nicht auch eine Geschichte solcher Durchsetzungsmodalitäten gibt, die sich allmählich transformiert. Gerade damit diese Geschichte offen bleibt und sich weiter entwickeln kann, braucht es einen autonomen politischen Bereich jenseits der institutionellen legislativen und exekutiven Kanäle, der auf solche Maßnahmen kritisch reagieren kann. Fehlt er, fehlt einer derart kritischen Öffentlichkeit die Möglichkeit zur effektiven Artikulation, so geht auch der Prozess einer Demokratisierung der souveränen Strukturen institutioneller Kontexte verloren.

Die staatlichen Maßnahmen gegen mehr oder minder reale Gefahren sind allerdings nur eine Weise, in der sich Demokratien gegen ihre eigene Offenheit autoimmunisieren. Es gibt auch weniger augenscheinliche Weisen, die gerade den fluiden Bereich der Öffentlichkeit und ihre Tuchfühlung mit den sozialen Dimensionen betrifft. Entgegen Arendts Unterstellung sind Öffentlichkeiten gerade aufgrund ihres Zusammenhangs mit sozialen Verhältnissen niemals herrschaftsfrei. Öffentlichkeiten regulieren auf eine nicht-institutionalisierte Weise (doch meistens auch nicht ohne jeglichen Bezug zu Institutionen, in denen sich solche Verständnisse dann sedimentieren), wer wie und in welcher Weise auf der Bühne der Politik erscheinen und politisch sprechen darf.

Der öffentliche Diskurs ist selbst durch hegemoniale Strukturen gekennzeichnet und ist daher auch mitnichten der Ort einer an politische Freiheit »gewöhnten« (Habermas) Praxis. Er ist allenfalls der Ort einer gewohnten Freiheit und Gleichheit, die als solche auch immer wieder die Teilnahme bestimmter Gruppen oder Individuen schlechterdings verunmöglichen kann. Die Öffentlichkeit ist nicht durch explizite institutionelle Regeln reguliert, sie ist eher auf einer ästhetischen Ebene reguliert, wie Rancière sagen würde. Denn jede etablierte politische Praxis

beruht auf einer bestimmten »Aufteilung des Sinnlichen«²⁸⁶, mit der Sichtbarkeiten und Unsichtbarkeiten und mithin Teilnahme auf einer ganz basalen Ebene reguliert werden. Daher baut Rancière seine Politikkonzeption ausgehend von der Frage nach Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit bzw. deren Erstreiten durch ungezählte Stimmen, die aus der Verwirklichung von Freiheit und Gleichheit ausgeschlossen wurden. Lässt sich keine Praxis konzipieren, die nicht Ausschlüsse produziert, so fängt demokratische Politik in Rancières Perspektive stets als Akt der Befreiung an, und dies ist auch dann der Fall, wenn die Individuen mit politischen Rechten bereits ausgestattet sind.

Diese Intuition hängt mit Rancières Verständnis von demokratischer Gleichheit und Freiheit als »leere«, d. h. immer wieder neu zu bestimmende und zu »verifizierende« Ideen zusammen, die für jeden und in jedem neuen Kontext eine neue Verifizierung verlangen. Ist die praktische Verwirklichung von Freiheit und Gleichheit an konkrete Lebensbedingungen geknüpft und sedimentiert sich in jeder öffentlichen Praxis eine bestimmte Aufteilung des Sinnlichen, so geht politische Partizipation strukturell durch einen Akt der individuellen oder kollektiven Distanzierung von gewohnten Praktiken. Der Moment der Befreiung, den Arendt mit der Situation der Flüchtlinge und der Armut des französischen Volkes in Verbindung bringt, ist für Rancière gar nicht notwendig nur an solche extremen Formen der Exklusion geknüpft, sondern in jeder politischen Praxis ein unhintergebares Moment politischer Partizipation.

²⁸⁶ Jacques Rancière, »Die Aufteilung des Sinnlichen. Ästhetik und Politik, in: ders., *Die Aufteilung des Sinnlichen. Die Politik der Kunst und ihre Paradoxien*, Berlin: b_books 2006,

Kapitel V Subjekt

»Demokratie ist in diesem Sinne nicht eine politische Regierungsform, die in einer Klassifikation verschiedener Formen des Regierens enthalten wäre. Sie ist auch keine Form des Soziallebens, wie es die von Tocqueville ausgehende Tradition will. Sondern Demokratie ist die Institution der Politik selbst, als abweichende Form des Regierens.«

Rancière, *Überlegungen zur Frage, was heute Politik heißt*

Die Analyse der Öffentlichkeit hat entgegen Arendts und Habermas' idealisierter Konzeption in dieser eine »Aufteilung des Sinnlichen« (Rancière) freigelegt, die durch Sichtbarkeiten und Unsichtbarkeiten geprägt ist und die Möglichkeiten (politischer) Partizipation reguliert bzw. einschränkt. Um diese Dimension von Praktiken überhaupt erst einmal zu verorten, helfen die späteren Arbeiten von Michel Foucault. Foucault warnt dort vor einer »Juridifizierung« der Macht. Damit will er nicht die Wichtigkeit und Effektivität der rechtlichen Institutionen bestreiten, sondern vielmehr eine einseitige Perspektivierung auf Recht und Staat in der politischen Theorie zurückweisen, die entscheidende Dimensionen von Machtverhältnissen verfehlt. Diese falsche, weil reduktive Perspektive verbindet Foucault wissenschaftsgeschichtlich mit den Souveränitätslehren, die seit ihren frühmodernen Formulierungen bis hin zu ihrer Demokratisierung Recht und Politik unter Legitimitätsgesichtspunkten betrachtet haben, um damit »den Faktor Herrschaft [...] zum Verschwinden zu bringen«. ²⁸⁷ Herrschaft ist für Foucault allerdings nur eine besondere Verdichtung von Machtverhältnissen, die als solche irreduzibel sind und in unterschiedlichen Aggregatzuständen auftreten. Selbst wenn Herrschaft (auf der Makroebene) verschwindet, heißt es mithin nicht, dass nicht andere Formen der

²⁸⁷ »Wenn man sagt, daß das Problem der Souveränität das zentrale Rechtsproblem in den abendländischen Gesellschaften ist, so bedeutet das im Grunde, daß der Rechtsdiskurs und seine Technik im wesentlichen die Funktion hatten, den Faktor Herrschaft innerhalb der Macht zum Verschwinden zu bringen, um an der Stelle der Herrschaft, die man minimieren oder kaschieren wollte, zweierlei hervortreten zu lassen: zum einen die legitimen Rechte der Souveränität, zum anderen die gesetzmäßige Verpflichtung zum Gehorsam.« (Michel Foucault, *In Verteidigung der Gesellschaft. Vorlesungen am Collège de France (1975–76)*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1999, S. 35.

Macht andere Modalitäten der Unterwerfung generieren oder dass Herrschaftsverhältnisse nicht an anderen Stellen auftauchen können. Es ist der Analyse solcher post-souveräner Machtverhältnisse, dass Foucault entscheidende Impulse gegeben hat.

Macht bzw. Machtbeziehungen sind nach Foucault einer jeden Gesellschaft immanent und nur in ihrer Gestalt variabel. Macht definiert er als »eine handelnde Einwirkung auf Handeln, auf mögliches, tatsächliches zukünftiges oder gegenwärtiges Handeln.«²⁸⁸ Als handelnde Einwirkung auf Handeln regulieren Machtbeziehungen die Handlungsspielräume von Subjekten und dies nicht erst in einem juristischen oder institutionell-politischen Sinn. Sind Recht und Politik, wie ich im vorherigen Kapitel vorgeschlagen habe, in ihrer Ermöglichungsfunktion ebenfalls als Regulierungen von Handlungsspielräumen zu betrachten, so muss mit Foucaults Machtbegriff davon ausgegangen werden, dass es sich hierbei nur um bestimmte Formen der Regulierung handelt, die durch andere implizite und soziale flankiert sind. Macht in Foucaults Sinne ist kein eminent politisches Phänomen, aber sie hat immer auch politische Effekte.

Machtbeziehungen in Foucaults Sinn sind deswegen irreduzibel, weil sie Handlungsspielräume in einem ganz basalen Sinn organisieren. »In Gesellschaft leben bedeutet: Es ist stets möglich, dass die einen auf das Handeln anderer einwirken. Eine Gesellschaft ohne »Machtbeziehungen« wäre nur eine Abstraktion.«²⁸⁹ Machtverhältnisse sind immer asymmetrische Verhältnisse, die aber nicht nur in eine Richtung verlaufen. Die einseitige Form der Normierung ist nur für Herrschaftsverhältnisse charakteristisch, während modernere Machtverhältnisse etwa in demokratischen Gesellschaften »Kräfteverhältnisse« etablieren, die *zwischen* Individuen, Institutionen, Techniken und Praktiken »zirkulieren und nur als Verkettung funktionier[en]«. ²⁹⁰ Moderne Machtverhältnisse gehen auch deswegen nicht nur in eine Richtung, weil sie Handlungsspielräume im selben Maße regulieren, wie sie Subjekte zu Handlungen ermächtigen. Daher steht moderne Macht auch nicht im Gegensatz zu Freiheit, sondern ist mit dieser irreduzibel verwoben.

Mit seinem Machtbegriff verweist Foucault auf eine innergesellschaftliche Wirkungsweise, die nicht am »sichtbaren« Ort der Macht angesiedelt ist und daher gleichsam zu dem setzenden Charakter souveräner Entscheidungen und der Einwirkung der Öffentlichkeit hinzutritt – oder besser: dazwischentritt. Eine solche Dimension der Macht auszublenden bedeutet, die Bedingungen der Konstitution von Subjektivität zu ignorieren, welche die Individuen befähigt, sich in einen rechtlichen, politischen und gesellschaftlichen Raum »einzuschalten« (Arendt). Weil die »realen und effektiven Praktiken« der Macht nicht nur rechtlicher Natur

²⁸⁸ Michel Foucault, »Subjekt und Macht«, in: ders., *Schriften IV*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2005, S. 269–294, hier: 285.

²⁸⁹ Ebd., S. 289.

²⁹⁰ Foucault, *Verteidigung der Gesellschaft*, S. 38.

sind, muss man eine Foucault'sche Macht »in ihren regionalsten und lokalsten Formen und Institutionen [...] packen, besonders dort, wo sie sich über die Rechtsregeln, von denen sie organisiert und begrenzt wird, hinwegsetzt und sich konsequent über diese Regeln hinaus verlängert«. ²⁹¹

Die Lehre der Souveränität betrachtet dagegen die Macht als »ein Recht [...], über das man als Gut verfügen kann«. ²⁹² Damit setzt sie sowohl die Macht als auch das Subjekt als gegebene Größen voraus: »Die Macht ist [gemäß der Souveränitätslehre; F. R.] jene konkrete Größe, die das Individuum innehat und die es ganz oder teilweise abtritt, um politische Macht und Souveränität zu gewinnen.« ²⁹³ Das jurifizierte Verständnis der Macht sieht im Wesentlichen nur ein Recht zur Macht und eine Macht zum Recht, über die Subjekte mehr oder minder verfügen können. Macht und Subjektivität, um es in einem etwas anderen Vokabular auszudrücken, werden somit als Eigentum verstanden und in ein Verhältnis des Habens oder Nicht-Habens zueinander gesetzt.

Foucaults Machtverständnis weist eine solche Perspektive als vereinfachend zurück. Er fragt aber auch nicht bloß nach den Bedingungen der Macht, also danach, wie ein Subjekt zur Macht kommt, sondern verschränkt diese beiden Größen so, dass Subjektivität ein Effekt von Macht und Macht (auch) eine Modulation von Subjektivität wird. Politische und rechtliche Macht sind dann selbst eine bestimmte Dimension dieser Verschränkung und in ihren Termini zu beschreiben. Daher gibt es in einer Foucault'schen Perspektive auch kein Subjekt, das außerhalb der Macht steht und sie dann zu bestimmten Zeitpunkten politisch ergreift – wie ein Schmitt'scher Souverän – oder sie allmählich erzeugt – wie eine Arendt'sche Praxis. Machtverhältnisse kennen keinen (transzendenten) Anfang, sondern nur immanente Verschiebungen und Transformationen.

Auch bei Schmitt und Arendt wird – in dieser Hinsicht nicht unähnlich zu einem jurifizierten Verständnis von Macht – der Blick auf die faktischen Bedingungen der Ausübung einer solchen Macht ausgeblendet. Damit wird jenes »Kräfteverhältnis« unterschlagen, das nicht nur Politik, Recht und Ökonomie inneohnt, sondern bis »in die Sprache und bis in die Körper der einen oder anderen« reicht. ²⁹⁴ Es ist diese Dimension, die spätestens mit dem Öffentlichkeitsbegriff unübersehbar wird, wenn man die verschiedenartigen Asymmetrien, Zugänge und Artikulationsmöglichkeiten in Betracht zieht, die diese Sphäre charakterisieren.

Die Dimension der Macht, da ist Foucault ganz deutlich, lässt sich nicht von der Dimension der Freiheit trennen. Sie schließen sich nicht aus, sondern ein. Gleichzeitig kennen Machtverhältnisse unterschiedliche Weisen der Regulierung, die sich immer wieder bis hin zu Herrschaftsverhältnissen verhärten können, in denen

²⁹¹ Foucault, *Verteidigung der Gesellschaft*, S. 36.

²⁹² Ebd., S. 23.

²⁹³ Ebd., S. 53.

²⁹⁴ Ebd., S. 26.

starke Asymmetrien herrschen und die Handlungsspielräume bestimmter Subjekte weitgehend eingeschränkt sind.

Die Immanenz und Ubiquität der Foucault'schen Macht bedeutet nicht, dass man Machtverhältnisse bestimmter Art nicht auch problematisieren kann bzw. dass sich gegen diese keine Widerständigkeiten formieren können. Im Folgenden wird es mir darum gehen, Widerständigkeiten gegen Machtverhältnisse Foucault'schen Typs als einen genuinen Ort demokratischer Politik auszuweisen. Damit sollen natürlich nicht alle Widerstände im sozialen Raum schon als politisch bezeichnet werden, ich möchte nur umgekehrt behaupten, dass eine weitere Dimension demokratischer Politik die Form eines Widerstands gegen soziale Machtverhältnisse hat bzw. als solche beginnt. Diese Form der Widerständigkeit ist auch keine, die nur die radikal unterdrückten oder exkludierten Gruppen betrifft, sondern sie betrifft jeden. Sofern jede Form von Machtverhältnis dazu tendieren kann, sich zu einem Herrschaftsverhältnis zu verfestigen, ist mit der Rede von Widerstand eine Dimension der Befreiung angesprochen, die in einer jeden und noch so »freiheitlichen« demokratischen Praxis notwendig wird. Und so wie keine Praxis jemals frei von Macht- und Herrschaftsverhältnissen ist, ist sie auch in einem anderen Sinn den Effekten der Zeit ausgesetzt: Was für eine Praxis Machtverschiebung und -transformation bedeutet, kann später seinen befreienden Charakter verlieren und als Einschränkung wirken.

Nachdem mit Foucaults Machtbegriff der grundsätzliche Hintergrund gewonnen ist, um eine weitere Dimension demokratischer Politik zu verorten, kehre ich im Folgenden zu den stärker politisch orientierten Überlegungen Rancières zurück. In einem ersten Schritt werde ich die bereits angedeutete Rede von einer »Aufteilung des Sinnlichen« und Rancières damit zusammenhängende Unterscheidung zwischen »Politik« und »Polizei« einführen, die den Hintergrund seines Politikverständnisses darstellen (1.). In einem zweiten Schritt soll die Gestalt politischer Herrschaftsverhältnisse und der entsprechenden Konflikten anhand von Rancières Figur des »Unvernehmens« reformuliert werden (2.). Diese Beschreibung legt es nahe, die politische Auseinandersetzung mit solchen Machtverhältnissen zunächst einmal als einen Prozess der Subjektivierung zu beschreiben, mit dem ich auch den Argumentationsstrang wieder aufnehmen werde, der mit Arendts Flüchtlingstext begonnen hat. (3.) Da Subjektivierungsprozesse abhängig von den jeweiligen Kontexten und Machtverhältnissen sind, gibt es keine allgemeine Konzeption davon, sondern es lassen sich nur Beispiele anführen, an denen bestimmte Züge verdeutlicht werden können (4.). Ich schließe das Kapitel und das Buch mit einigen Überlegungen, wie das Volk als politisches Subjekt und seine unbedingte Freiheit jenseits des Souveränitätsparadigmas zu konzipieren sind (5.).

1. Politik der Gleichheit

Politische Ästhetik

Jacques Rancière hat die Beschreibung der politischen ›Wirklichkeit‹ über die Institutionen und Praktiken hinaus in erster Linie als Ästhetik (im Sinne von Kants erster Kritik) beschrieben. Mit seiner Rede einer »Aufteilung des Sinnlichen« bestimmt Rancière Politik als ein System von Sichtbarkeiten und Unsichtbarkeiten, das das Erfahrungsfeld vorstrukturiert: »Die Politik bestimmt, was man sieht und was man darüber sagen kann, sie legt fest, wer fähig ist, etwas zu sehen und wer qualifiziert ist, etwas zu sagen, sie wirkt sich auf die Eigenschaften der Räume und die der Zeit innewohnenden Möglichkeiten aus.«²⁹⁵ Politik, so bereits Schmitt, nimmt Unterscheidungen vor und wertet. Das tut sie für Rancière allerdings nicht einfach nur durch souveräne staatliche Operationen, sondern auch maßgeblich im Register des Ästhetischen.

Was Politik bewertet, sind Fähigkeiten, die sie mit bestimmter Macht und bestimmten Rechten versieht. Eine politische »Aufteilung des Sinnlichen« ist ein solcher werthafter Erfahrungs- und Handlungsraum, der nicht einfach nur Produkt des Rechts oder des Staats ist. Vielmehr bildet die politische Ästhetik mit den politischen Institutionen einer Gesellschaft ein System. Dieses ›System‹ reguliert dann faktische Güterverteilungen, institutionelle und öffentliche Teilnahmemöglichkeiten etc., in denen sich jeweils eine Ordnung des Sichtbaren und Unsichtbaren, des Möglichen und Unmöglichen etc. manifestiert und zugleich aufrechterhält.

Die Produktion und Aufrechterhaltung einer bestimmten Aufteilung des Sinnlichen nennt Rancière »Polizei«: »Die Polizei ist [...] eine Ordnung der Körper, die die Aufteilungen unter den Weisen des Machens, den Weisen des Seins und den Weisen des Sagens bestimmt, die dafür zuständig ist, dass diese Körper durch ihre Namen diesem Platz und jener Aufgabe zugewiesen sind; sie ist eine Ordnung des Sichtbaren und Sagbaren, die dafür zuständig ist, dass diese Tätigkeit sichtbar ist und jene andere es nicht ist, dass dieses Wort als Rede verstanden wird, und jenes andere als Lärm.«²⁹⁶ Rancières »Polizei« hat mit der heutigen Institution der Polizei, mit der sie nicht gleichgesetzt werden sollte, immerhin zweierlei gemeinsam: Mit ihr ist eine politische Macht gemeint, die sich nicht innerhalb der starren Dichotomie von Staat (Recht und Institutionen) und Gesellschaft verorten lässt, und mit ihr ist eine Funktionsweise von Macht verbunden, welche – in Anlehnung an Foucaults Modell der Disziplinarmacht – auf eine Zählung und Identifizierung der Subjekte beruht. Die »Polizei« zählt und identifiziert, weil sie stets im Rahmen einer bestimmten Aufteilung des Sinnlichen nach Lösungen politischer Probleme

²⁹⁵ Rancière, »Aufteilung des Sinnlichen«, S. 26f.

²⁹⁶ Rancière, *Unvernehmen*, S. 41.

und Konflikte sucht und dafür Festlegungen braucht und vornimmt. Die Polizei ist daher jene Macht, die aufgrund der Identifizierung von politisch zu berücksichtigenden Gruppen, von politisch relevanten Themen etc. operiert und darin ihre problemlösende Produktivität hat. Infolgedessen ist der Name »Polizei« auch nicht abwertend gemeint: Die »Polizei kann aller Art guter Dinge verschaffen, und eine Polizei kann einer anderen unendlich vorzuziehen sein.«²⁹⁷ Mit ihr ist keine repressive, sondern eine produktive Form der Macht verbunden, weil sie mit Entscheidungen, Umverteilungen, Problemlösungen befasst ist, die durchaus Veränderungen im kollektiven Miteinander bedeuten. Als polizeilich lassen sich damit durchaus auch die rechtlich verbrieftete Partizipation anerkannter Interessensgruppen sowie jene öffentlichen Stellungnahmen bezeichnen, die im Rahmen eines vorgegebenen identifikatorischen Regimes bleiben. Gleichwohl ist die Produktivität der Polizei auch bedingt, weil sie innerhalb eines bestimmten Rahmens – einer Wirklichkeit – von Identifizierungen stattfindet: »Die ständige Meinungsbefragung und die Ausstellung des Wirklichen ist heute die gewöhnliche Form der Polizei in westlichen Gesellschaften.«²⁹⁸

Verfährt die polizeiliche Macht identifizierend, so läuft der politische Ausschluss nicht auf Desidentifikation hinaus. Das Ausgeschlossene bleibt in der identifizierenden Logik der Polizei inkludiert – wie z. B. »die Frauen«, »die Armen« oder auch bestimmte Modalitäten des Miteinanders. Es ist damit durchaus Gegenstand des polizeilichen Kalküls und seiner Diskurse, aber eben als etwas, was politisch nicht zählt. Politischer Ausschluss ist entsprechend kein Verlust von Identität, sondern im Gegenteil die Identifizierung als etwas, was politisch nicht relevant ist und daher keine politische Stimme hat – obwohl die politischen Entscheidungen mit den entsprechenden Identitäten durchaus rechnen und sie inkludieren können. Die Unsichtbarkeit des Ausgeschlossenen ist damit niemals vollkommen, sie ist aber auf eine Sichtbarkeit reduziert, die unpolitisch und passiv ist.²⁹⁹

Die »Polizei« setzt Rancière der »Politik« entgegen, eine Bezeichnung, die er für jene Vollzüge reserviert, die eine gegebene »Aufteilung des Sinnlichen« transformieren oder zurückweisen: »Ich schlage nun vor, den Namen der Politik auf genau

²⁹⁷ Ebd., S. 42.

²⁹⁸ Ebd.

²⁹⁹ Luhmann beschreibt den Effekt der Exklusion als die Reduktion von Personen auf Körper, also auf ihre pure Faktizität: »Einiges spricht dafür, daß im Exklusionsbereich Menschen nicht mehr als Personen, sondern als Körper erfaßt werden.« (»Inklusion und Exklusion«, in: ders., *Soziologische Aufklärung 6. Die Soziologie und der Mensch*, Opladen: Westdeutscher Verlag 1995, S. 237–264, hier: 262.) Natürlich lässt sich hier auch eine Verbindung zu Agambens *homo sacer* aufmachen, der ebenfalls als Ausgeschlossener eingeschlossen wird – mit dem Unterschied, dass Rancières Rede weniger thanatopolitisch gefärbt ist. Für eine Analytik der Unsichtbarkeit aus moraltheoretischer Perspektive vgl. Axel Honneth, »Unsichtbarkeit. Über die moralische Epistemologie der »Anerkennung««, in: ders., *Unsichtbarkeit. Stationen einer Theorie der Intersubjektivität*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2003, S. 10–27.

die bestimmte Tätigkeit, die der ersten [der polizeilichen, F.R.] feindlich ist, zu beschränken: diejenige, die die sinnliche Gestaltung zerbricht, wo die Teile und die Anteile oder ihre Abwesenheit sich durch eine Annahme definieren, die darin per definitionem keinen Platz hat: die eines Anteils der Anteillosen.«³⁰⁰ Diese ›exklusive‹ Verwendung des Wortes Politik, für die Rancière zuweilen auch kritisiert wird, lässt sich aus einer demokratietheoretischen Perspektive dadurch plausibilisieren, dass sie eine ganz bestimmte und entscheidende Dimension der Verwirklichung von Freiheit und Gleichheit in den Blick nimmt. »Politik« in Rancières Sinn bezeichnet nicht jede Verschiebung der Aufteilung des Sinnlichen – die natürlich jederzeit geschieht, wenn etwa das Recht neue Ansprüche anerkennt oder Politik neu umverteilt –, sondern speziell jene, in denen die »Polizei« mit einem »Anteil der Anteillosen« konfrontiert wird, also mit den Ansprüchen jener, die aus den politischen Identifizierungen herausfallen. »Politik« in Rancières Sinn bewirkt eine Verschiebung in der Aufteilung des Sinnlichen, indem sie gegen herrschende Ausschlüsse oder Asymmetrien eine überschüssige Gleichheit geltend macht. Dieser egalitäre Charakter, dem gleichzeitig ein eigentümlicher Freiheitsaspekt korreliert, weist Prozesse der »Politik« als demokratische Prozesse einer bestimmten Art aus, die sich nicht auf jene Modalitäten reduzieren lassen, die in den vorangegangenen Kapiteln diskutiert wurden.

Jenseits der wertenden Perspektive, die Rancières Dichotomie suggeriert, ist sein Begriff der »Politik« hier also deshalb von Interesse, weil er jene Dimension politischer Partizipation und Freiheit bezeichnet, die den Charakter einer Befreiung hat. Diese ist mit Rancière zunächst als eine Dislozierung jener Identifizierungen zu verstehen, die für die Prozesse im Rahmen einer polizeilichen Ordnung gleichsam die Grundlage darstellen. Damit dies überhaupt möglich ist, muss zugleich eine ›Entkräftung‹ jener Bedingungen geschehen, die ein Individuum, eine Gruppe oder ein Anliegen als politisch irrelevant bewerten. Solche Prozesse finden daher auch nicht im und als Diskurs über die beste Form der Problemlösung statt, sie sind nicht auf Sachen, Themen, Strategien bezogen, sondern auf die Fähigkeit(en) zur Politik. Daher haben sie in erster Linie den Charakter eines Subjektivierungsprozesses. Bevor ich auf den genaueren Charakter politischer Subjektivierung nach Rancière eingehen kann, muss noch eine Ergänzung vorgenommen werden. Kommt mit Rancières politischer Ästhetik ein Bereich von Macht- und Herrschaftsverhältnissen ins Visier, der den Erscheinungen der öffentlichen Sphäre vorgelagert ist, dann muss auch entsprechend die Struktur politischer Konflikte um diese Dimension ergänzt werden.

³⁰⁰ Rancière, *Unvernehmen*, S. 41.

Das Unvernehmen

Die Politik der modernen Demokratie spaltet sich, so hatten wir gesehen, in zwei unterschiedliche Bereiche: In einen entscheidungsorientierten und prozeduralisierten Bereich, der auf die wirksame Implementierung von Beschlüssen ausgerichtet ist, die für alle zu gelten haben, und in eine öffentliche Sphäre. In meiner Diskussion des Öffentlichkeitsbegriffs hatte ich mich gegen Habermas' allzu rationalisierte Betrachtung der politischen Öffentlichkeit als »Entdeckungszusammenhang« und zugleich Meinungsbildungsprozess gewendet. Selbst Habermas' überdachter Begriff der Öffentlichkeit, der wesentlich spannungsgeladener und weniger einheitlich konzipiert ist, entkommt nicht dem Vorwurf einer verzerrenden Rationalisierung.

Mit Rancière lässt sich diese Kritik weiter vertiefen, weil die Struktur politischer Konflikte vor dem Hintergrund seiner Ästhetik der Politik eine Dimension bekommt, die Habermas' Öffentlichkeitsbegriff schlicht unterschlägt. Meinungskonflikte, wie sie Habermas in der Öffentlichkeit verortet, wären solche, die sich noch im Rahmen von Rancières »Polizei« bewegen. Doch auf der Ebene der »Politik« müssen politische Konflikte offensichtlich anders beschrieben werden, da sie mit der Verteilung von Sichtbarkeiten und Unsichtbarkeiten zusammenhängen. Das hat nicht geringe Konsequenzen auch für die Frage nach demokratischen Entscheidungen und deren Legitimität. In Habermas' normativer Rekonstruktion des demokratischen Rechtsstaats sind die »beiden« Öffentlichkeiten, die entscheidungsbefugte und die deliberierende Öffentlichkeit, in ihrer Ausdifferenzierung zugleich strikt korrelativ und gleichsam arbeitsteilig aufeinander bezogen, weil nur in ihrem Miteinander der volle Sinn demokratischer Legitimität gegeben sein kann. Das kann und soll zwar die Möglichkeit implizieren, dass die deliberierende Öffentlichkeit zur kritischen Instanz gegenüber den Entscheidungen und Implementierungen der Politik wird, doch hat die Kritik im Habermas'schen Kontext den Charakter einer Meinungsverschiedenheit oder eines Dissenses, der sich auf demselben argumentativem Boden abspielt wie die institutionellen Entscheidungen.

Konflikte auf der ästhetischen Ebene, also Konflikte um Sichtbarkeiten und Unsichtbarkeiten, wie sie Rancière vor Augen hat, sind anderer Art. Sie sind keine Konflikte, die im Rahmen eines Prozesses der »Verständigung« aufkommen, sondern haben nach Rancière die Form eines »Unvernehmens«. Über die Grenzen einer Aufteilung des Sinnlichen hinweg kann politische Kommunikation nämlich gerade nicht »der Austausch zwischen Partnern, die ihre Interessen und ihre Normen in die Diskussion einbringen«,³⁰¹ sein. Der politische Konflikt um die Sichtbarkeit verhandelt nicht einfach nur Sachen und Perspektiven, sondern ist ein Konflikt um die Positionen der Sprechenden im politischen Raum selbst und über-

³⁰¹ Rancière, *Unvernehmen*, S. 55.

haupt um die Zählung ihrer Argumente als (politische) Argumente. »Jeder gesellschaftlichen Diskussion, in der es tatsächlich etwas zu diskutieren gibt, ist diese Struktur implizit, diese Struktur, wo der Ort, der Gegenstand und die Subjekte der Diskussion selbst strittig sind, und zuerst bewiesen werden müssen. Vor aller Konfrontation der Interessen und der Werte, vor aller Unterwerfung der Behauptungen unter Gültigkeitsanforderungen zwischen konstituierten Partnern, gibt es den Streit über den Gegenstand des Streits, den Streit über die Existenz des Streits und der Parteien, die in ihm einander gegenüber treten.«³⁰²

Jede politische Diskussion, die über den »berechenbaren« Ausgleich von Interessen hinausgeht, hat die Struktur eines Unvernehmens und d. h., sie ist zunächst keine Kommunikation, sondern deren Scheitern.³⁰³ Die Situation des »Unvernehmens« ist eine, in der die eine Seite schlicht nicht vernimmt, was ihr die andere sagen will, weil sie sich in unterschiedlichen »politischen Welten« bewegen bzw. die eine Seite, die politische Relevanz der anderen gar nicht wahrnimmt und zulässt.

Diskurs und Unvernehmen stehen daher für zwei unterschiedliche Modalitäten des politischen Austauschs und Konflikts. Beide gehören zu einer demokratischen Politik (hier nicht im spezifisch Rancière'schen Sinn verstanden), stehen aber für verschiedene Weisen des Umgangs mit demokratischer Freiheit und Gleichheit. Während Habermas' Diskurs (wie auch Arendts Handeln) die Freiheit und Gleichheit der daran Beteiligten im Grunde schon voraussetzt, ist die Situation des Unvernehmens eine, in der Freiheit und Gleichheit erst erstritten oder bewiesen werden müssen.

Die politische Freiheit des Habermas'schen Diskurses ist entsprechend auch eine bereits definierte – sie manifestiert sich im argumentativen Streit, zu dessen Teilnahme man einfach berechtigt ist. Im Habermas'schen Diskurs wird mithin eine Freiheit ausagiert, die man in gewisser Weise schon hat. Im Rancière'schen Unvernehmen ist dies nicht der Fall. Die Freiheit zur Teilnahme ist hier kein Eigentum und kann auch keines sein. Denn im Unvernehmen steht u. a. gerade zur Diskussion, welche Gestalt partizipatorische Freiheit überhaupt annehmen kann oder darf.

Die Situation des Unvernehmens zeigt, inwiefern Politik nicht einfach nur eine Frage des besseren Arguments ist, sondern ein ästhetisches Kräfteverhältnis darstellt, in dem die unterschiedlichen Parteien niemals in einer symmetrischen Konstellation stehen, die ein argumentativer Diskurs à la Habermas voraussetzt. Die Situation des Unvernehmens ist deshalb aber auch nicht einfach nur eine besonders »intensive« Form des Konflikts oder bloßer Kampf. Sie hat höchstens in dem Sinne etwas Kriegerisches, als es um eine Messung von Kräften geht. Sie unterscheidet sich aber vom Krieg, weil es dabei nicht einfach um Gewalt anstelle des Arguments

³⁰² Ebd., S. 66f.

³⁰³ Das ist nicht unähnlich zu Arendts Beschreibung der Situation der Flüchtlinge: vgl. dazu Kap. II, Abs. 2, 1.

geht. Sichtbarkeiten und Unsichtbarkeiten können nicht durch bloße Gewaltakte verschoben werden, denn sie müssen auf dem ästhetischen Boden angegangen werden, auf dem sie aufruhren.

Rancières Unvernehmen bringt damit den politischen Antagonismus auf eine ganz andere Weise ins Spiel als Schmitt dies tut. Geht es hier offensichtlich um mehr als nur um eine agonale Situation, so hat der Antagonismus deswegen aber nicht den Charakter eines existentiellen Konflikts zwischen Freund und Feind. Der Rancièr'sche Antagonismus ist mehr als nur der Konflikt zwischen verschiedenen Perspektiven auf dasselbe, es ist der Konflikt zwischen verschiedenen Perspektiven, die zugleich auch verschiedene Verständnisse des politischen Feldes implizieren. Situationen des Unvernehmens sind deshalb antagonistisch verfasst, weil in ihnen zugleich auch der Rahmen des Diskurses mitverhandelt wird. Damit sind es aber Situationen, in denen nicht einfach nur ein Feind mit einer anderen Lebensform entgegentritt, sondern es handelt sich um Konflikte, in denen darüber gestritten wird, dass ein Teil inkludiert ist, ohne wirklich inkludiert zu sein. Die Situation des Unvernehmens ist nicht einfach die frontale Begegnung zweier feindlicher Lager, sondern der Konflikt über ein asymmetrisches Herrschafts- oder Machtverhältnis, das selbst aber – als ein solches Verhältnis – immerhin schon relational ist.

Entsprechend kann der *telos* eines solchen Streits weder einfach nur die (symbolische oder reale) Beseitigung der anderen Seite, noch einfach nur diskursives Einverständnis sein. Das Unvernehmen verlangt »Argumentation und Weltöffnung«³⁰⁴ zugleich, mit denen die Koordinaten der politischen Situation und des politischen Feldes neu gesetzt werden. Daher vollzieht sich ein Kräfteverhältnis im Sinne des Unvernehmens durch Handlungen, »die gleichzeitig argumentativ und dichterische/schöpferische Kraftschläge sind, die die Welten, in denen diese Handlungen Handlungen der Gemeinschaft sind, öffnen und so oft es nötig ist, wieder öffnen.«³⁰⁵

Das Unvernehmen ist mithin eine Situation, in der es um »die Existenz selbst dieser [politischen; F.R.] Welt«, und damit ein ›Diskurs‹, in dem es um die Frage des allgemein geteilten Rahmens geht, in dem Politik überhaupt stattfinden soll. Eine ›Diskussion‹ auf dieser Ebene hat für Rancièr stets die Struktur einer »Demonstration« (ebd.), weil in ihr »die Argumentation und die Szene, in der sie gehört werden muss, das Objekt der Diskussion und die Welt, in der es figuriert, produziert werden müssen.«³⁰⁶ Jede politische Argumentation bringt nicht nur Gründe und Situationsdeutungen ins Spiel, sie demonstriert zugleich (für) ihre eigene Auffassung – also für eine andere »Aufteilung des Sinnlichen«. Entsprechend ist das, was ein politischer Diskurs dieser Art durchmessen muss, nicht einfach nur

³⁰⁴ Ebd., S. 67.

³⁰⁵ Ebd., S. 71. Damit verbindet Rancièr den Aspekt der Welterschließung, der auch (anders als bei Habermas) für Arendts Begriff des Handelns zentral ist, mit einem antagonistischen Verständnis des politischen Streits.

³⁰⁶ Ebd., S. 68.

der Raum von intersubjektiven Anerkennungsverhältnissen. Und das ist er deswegen nicht, weil das, was ausgehandelt wird, nicht einfach nur die Anerkennung der einen oder anderen Seite als gleich in einem gegebenen Rahmen ist, sondern die Frage, wie der Rahmen verfasst sein soll, in dem sich die Verschiedenen auseinandersetzen und als Gleiche anerkennen können.

Doch wie vollzieht sich eine solche Auseinandersetzung um das Allgemeine? Offensichtlich sprengt sie den Rahmen einer prozeduralisierten Politik, da diese ja unter anerkannten Identitäten stattfindet. Außerdem impliziert auch eine prozeduralisierte Politik Vorentscheidungen bezüglich des Allgemeinen, wenn auch verflüssigt im Sinne von bestimmten regulierten Vorgehensweisen. Machen die Prozeduren dadurch eine Entscheidung auf der Basis von Vielfalt möglich, so ist eine solche Entscheidung niemals eine Entscheidung über die Ebene der Allgemeinheit selbst, die qua Prozedur bereits festlegt. Prozeduren klammern bestimmte grundsätzliche Fragen schlichtweg aus, damit die verschiedenen Positionen aufeinander bezogen werden können. Eine prozeduralisierte Konfliktlösung ist ein Streit, der deswegen (effektiv) geführt werden und zu einem Ende gelangen kann, weil der jeweilige Rahmen nicht mitverhandelt wird.³⁰⁷ Wenn für Situationen des Unvernehmens keine prozedurale Logik denkbar ist, wie sie der Habermas'sche Diskurs – sei er institutionalisiert oder nicht – strukturell immer voraussetzt, wie verläuft dann eine solche Form der Auseinandersetzung?

Bevor diese Frage beantwortet werden kann, ist es nötig, eine bestimmte Voraussetzung von Unvernehmenssituationen anzugehen. Die Ästhetik der Politik ist eine, welche Unsichtbarkeiten nicht nur nach Außen, sondern auch nach Innen, also für die Betroffenen selbst produziert. Das Aufkommen eines Streits im Sinne des Unvernehmens ist daher selbst als Teil eines Subjektivierungsprozesses zu verstehen, mit dem Individuen sich ihre Sichtbarkeit und die Position von (politisch) Sprechenden erkämpfen.

Politische Subjektivierung

Der Zugang zur demokratischen Politik ist nicht einfach nur *als gleiches Recht* gegeben, sondern vollzieht sich auch innerhalb von Machtverhältnissen und einer »Aufteilung des Sinnlichen«. Die Wirkungsweise einer »Aufteilung des Sinnlichen« ist

³⁰⁷ Daher stimmt die kritische Diagnose Benjamins bezüglich parlamentarischer Diskussionen, dass ihnen »der Sinn für die rechtsetzende Gewalt [fehlt], die in ihnen repräsentiert ist«; so »daß sie zu Beschlüssen, welche dieser Gewalt würdig wären, nicht gelangen, sondern im Kompromiß eine vermeintlich gewaltlose Behandlungsweise politischer Angelegenheiten pflegen.« (ders., »Kritik der Gewalt«, S. 190f.) Es ist deshalb aber auch nicht ausgeschlossen, wie wir im letzten Kapitel gesehen haben, dass auch prozedurale Entscheidungen auf die Koordinaten der Politik einwirken. Damit dies möglich ist, muss die Entscheidung aber eben nicht einfach nur aufgrund von Verfahren getroffen worden sein.

die der Identifikation oder Identifizierbarkeit: Sie identifiziert Gruppen, Ansprüche, Probleme, Orte etc., welche politisch zählen und lässt andere unsichtbar werden. Was in der Aufteilung des Sinnlichen nicht identifiziert ist, ist politisch nicht gegeben. Es mag physisch existent sein, aber es zählt nicht. Dieser Ausschluss kann auch die tatsächliche Wirksamkeit von bereits verbrieften Rechten unterminieren: »You may be considered in general as human being, called as elector to choose your president, etc. and become entirely inaudible when you set out, for instance, to express your own idea on the law that regulates your work [...]. The relation between inclusion and exclusion is at play everywhere and has to be made explicit everywhere.«³⁰⁸ Der Ausschluss aus der politischen Arena kann natürlich auch ganze Gruppen betreffen, wie etwa Flüchtlinge. Ist der Effekt dieser verschiedenen Ausschlüsse aus einer »Aufteilung des Sinnlichen« ungleich existentieller, so muss in beiden Fällen die politische Partizipation jedoch andere Wege gehen als die einer (polizeilichen) Beteiligung.

Ausgehend von Arendts Auseinandersetzung mit der Flüchtlingsproblematik hatten wir gesehen, dass ausgeschlossene Gruppen einen anderen Zugang zur Politik finden müssen.³⁰⁹ Dieser Weg führt zunächst über einen Prozess der Subjektivierung, der anders als bei den unpolitischen Parvenus über eine *politische* Identifizierung mit der eigenen eingeschlossen-ausgeschlossenen (in Arendts Beispiel: jüdischen) Identität verläuft. Diese politische Form der Subjektivierung eröffnet Arendt zufolge eine neue Perspektive auf das politische Geschehen, die einen neuen politischen Möglichkeitsraum und eine neue politische Gemeinschaft erschließt.

Mit Rancière lässt sich die Stoßrichtung eines solchen Ansatzes dort weiterführen, wo die Argumentation bei Arendt abbricht, und zugleich vertiefen. Insbesondere lässt sich der politische Charakter der Subjektivierung jener, die (in welchem Ausmaß auch immer) aus einer gegebenen Aufteilung des Sinnlichen herausfallen, genauer fassen. Politische Subjektivierung ist auch für Rancière keine bloße Identifizierung, »it is never a simple assertion of identity; it is always at the same time the denial of an identity given by an other, given by the ruling order of policy«.³¹⁰ Politische Subjektivierung ist damit die Annahme und zugleich Ablehnung einer Identität, die von anderen (als nicht wertvolle) verliehen wird. Damit ist sie nicht einfach eine Desidentifizierung, denn (verliehene) Identitäten lassen sich nicht einfach abstreifen. Subjektivierung beginnt daher bei Rancière explizit mit der Eröffnung einer Distanz zwischen Identität und Subjekt, die ein Prozess der Entkräftung der diskriminierenden Identifizierung ermöglicht.

³⁰⁸ Max Blechmann/Anita Char/Rafeeq Hasan, »Democracy, Dissensus and the Aesthetics of Class Struggle: An Exchange with Jacques Rancière«, in: *Historical Materialism* 13/4 (2005), S. 285–301, hier: 296.

³⁰⁹ Vgl. Kap. II, Abs. 2, 2.

³¹⁰ Jacques Rancière, »Politics, Identification, and Subjectivization«, in: *October* 61 (1992), S. 58–64, hier: 62.

Diesen Prozess der Entkräftung beschreibt Rancière im Rückgriff auf Marx' Charakterisierung des Proletariats als eines »Standes, welcher die Auflösung aller Stände ist.«³¹¹ Das Proletariat bedeutet deswegen die »Auflösung aller Stände«, weil es nicht einfach nur eine Klasse neben den anderen ist, die ihre Identität zur Geltung bringt, sondern eben gar keine Klasse. Indem diese eingeschlossen-ausgeschlossene Identität sich als politisches Subjekt präsentiert, präsentiert sie sich als etwas, das in einer bestimmten »Aufteilung des Sinnlichen« als politisches Subjekt gar nicht gegeben ist. Das Proletariat tritt daher nicht als ein politisch identifiziertes Subjekt auf, das ein »besonderes Recht in Anspruch nimmt«, das es hat und verletzt worden ist.³¹² Das tut es deswegen nicht, weil »kein *besonderes Unrecht*, sondern *das Unrecht schlechthin* an [ihm] verübt wird.«³¹³ Das Unrecht, das am Proletariat verübt wird, ist in der Rancière'schen Beschreibung ein ähnliches Unrecht wie jenes, das Arendt an den Staatenlosen und Flüchtlingen aufzeigt: das Unrecht, (politisch) nicht gezählt zu werden.

Das Auftreten des Proletariats »als Stand« ist deswegen die »Auflösung aller Stände«, weil es als ungezählter Stand das System der Ständeaufteilung als Ganzes in Frage stellt. Das Auftreten des Proletariats ist keine bloße Identifizierung mehr; dieses demonstriert vielmehr mit seinem unmöglichen politischen Namen die Kontingenz des gegebenen Systems von Identifizierungen: »The proletariat is no longer a part of society but is, rather, the symbolical inscription of the ›part of those who have no part‹, a supplement which separates the political community from any count of the parts of society.«³¹⁴ In Marx' Worten ist die Demonstration des Proletariats die eines »negativen Repräsentanten der Gesellschaft.«³¹⁵

Daher bildet auch die Erhebung des Dritten Stands in der Französischen Revolution ein Beispiel für politische Subjektivierung in Rancières Sinne. In der Französischen Revolution hat sich nämlich ein Prozess dieser Art vollzogen, indem Individuen die Bühne der Politik betreten haben, auf der sie eigentlich nicht vorgesehen waren. Der Dritte Stand ist nicht als eine bestimmte Gruppe oder Identität aufgetreten; was er demonstriert hat – und wodurch er einen Akt der Befreiung vollzogen hat –, war vielmehr gerade der Abstand zu einer zugewiesenen unpolitischen Identität, der er die Faktizität des Gegenteils, seine politische Existenz, entgegengesetzt hat. Dieser Abstand, den ein solcher revolutionärer Akt durchmessen hat, war demzufolge nicht der Beweis einer anderen Identität, sondern die Erzeugung einer un-möglichen Identität, die den Raum der Identifizierungen aus seiner Festigkeit aushebelt: »Jede Subjektivierung ist eine Ent-Identifizierung, das Losrei-

³¹¹ Karl Marx, »Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie«, in: Karl Marx/Friedrich Engels, *MEW*, Bd. 1, Berlin: Dietz 1974, S. 378–391, hier: 390.

³¹² Ebd.

³¹³ Ebd.

³¹⁴ Blechmann/Char/Hasan, »Democracy, Dissensus and the Aesthetics of Class Struggle«, S. 287.

³¹⁵ Marx, »Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie«, S. 389.

ßen von einem natürlichen Platz, die Eröffnung eines Subjektraums, in dem sich jeder dazuzählen kann, da es ein Raum einer Zählung der Ungezählten, eines In-Bezug-Setzens eines Anteils und der Abwesenheit eines Anteils ist.«³¹⁶

Erst dieser unmögliche Auftritt bewirkt »a process of disidentification or declassification«, der aber nicht allein das Proletariat betrifft, sondern das gesamte System der Identifizierungen. Identifizierungen sind immer relational gegeben und daher können »überschüssige« Identitäten, dieses relationale Netz destabilisieren.³¹⁷ »Politik« wie Rancière sie versteht, entspricht einem solchen Akt der »Anteillosen«, in einem Regime von Identifizierungen aufzutreten und einen Anteil zu demonstrieren, der in ihm nicht vorgesehen ist. Daher steht ihre Logik in einem Widerstreit zur polizeilichen Logik der Identifizierung, welche stets in der Bestimmtheit eines politischen Feldes operiert: Was die »Politik« in Rancières Sinne ausmacht, ist damit aber nicht einfach nur ein Akt der Umbestimmung, sondern erst einmal ein Akt der Un-Bestimmung, der die Kontingenz einer bestimmten »Aufteilung des Sinnlichen« und jener politischen Herrschaftsverhältnisse aufzeigt, die mit einem System der Identifizierungen verbunden ist.

Ein solcher Akt der Subjektivierung ist (noch) kein Akt der Autonomie oder jedenfalls nicht in ihrer Logik zu beschreiben, weil er nicht der Akt eines identifizierten oder sich identifizierenden Subjekts ist, das sich (mit anderen) selbst bestimmt, sondern der eines Subjekts, das sich (und eine gegebene Aufteilung des Sinnlichen) un-bestimmt: »the politics of emancipation is the politics of the self as an other [...]. The logic of emancipation is a heterology.«³¹⁸ Ein solcher Akt der Subjektivierung eröffnet zunächst einen Freiraum gegenüber Identifizierungen, in dem Bestimmungen erst noch und anders zu machen sind. Ihm entspricht deshalb der negative Wille, »nicht dermaßen regiert zu werden«, auf den er auch nicht einfach mit der Übernahme der Regierung antwortet, sondern damit, die Grundlage einer Aufteilung des Sinnlichen oder die Kräfteverhältnisse in einem gegebenen politischen Raum zu dislozieren.

Dieser Akt der Un-bestimmung eröffnet ebenfalls einen Zwischenraum zwischen Bestimmungen, wie es in gewisser Hinsicht auch die Unabhängigkeitserklärung tut, und ist daher ebenfalls ein Ort, in dem sich eine unbedingte und unbestimmte Freiheit und Gleichheit manifestieren, die im Prozess der Bestimmungen nicht aufgehen.

Ist politische Subjektivierung zunächst ein Akt, der auf Distanz zu den gegebenen Identifizierungen tritt und deswegen eine gegebene Aufteilung des Sinnlichen

³¹⁶ Rancière, *Unvernehmen*, S. 48. Zur un-möglichen »Identität« des Dritten Stands vgl. Emmanuel Joseph Sieyès, *Was ist der Dritte Stand?*, in: Oliver W. Lembcke/Florian Weber (Hg.): *Ausgewählte Schriften*, Berlin: Akademie Verlag 2010 [= *Schriften zur europäischen Ideengeschichte* Bd. 3].

³¹⁷ Vgl. dazu auch Laclau und Mouffes Begriff der »Artikulation« (*Hegemonie und radikale Demokratie*, S. 127ff.) sowie Judith Butlers politische Sprechakte (dies., *Hass spricht. Zur Politik des Performativen*, Berlin: Berlin Verlag 1998, S. 181ff.).

³¹⁸ Rancière, »Politics, Identification, and Subjectivization«, S. 59.

für mögliche, noch vorzunehmende Umbestimmungen öffnet, so setzt dieser Prozess natürlich voraus, dass sich die betroffenen Individuen zunächst selbst von einer gegebenen Identität distanziert haben. Dieser Aspekt bleibt bei Arendt wie bei Rancière im Dunkeln. Er lässt sich aber genau genommen gar nicht wirklich ans Licht ziehen, denn das Aufbrechen einer bestimmten Identifizierung beruht auf keiner bestimmten Fähigkeit, die man erwerben und besitzen kann. Es gibt keine bestimmte Fähigkeit zur Subjektivierung, in die man eingewiesen werden könnte. Subjektivierung ist keine Fähigkeit, die darin besteht, etwas Bestimmtes zu können oder zu erlernen, wie etwa die Fähigkeit zur Dezentrierung, zur argumentativen Rede etc. Prozesse der Subjektivierung sind kontingent (wie Arendts Praxis) und in gewissem Sinne unberechenbar.

Der Grund dafür liegt darin, dass Subjektivierung eine Operation *an* den Fähigkeiten ist, die zur Politik angeblich bestimmen. Eine solche Operation hat den Charakter eines Prozesses, der sich nicht willentlich herbeiführen lässt, eben weil erst dieses Geschehen die problematischen Identifizierungen als solche in Erscheinung bringt und sichtbar macht. Warum eine ausschließende Identifizierung für die betroffenen Individuen an einem bestimmten Punkt zu einem Prozess der Subjektivierung aufgebrochen wird, ist ein ›Akt‹ der Freiheit und Gleichheit, der sich nicht begründen und berechnen lässt. Damit ein solcher Akt geschieht, muss eine gegebene Identifizierung gestört werden, entweder durch äußere Einwirkung oder weil sie nicht länger lebbar ist. In beiden Fällen handelt es sich um kontingente Prozesse, die nicht im luftleeren Raum oder in der reinen Innerlichkeit eines Individuums stattfinden. Es sind situierte Akte, die sich dennoch auch aus den situativen Bedingungen in dem Sinne nicht ableiten lassen, dass sich an diesen nicht ablesen lässt, wann und warum sie plötzlich oder allmählich stattfinden.

Ebenso haben Prozesse der Subjektivierung auch keinen gleichbleibenden Verlauf, denn in ihnen werden nicht nur Identitäten distanziert, sondern in eins damit auch bestimmte Tätigkeiten politisiert. Bedeutet der Ausschluss aus einer Aufteilung des Sinnlichen, dass die eigene Stimme, die eigenen Argumente nicht zählen, weil die entsprechenden Identitäten keine politischen sind, so werden diese politisch, indem sie ihre eigenen Praktiken subversiv einzusetzen beginnen.

Prozesse der Subjektivierung lassen sich daher nur durch Beispiele beschreiben, an denen aber immerhin die nicht rein diskursive Natur von Situationen des Unvernehmens und ihrer ›Überwindung‹ veranschaulicht werden kann. Subjektivierungsprozesse sind dabei solche, die eine überschüssige Gleichheit geltend machen, welche in einer gegebenen Aufteilung des Sinnlichen nicht aufgeht. Aus dieser Demonstration resultiert wiederum eine konkrete politische Freiheit, die negativ und positiv zugleich ist. Sie manifestiert sich zunächst im oben beschriebenen unverfügbar disruptiven Charakter und befähigt die Individuen zugleich zu einer Form der politischen Partizipation, die, so mein Einsatz, eine weitere Dimension demokratischer Politik darstellt.

Praktiken der Befreiung: Gegenbeispiele, politische Syllogismen und lange Nächte

Die Beispiele, die Rancière für Subjektivierungsszenen anführt, stammen aus jeweils verschiedenen politischen Kontexten und Epochen und weisen unterschiedliche Logiken auf. Ein erstes Beispiel ist die Sezession der römischen Plebejer auf dem Aventin, die Rancière in der Version des französischen Philosophen Ballanche (der kurz vor der Französischen Revolution geboren wurde) wiedergibt. Dabei erarbeitet Rancière das genuin politische Element dieses Beispiels in Abgrenzung zur Erzählung eines scheiternden Subjektivierungsversuchs, nämlich dem Sklavenkrieg der Skythen in Herodots Version. Was die beiden Fälle voneinander unterscheidet, ist die Rolle, welche der Aspekt der Gleichheit für den Subjektivierungsprozess annimmt.

In beiden Fällen beginnt der Prozess der Subjektivierung mit einer Demonstration, mit denen die Sklaven jeweils die Verhaltensweisen der Herren und Patrizier nachahmen: Die skythischen Sklaven begegnen ihren Herren bei deren Rückkehr aus dem Krieg als Krieger; die römischen Plebejer wiederum ahmen auf dem Aventin die Patrizier nach, indem sie Sprechhandlungen wie jene vollführen.³¹⁹ Rancière scheint in seiner Analyse des unterschiedlichen Ausgangs der beiden Befreiungsakte zunächst einer Arendt'schen Intuition zu folgen: Während die Skythen für ihre Befreiung zu den Waffen und damit zu Gewalt greifen, benutzen die Plebejer Worte und handeln. Rancière geht es allerdings nicht einfach nur um das Merkmal von Gewalt und Gewaltlosigkeit.

Die Demonstration der Skythen und der Plebejer ist eine Demonstration der Gleichheit, die gegen die Asymmetrie der Unterwerfung und Versklavung in Anschlag gebracht wird. Mit ihrer Bewaffnung gelingt es den skythischen Sklaven nicht, ihre Gleichheit so zu demonstrieren, dass zugleich das Regime der Identifizierungen ins Wanken gerät. In den Augen der Herren bleiben die Sklaven, obwohl sie im Krieg überlegen sind, Sklaven. Das demonstrieren die Herren wiederum dadurch, dass sie nach der Niederlage im Kampf mit Peitschen zurückkehren, also mit den Insignien der Unterdrückung. Auf diesem Weg, indem sie ihnen ihre Identität als Sklaven gleichsam vor Augen führen, gelingt es den Herren, den Aufstand der Sklaven zu brechen.

Dem Aufstand der Plebejer gelingt es dagegen, in Rancières Rekonstruktion³²⁰ ein Gegenbeispiel zur vorherrschenden Identifizierung zu statuieren, weil er eine Gleichheit auf genau jener Ebene demonstriert, auf der die Patrizier ihre Herrschaft

³¹⁹ »[S]ie sprechen Verwünschungen und Vergötterungen aus; sie wählen einen unter ihnen aus, um ihre Orakel zu befragen; sie geben sich Repräsentanten, indem sie ihnen neue Namen geben. [...] Sie entdecken sich, in der Weise der Überschreitung, als sprechende Wesen, mit einer Sprache begabt, die nicht einfach Bedürfnisse, Leiden und Zorn ausdrückt, sondern Intelligenz beweist.« (Rancière, *Unvernehmen*, S. 36)

³²⁰ Für eine andere Lektüre der plebejischen Sezession vgl. Isabell Lorey, *Figuren des Immunen. Elemente einer politischen Theorie*, Zürich: diaphanes 2011, S. 17ff.

errichtet haben: Auf der Ebene der Fähigkeit zu einer bestimmten Form der politischen Deliberation und Organisation. Der Erfolg der Plebejer liegt allerdings nach Rancière nicht einfach nur daran, dass sie die Praxis der Politik erlernen und vorführen. Mit ihrem Handeln weisen die Plebejer nicht einfach nur den Irrtum zurück, dass sie für die Praxis der Politik nicht geeignet sind. Ihr Aufstand statuiert ein Gegenbeispiel, weil die Plebejer durch Vorführen derselben *hexis*, die Grundlosigkeit des *Privilegs*, das die Patrizier für sich reklamieren, nachweisen. Die Plebejer weisen also mehr nach als die gleiche Fähigkeit zur Politik: Indem sie die gleiche Fähigkeit zur Politik zur Schau stellen, zeigen sie, dass *jeder* zur Politik zugelassen werden könnte, weil das, worauf sich diese als ein exklusives Privileg gründet, im Grunde von jedem, und zwar jedem Beliebigen, ausgeübt werden kann. Die Beliebbarkeit wird dadurch ausgestellt, dass die angeblich privilegierte Fähigkeit von einem »negativen Repräsentanten« der Gesellschaft, also von einem »Anteil der Anteillosen«, zur Schau gestellt wird, der als Unqualifizierter eben für jeden Beliebigen stehen kann.

Was die Mimesis der Plebejer bewirkt, ist daher kein bloßer »Lernprozess« auf ihrer und der Patrizier Seite, sondern die Dislozierung eines politischen Privilegs. Der mimetische Akt ent-identifiziert hier die Plebejer und die Patrizier zugleich, weil er den Grund für deren Unterschied zunichte macht. Daher ist diese Szene im Unterschied zum scheiternden Versuch der Skythen eine politische, die einen Freiraum für neue Bestimmungen eröffnet.³²¹ Die Gleichheit, die diese Szene zu einer politischen Szene macht und die andere nicht, erscheint auf einer Ebene, wo sie nach der gegebenen Aufteilung des Sinnlichen nicht erscheinen dürfte. Die Effekte eines solchen Erscheinens sind entsprechend auch Gleichheitseffekte und nicht bloß die Angleichung der einen Seite an die andere, sofern das politische Privileg als solches untergraben und Patrizier wie Plebejer aus ihrer identifizierten Stellung herausgehoben werden.

Die zweite Szene der Subjektivierung, die Rancière anführt, ist die Intervention der französischen Revolutionärin Olympe de Gouges, die mit ihrer »Erklärung der Rechte der Frau und Bürgerin« die patriarchale Matrix der Erklärung der Menschenrechte anprangerte.³²² In ihrer Erklärung – die selbst ein mimetisches Gegenbeispiel darstellt, da sie in weiten Teilen den Wortlaut der *Déclaration* bis auf die Geschlechtszuordnung beibehält – führt de Gouges einen eigentümlichen Syllogismus vor. In Art. X erklärt sie, dass, wenn Frauen das Schafott besteigen können, sie dann auch eine Rednertribüne besteigen können müssen. Ungleich den Plebejern demonstriert de Gouges nicht einfach nur die gleiche Fähigkeit (was sie mit ihrer

³²¹ Die Plebejer haben in der Tat im Rahmen der Sezession dann auch neue Organisationsformen hervorgebracht, wie den Tribun oder eben das Plebiszit, die in den römischen Staat aufgenommen wurden.

³²² Vgl., Rancière. »Wer ist das Subjekt der Menschenrechte?«, S. 482ff.

Intervention und der Niederschrift einer zweiten Erklärung natürlich auch tut), sondern führt darüber hinaus die Frage nach der Fähigkeit zur Politik *ad absurdum*.

Erneut handelt es sich um eine Demonstration von Gleichheit: Diesmal ist es zunächst die Konstruktion der Gleichheit zwischen zwei verschiedenen ›Rechten‹, nämlich dem Recht zur (politischen) Bestrafung und dem Recht zur politischen Rede. Wenn Frauen gut genug sind, um aufs Schafott gebracht zu werden, dann müssen sie offensichtlich auch gut genug sein, um Politik zu betreiben. De Gouges' Syllogismus führt vom Schafott zur Rednertribüne, indem sie die politisch wirksame Sichtbarkeit der Frau auf dem Schafott zum Grund für eine andere politische Sichtbarkeit erklärt.

Die Gleichheit, die de Gouges vorführt, ist eine, die in einer gegebenen Identifikation nur partiell anerkannt wird – Frauen sind gleich wie die Männer auf der Seite der Bestrafung, aber ungleich auf der Seite der Befähigung zur Politik. Die Position der Frau und ihre Subjektivierung entspricht derjenigen, die Rancière für die Proletarier beschreibt: »Political subjectivization is the enactment of equality – or the handling of a wrong – by people who are together to the extent that they are between« – »between several names, statuses, and identities; between humanity and inhumanity, citizenship and its denial«.³²³

Aus dieser Zwischen-Position heraus spricht de Gouges und führt mit ihrem Syllogismus die Unordnung oder Inkonsistenz der Identitäten vor, die eine gegebene ›Ordnung‹ verteilt, um diese zu destabilisieren. Das Schicksal de Gouges' war tragisch: Die Tatsache, dass sie sich die Rednerbühne erstritt, hat sie aufs Schafott gebracht. De Gouges war allerdings nicht die Einzige, die dem Wüten der *Terreur* anheimfiel und daher steht ihr persönliches Scheitern auch nicht für ein Scheitern ihres politischen Aktes (obgleich es zur Anerkennung der Rechte der Frau noch sehr lange gedauert hat). Jedenfalls betrachtet Rancière ihren Akt der Subjektivierung als einen gelungenen.

In beiden Beispielen ist eine Gleichheit wirksam, die eine gegebene Aufteilung des Sinnlichen destabilisieren soll. Die jeweilige Modalität ist durchaus unterschiedlich und daran zeigt sich, dass Subjektivierung eben nicht nur mit einem Akt der Unbestimmung zusammenhängt, der zu einer neuen Umbestimmung führen kann, sondern gleichzeitig auch positiv etwas über Politik sagt. Denn während der Aufstand der Plebejer an den Modalitäten der politischen Deliberation und Bestimmung operiert und sie für neue Institutionen öffnet, bringt de Gouges' Syllogismus eine Vervielfältigung der Orte und Subjekte der Politik zum Ausdruck, der mit der Politisierung der sozialen Frage im Rahmen der gesamten Französischen Revolution verhandelt wurde.

Dieser Zusammenhang zwischen Subjektivierung und Erschließung von neuen Modalitäten oder gar Dimensionen der Politik wird in der dritten Szene der Subjektivierung noch deutlicher. Diese findet nachts statt, in der Nacht der Proletari-

³²³ Rancière, »Politics, Identification, and Subjectivization«, S. 61.

er.³²⁴ In diesem Fall handelt es sich noch um keine direkte Demonstration von Gleichheit als vielmehr um eine Rekonfiguration der Zeiten und Orte, die durch die Kapitalisten vollkommen der Produktion von Mehrwert und der Reproduktion von Arbeitskraft bestimmt wird. Die Proletarier, die sich nachts treffen, um gemeinsam Tätigkeiten nachzugehen, die nicht der Schöpfung von Mehrwert dienen, »produzieren« eine Reassemblage der Zeiten, Orte und Tätigkeiten, die gleichzeitig zur gemeinsamen Erschließung neuer Fähigkeiten führt. Die Proletarier, die sich die Nacht nehmen, die die Kapitalisten für die Regenerierung ihrer Arbeitskraft vorsehen, setzen sich damit nicht nur über eine bestimmte Aufteilung des Sinnlichen und ein Disziplinarregime hinweg; mit dieser Rekonfigurierung werden zugleich bestimmte Tätigkeiten aus ihren angestammten Vollzugsstätten angeeignet und damit zugleich verändert.

Dieser dritte Fall entgrenzt nicht nur die Orte der Politik in dem Sinne, dass die nächtlichen Aktivitäten der Proletarier als ein Moment ihres Subjektivierungsprozesses deutlich werden. Er zeigt zugleich, inwiefern eine politische Subjektivierung immer auch einen Prozess der Entwöhnung impliziert, also des Aufbrechens von Gewohnheiten, die selbst Teil von Identifizierungen sind. Die nächtlichen Tätigkeiten der Proletarier sind dabei nicht unmittelbar politische Akte, wie es in den anderen Beispielen der Fall ist. Es handelt sich dabei noch nicht um mehr oder minder wirksame Demonstrationen der Gleichheit, die ein System von Identifizierungen destabilisieren. Es handelt sich vielmehr um einen, wenn man so will, parallelen Prozess, der an den Gewohnheiten selbst operiert und deren Verschiebung vornimmt. Gewohnheiten, so hatten wir im Zusammenhang mit Derridas Bezugnahme auf Pascal und Montaigne gesehen, beruhen im Recht wie auch außerhalb des Rechts auf einem »mystischen Grund«; sie präsentieren sich mit der Natürlichkeit einer zweiten Natur und sind dennoch Sediment von Normierungsprozessen, die offensichtlich nicht nur natürlich sind. Indem sie die Zeiten und Orte ihrer Lebensweise verändern, sich Tätigkeiten aneignen, die ihnen nicht zu eigen sind und neue erschließen, vollziehen die Proletarier zunächst im außerpolitischen Bereich eine politische bzw. ästhetische Operation. Indem sie die alten Gewohnheiten abstreifen, legen sie eine Potentialität frei, die als Erfahrung einen »Möglichkeitssinn« (Musil) entstehen lässt, der auch darauf gerichtet werden kann, andere Situationen und Gewohnheiten zu subvertieren.

Handelt es sich um recht verschiedene Beispiele, so ist Subjektivierung in allen drei Fällen die Eröffnung eines Spielraums, der das Individuum von bestimmten Fähigkeiten trennt, mit deren Haben oder Nicht-Haben es identifiziert wird. Die Freiheit ist hier keine bestimmte Fähigkeit, sondern die Markierung eines Abstands von den Fähigkeiten, die in und mit diesem Abstand eben neu angeeignet, verschoben, abgelegt werden können. Zugleich ist dieser Abstand einer, der nicht allein ein

³²⁴ Vgl. Jacques Rancière, *Die Nacht der Proletarier. Archive des Arbeitertraums*, Wien: Turia + Kant 2013.

einzelnes Individuum oder eine Gruppe betrifft. Die ›Demonstration‹ eines solchen Abstands ist vielmehr auf die politische Bewertung der entsprechenden Fähigkeiten ausgerichtet. Die Markierung einer solchen Abständigkeit ist daher nicht privat, sondern politisch und darauf ausgerichtet, ein System politischer Identifizierungen zu dislozieren. Ihr (gesuchter) Effekt besteht darin, jene Festlegungen zu irritieren, die einen politischen Raum besetzt halten, um diesen für neue Bestimmungen zu öffnen. Subjektivierung ist selbst noch nicht bestimmend, weil sie erst einmal ent-identifizierend wirkt. Sie ist aber in der Hinsicht produktiv, als solche Dislozierungen immer durch bestimmte Tätigkeiten vollzogen werden, an denen selbst Bestimmungsspielräume aufgehen. Subjektivierung ist damit in einem und untrennbar Arbeit an den Identitäten und an Tätigkeiten/Fähigkeiten.

Die Markierung eines Abstands, als die sich politische Subjektivierung vollzieht, ist zwar zunächst eine negative Operation – eine Operation der Destabilisierung –, sie ist aber zugleich auch mit einem positiven Moment verbunden, weil eine solche Destabilisierung zugleich vom Anspruch getragen ist, Politik an anderen Orten stattfinden zu lassen. Wie auch schon die Diskussion der Französischen Revolution gegen Arendts Deutung gezeigt hat, war der Auftritt der Massen auf die Bühne der Politik nicht nur der Nachweis eines Abstands gegenüber ihrer unpolitischen Identität, sondern zugleich die Ausstellung ihrer Armut. Diese Ausstellung war aber, entgegen Arendts Deutung, nicht nur das Vorbringen eines drängenden Interesses, sondern die Erhebung der sozialen Frage zu einer Frage von eminent politischer Bedeutung.³²⁵ Die Armut zu einer politischen Frage werden zu lassen, bringt es mit sich, dass Dimensionen von Praktiken, Sprechweisen, die im Kontext von Armut angesiedelt sind, politisiert werden. Damit ist die Erscheinung der Massen auf der Bühne der Revolution auch kein Akt der Identifizierung gewesen – der Identifizierung eines Interesses, dem sich die Politik nun annehmen soll –, sondern eine ›Denaturalisierung‹ der Armut als ein Zustand, der gegen die Gleichheit verstößt und sie unterminiert. Die Bekämpfung der Armut war nicht der letzte Sinn der Französischen Revolution, sondern Bestandteil einer neuen und anderen Auffassung darüber, wie und unter welchen Bedingungen Politik stattfinden soll. Die Bekämpfung der Armut in der Französischen Revolution ist vom Anspruch auf eine Politik der Freiheit und Gleichheit nicht zu trennen. Die Demonstration der Armut sollte eine »politische Welt« der politischen Privilegien destabilisieren, die unter anderem aus unterschiedlichen sozialen Bedingungen erwachsen konnte. Der Akt der Subjektivierung ist auch in diesem Fall mit einem Akt der Politisierung von bestimmten Bereichen, Orten und Aspekten der menschlichen Existenz verbunden.

³²⁵ Vgl. Kap. II, Abs. 4, 1.

Die leere Freiheit des »demos«

Anhand von Rancières Beispielen und seiner Politikkonzeption lässt sich eine zusätzliche Dimension demokratischer Politik ausarbeiten, die jenseits der institutionellen Bereiche verortet ist. Prozesse der Subjektivierung operieren an instituierten Identifizierungen und sind daher auch Bedingung für institutionellen Wandel (wie im Falle der Plebejer). Sie bewirken aber ebenfalls die Eröffnung von Räumen der Politik, die sich nicht in den vorgegebenen Bahnen bewegen und die ebenfalls durch Identifizierungen blockiert sein können. Das zeigt sich sowohl am Beispiel von de Gouges als auch in den Nächten der Proletarier. Damit wird einmal mehr deutlich, dass eine strikte Trennung von politischen und sozialen Kontexten, so sehr sie auch gezogen werden muss, nicht sauber gezogen werden kann, wenn es um die praktische Verwirklichung von Freiheit und Gleichheit geht.

In Rancières Subjektivierungsprozesse wird faktisch eine Gleichheit demonstriert, die gegenüber einer gegebenen Aufteilung des Sinnlichen überschüssig ist und deren asymmetrische Inklusionsbedingungen zu unterwandern und zu destabilisieren versucht. Eine solche Demonstration von Gleichheit ist Teil eines Prozesses der Befreiung, der voraussetzt, dass die entsprechenden Gruppen oder Individuen sich von einer gegebenen Identifizierung distanzieren haben. Dieser Moment ist, wie gesagt, ein unberechenbarer Moment, der Geschehnischarakter hat. In ihm manifestiert sich eine Freiheit, welche durch die Demonstration der Gleichheit und die dadurch (möglicherweise) erfolgende Destabilisierung eines Systems von Identitäten politisch und sozial wirksam wird, indem sie zu bestimmende Freiräume und neue politische Modalitäten eröffnet.

Deshalb haben Subjektivierungsprozesse, wie Rancière sie beschreibt, demokratischen Charakter. Sie sind der Ort einer Freiheit und Gleichheit, die von einem »Anteil der Anteillosen« gegen seine Unterdrückung demonstriert werden. Politische Subjektivierung entsteht gegen die Ordnung der Privilegien, die auf Reichtum oder Tugend oder auf irgendwelchen anderen Fähigkeiten basieren, indem ein überschüssiger Teil diese Festsetzungen unterbricht. Ein solcher Akt errichtet einen Abstand zwischen Politik und bestimmten Fähigkeiten. Auf diesen Abstand ist die Demokratie errichtet, weil das, was sie Rancière (und Aristoteles) zufolge an die Stelle des Reichtums oder der Tugend setzt, die Freiheit ist, also eine leere Eigenschaft, die dem Volk, aber mit diesen auch allen anderen »gehört«.

Die leere Freiheit lässt sich ebenso wie die Gleichheit nicht instituierten. Was instituiert wird, sind immer nur Bestimmungen davon, die in eine politische Ordnung implementiert werden. Auf die unbestimmte Freiheit und Gleichheit als solche lässt sich keine Ordnung errichten; sie werden auf eine andere, indirekte Weise politisch operativ, nämlich in unverfügbaren institutionellen Prozessualitäten oder aber in unvorhersehbaren Subjektivierungsvollzügen. Dort, wo sie dies tun, tritt immer auch ein anarchischer Impuls auf. (Dieser ergreift ja selbst ein Thomas Jefferson, der sicherlich nicht im Verdacht der Anarchie steht.) Denn demokratische

Freiheit und Gleichheit, sofern sie jeden betreffen, destabilisieren Festlegungen, die als solche immer Differenzierungen bedeuten.

Die Demonstration von Freiheit und Gleichheit ist aber nicht einfach nur als die Wiederholung des einen anarchischen Impulses zu betrachten, der sich an der Ordnung bricht und von dieser immer wieder zugedeckt wird. Denn Freiheit und Gleichheit wirken trotz ihres leeren Charakters stets in konkreten Zusammenhängen. Indem sie Entscheidungs- oder Subjektivierungsprozesse affizieren, affizieren sie die konkreten Aspekte und Belange, die jeweils auf dem Spiel stehen und bringen sie politisch zur Geltung. In diesem Sinne meint ihre Leere so etwas wie eine entgrenzte und unberechenbare Potentialität, die sich aber nur an konkreten Situationen, Orten und Praktiken verschiedenster Art entzünden kann.

Diese Manifestationen sind unberechenbar, wie es auch die Verwirklichung von Freiheit und Gleichheit selbst ist. Dieser Aspekt hängt nicht zuletzt mit der Frage nach dem Subjekt der Demokratie zusammen. Die immer neuen Anläufe haben gezeigt, dass dieses Subjekt bzw. seine Freiheit in dem Moment verschwindet, wo es mit einem bestimmten Kollektiv oder einer bestimmten Praxis identifiziert wird. Das demokratische Subjekt ist kein aktuelles Subjekt, was hier und jetzt seine Freiheit, seine Autonomie, ausagiert. Dieses Subjekt bleibt im Werden genauso wie seine Freiheit.

Daher ist ihm auch eine eigentümliche Doppeldeutigkeit zu eigen,³²⁶ denn die Rede von ›Volk‹ kann zum einen die niederen Stände, das ›kleine‹ Volk meinen, sie meint aber auch einfach alle. Giorgio Agamben hat in dieser Doppeldeutigkeit erneut die Spur einer souveränen Logik ausgemacht. Er unterscheidet zunächst ebenfalls zwei Bedeutungen in ›Volk‹: »Alles nimmt sich [...] aus, als sei das, was wir Volk nennen, in Wirklichkeit nicht ein einheitliches Subjekt, sondern ein dialektisches Oszillieren zwischen zwei entgegengesetzten Polen: die Gesamtheit Volk [*Popolo*] als dem integralen politischen Körper auf der einen, der untergeordneten Gesamtheit Volk [*popolo*] als der fragmentarischen Vielheit bedürftiger und ausgeschlossener Körper auf der anderen Seite.«³²⁷ Zwischen diesen beiden Polen des nicht einheitlichen Subjekts ›Volk‹ sieht Agamben aber erneut ein Verhältnis der »einschließenden Ausschließung«: »Das Volk trägt also den fundamentalen biopolitischen Bruch schon in sich. Es ist das, was nicht eingeschlossen werden kann in das Ganze, dessen Teil es ist, und was der Gesamtheit nicht angehören kann, in die es immer schon eingeschlossen ist.«³²⁸ Das Volk ist hier mithin eine weitere Gestalt des *homo sacer*, des eingeschlossenen Ausschlusses.

Diese Doppelung, so der Einsatz dieses Buches, muss aber nicht notwendigerweise im Sinne einer unausweichlich souveränen Logik der westlichen Politik gelesen werden, sondern im Grunde genau im Gegenteil als die ständige Flucht, die

³²⁶ Die bei Schmitt unter etwas anderen Vorzeichen ja auch aufgetaucht war.

³²⁷ Giorgio Agamben, »Was ist ein Volk?«, in: ders., *Mittel ohne Zweck*, S. 35–40, hier: 36.

³²⁸ Agamben, »Was ist ein Volk?«, S. 37.

irreduzible Überschüssigkeit, die in keiner souveränen Ordnung aufgeht. Gerade weil das Volk nicht in das Ganze eingeschlossen werden kann, gibt es dieses souveräne Ganze auch nicht wirklich. Die Demokratie ist gleichsam strukturell Ausdruck einer post-souveränen Logik, so sehr sie als Ordnung auf souveränen Setzungen beruht.

Im Unterschied zu Agamben versteht Rancière unter dem *demos* gerade keine Figur des tragischen Ausschlusses, sondern eine politische Kraft, die an das »formlos Formende« Schmitts denken lässt. Als Instanz der Subjektivierung ist das Volk nämlich vor allem ein Operator der Verschiebung einer bestimmten Aufteilung des Sinnlichen, die nicht in der immer selben Weise in den Maschen der Souveränität verstrickt bleibt. Wie schon die Beispiele zeigen, bedeutet der Widerstreit zwischen einer polizeilichen Logik der Identifizierung und einer politischen Logik der Subjektivierung nicht immer dasselbe, sondern vollzieht sich in jeweils unterschiedlichen konkreten Kontexten und entsprechend auch mit unterschiedlichen Effekten. Die Staatsfixierung, der Agambens politische Theorie kritisch verhaftet bleibt, erweist sich als viel zu eng, um die Heterogenität solcher Prozesse und damit demokratischer Politik in den Blick zu nehmen.

Zwar lässt sich der Anteil der Anteillosen als solcher nicht instituiert und damit bleibt demokratische Politik an der Doppelung von polizeilichen und politischen Vollzügen gebunden. Eine solche Doppelung ist aber nicht Ausdruck einer »schlechten Unendlichkeit«, sondern der Tatsache, dass politische Freiheit und Gleichheit nur im Werden gegeben sind und niemals endgültig erschöpft werden können. Wie die Freiheit ist auch die Gleichheit als Operator des Wandels zu verstehen, sie ist nicht substantiell und daher auch nicht etwas, das durch eine bestimmte Institutionierung zunichte gemacht werden könnte. Die demokratische Freiheit und Gleichheit, so wie die Kategorie des *demos*, sind auf Institutionierungen bezogen, aber selbst nicht etwas, das durch Institutionierungen erzeugt oder gänzlich verunmöglicht werden könnte.

Daher können sich Prozesse der Freiheit und Gleichheit, so wie sie in diesem letzten Kapitel beschrieben worden sind, prinzipiell überall ereignen und sind nicht notwendigerweise an eine demokratische Ordnung geknüpft. Denn die Freiheit und Gleichheit, die sie instantiieren, verhalten sich in ihrer Unbedingtheit und Unbestimmtheit überschüssig gegenüber jeglicher Institutionierung und sind gleichzeitig in allen relationalen Machtverhältnissen latent am Werk.

Eine jede demokratische Ordnung ist auf Prozesse solchen Typs angewiesen, wenn sie sich nicht mit der einen Gestalt ihrer selbst identifizieren und damit allmählich aufhören möchte, eine demokratische Ordnung zu sein. Denn die Dimension der Subjektivierung ist etwas, was sich für keine Praxis, und sei sie noch so freiheitlich, erübrigt, denn sie hängt mit der Verschiebung von asymmetrischen Machtverhältnissen zusammen, die alle Praktiken prägen.

Indem Rancière die Demokratie anhand von Subjektivierungsprozessen einer bestimmten Art erläutert, gibt er ihrer Politik den Charakter einer Politik der Aus-

nahmen. Demokratische Politik vollzieht sich als die Präsentation dessen, was im ›Außen‹ einer bestimmten Aufteilung des Sinnlichen bzw. für sie einfach nicht relevant war. Als eine Politik der Ausnahme und nicht des Ausnahmezustands, muss sie daher in einem scharfen Gegensatz zu Schmitts und auch Agambens Modell einer souveränen Politik betrachtet werden, denn was Rancière zeigt, sind Einwirkungsprozesse von Ausnahmen auf die Ordnung, die als Manifestationen von Freiheit und Gleichheit in dieser auch niemals vollständig aufgehen können. Daher sind auch die Bestimmungen, die auf Subjektivierungsprozesse folgen mögen, niemals Bestimmungen desselben Registers, sondern Verschiebungen in der Modalität des Bestimmens selbst. Dass diese zu einem späteren Zeitpunkt wiederum problematisch erscheinen können, ist nicht Ausdruck eines tragischen Scheiterns der Demokratie, sondern der offenen Prozessualität der Verwirklichung von Freiheit und Gleichheit.

Demokratie! – Kein Schlusswort

Aufgrund der Demokratien innewohnenden Prozessualität versteht Rancière Postdemokratie nicht bloß als eine beunruhigende Entwicklung der letzten Jahrzehnte, sondern als einen Zustand, in den Demokratien immer wieder verfallen können, wenn sie sich mit einer gegebenen Aufteilung des Sinnlichen identifizieren. Das Beunruhigende der Entwicklung nach '89 wird mithin weniger beunruhigend, wenn man bedenkt, dass eine demokratische politische Praxis immer – in mehr oder minder großem Ausmaß – gegen die Verhärtung einer bestimmten Aufteilung und um ihre eigene Verwirklichung kämpfen muss: Das ist Ausdruck der Tatsache, dass ihre Freiheit und Gleichheit nicht den Charakter von etwas Gegebenem haben. Was sich jeweils ändert, sind die Modalitäten eines solchen Kampfes bzw. die Orte, an denen Demokratisierungsbewegungen nötig sind, sowie die Intensitätsgrade solcher Verhärtungen.

Rancière spricht mit Bezug auf die Entwicklungen der letzten Jahrzehnte und den ›Sieg‹ der liberalen Demokratie von dem Aufkommen einer »konsensuellen Demokratie«. Eine solche Demokratie rühmt sich, gut für alle zu sein, jede Identität anzuerkennen und mit Rechten zu versehen. Damit verinnerlicht sie die Impulse, die durch die sozialen Bewegungen seit den 60er Jahren in Gang gesetzt wurden, und verkehrt zugleich deren politischen Sinn oder hebt ihn, besser gesagt, auf. Denn die »konsensuelle Demokratie« beruht auf einer Ideologie der Sichtbarkeit: Sie gibt vor, jede Minderheit ohne weiteres zu sehen und mit ihr zu rechnen. Indem sie dies tut, beschneidet sie die überschüssige Kraft der demokratischen Freiheit und Gleichheit um ihren tatsächlichen (politischen) Gehalt. Die »konsensuelle Demokratie« identifiziert andauernd und auch immer wieder neu, um Subjektivierung so erfolgreicher zu unterbinden. Damit findet in ihr zwar Transformation, aber keine unvorhersehbare Verschiebung der Ordnung und der Kräfteverhältnisse im Sinne der Einwirkung einer unbedingten Freiheit und Gleichheit statt. Trotz ihres ›responsiven‹ und freiheitlichen Charakters verschließt sich die konsensuelle Demokratie daher gegenüber der Politik und kennt nur noch Polizei.

Tückisch an der konsensuellen Demokratie ist genau genommen, dass sich hier die Polizei für Politik ausgibt und die demokratische Prozessualität durch eben diese Nähe unterbunden wird. Daher ist es auch kein Zufall, dass im Zustand der Postdemokratie die Demokratie selbst zum Grund allen Übels erklärt wird – wie dies eben bei Denkern wie Badiou oder Žižek geschieht. Doch dabei handelt es sich um eine Verwechslung, die einer bestimmten polizeilichen Logik auf den Leim geht und den Widerstand entsprechend an unwirksame Stellen verlagert.

Dieselbe ›Verwechslung‹ von »Politik« und »Polizei« ist auch der Grund, weshalb man auf der einen Seite eine wachsende Ökonomisierung der Demokratie feststellen kann: Denn die Logik der Polizei ist, im Unterschied zur Politik, wesentlich eine der ökonomischen Verwaltung von Problemen und Ressourcen, die auf optimierende Lösungen aus ist. Indem die »Polizei« gleichzeitig die dynamischeren Züge der Politik annimmt, erklärt sich auch, weshalb überall von Freiheit und Gleichheit die Rede ist, diese aber nur in verzerrten Gestalten verwirklicht werden, die ihren politischen Sinn unterminieren – so etwa die freie Gleichheit der Selbst-Unternehmer oder des andauernden Konsums.

Wenn die Argumentation dieses Buches stimmt, so ist das Gewährwerden von Verhärtungen gegen die Politik und die gleichzeitige Erschließung neuer Orte des Politischen nicht bloß eine Frage der selbstverständlichen »Rekognition« (wie Deleuze sagen würde),³²⁹ sondern ein Vorgang, der auch ein visionäres Moment hat. Wenn die Demokratie radikal verzeitlicht ist und ihre Gestalt(en) erst in der Zeit und aus je konkreten Situationen heraus entfaltet, dann setzt das Erkennen von Hindernissen einen Blick voraus, der über die gegebenen Verhältnisse und Verständnisse von Demokratie hinaus sehen kann.

Ein solcher Vorgang, so ebenfalls die Argumentation des Buches, ist aber auch deswegen kein rekognitiver, weil es sich um einen eminent praktischen Vorgang handelt – ein Prozess, der mitten in Praktiken und Fähigkeiten entsteht, um sie zu dislozieren und umzugestalten. Solche Prozesse sind gegenwärtig mit mehr oder minder großen Effekten an vielerlei Orten zu sehen – »Occupy!« und die Experimente mit Ökonomien der Nachhaltigkeit sind nur die sichtbarsten davon. Dass sich der Protest zunächst in dieser Disparatheit präsentiert, zeugt nicht von mangelnder Organisation oder Verbindung und ist daher auch kein politischer Makel, sondern Ausdruck davon, dass postdemokratische Verhältnisse eine Vielzahl von Bereichen und auch jeden Beliebigen betreffen. Dass das politische Problem der Postdemokratie nicht auf den einen Nenner und die eine (identifizierte) Gruppe zu bringen ist, ist nur für die Nostalgiker der großen revolutionären Umwälzungen ein Problem. Man kann die gegenwärtige Situation nämlich auch anders betrachten, im Sinne eines »unwahrnehmbaren« Protests (wie man ebenfalls an Deleuze und Guattari anknüpfend sagen könnte),³³⁰ der in seiner dezentrierten Gestalt um so verbreiteter und damit auch um so schwerer zu fassen ist. Ein solcher Protest ist aber auch deshalb auf einer mikropolitischen Ebene angesiedelt, weil sich Fragen der Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit, von Fähigkeiten und von Hinsichten der Freiheit und Gleichheit erst auf dieser Ebene effektiv angehen lassen.

³²⁹ Vgl. Gilles Deleuze, »Das Bild des Denkens«, in: ders., *Differenz und Wiederholung*, München: Fink 1992, S. 169–216, hier: 176ff.

³³⁰ Vgl. Gilles Deleuze/Felix Guattari, »1730 – Intensiv-werden, Tier-werden, Unwahrnehmbar-werden«, in: dies., *Kapitalismus und Schizophrenie. Tausend Plateaus*, Berlin: Merve 1992, S. 317–422, hier: 380ff.

Was diese sich formierenden Widerstände hervorbringen und wie sie sich auf den Zustand der Postdemokratie auswirken werden, wird sich zeigen. Die Frage lässt sich jedenfalls nicht im Vorhinein entscheiden, da Demokratie keine feststehende politische Form ist, die man prüfend an die gegebenen Verhältnisse herantragen könnte, sondern vielmehr ein allgemeiner Aufruf zur Befreiung, der aus den Verhältnissen selbst Modi des Miteinanders generiert, die Freiheit und Gleichheit auf neue Weise verwirklichen.

Dank

Dieses Buch hat unterschiedliche Gestalten durchlaufen und ist an verschiedenen Orten entstanden. All den Leuten, die mich bei diesem Prozess begleitet haben, ihn kommentiert, kritisiert oder die mich inspiriert haben, möchte ich an dieser Stelle herzlich danken.

Mein erster Dank geht an Christoph Menke, der fast von Anfang an dabei war. Nicht nur hat er die Durchführung des Projekts ermöglicht, die Diskussionen und Arbeitskontexte, die er ins Leben gerufen hat, waren entscheidend für die Entwicklung meines Denkens. Albrecht Wellmer hat mich ganz zu Beginn zu diesem Vorhaben animiert und mir bei den ersten Schritten geholfen. Axel Honneth kam zum Schluss und hat fruchtbare Kritik geübt. Ein weiterer großer Dank geht an das Graduiertenkolleg »Lebensformen & Lebenswissen«, das mich als Stipendiatin aufgenommen hat, an Anselm Haverkamp und all die anderen für die intensiven Diskussionen.

Die Freundinnen und Freunde, Kollegen und Kolleginnen, mit denen ich über Vorhaben und Text diskutiert habe, sind viele und lassen sich eigentlich gar nicht zählen. Ich nenne hier nur diejenigen, ohne deren Rat und Tat dieses Buch nicht das wäre, was es ist: Thomas Khurana, Dirk Quadflieg, Juliane Rebentisch, Martin Saar, Dirk Setton, Melanie Sehgal, Katrin Trüstedt, Burkhardt Wolf. Meinen Eltern schließlich möchte ich für das feste Vertrauen in mein Vorhaben danken.

Siglen

Hannah Arendt

<i>EU</i>	<i>Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft</i>
<i>FP</i>	»Freiheit und Politik«
<i>U</i>	<i>Das Urteilen</i>
<i>ÜR</i>	<i>Über die Revolution</i>
<i>VA</i>	<i>Vita Activa</i>

Carl Schmitt

<i>BP</i>	<i>Der Begriff des Politischen</i>
<i>GLP</i>	<i>Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus</i>
<i>GU</i>	<i>Gesetz und Urteil</i>
<i>PT</i>	<i>Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität</i>
<i>VL</i>	<i>Verfassungslehre</i>

Literatur

- AGAMBEN, GIORGIO: »Was ist ein Volk?«, in: ders., *Mittel ohne Zweck*, S. 34–40.
- »Souveräne Polizei«, in: ders., *Mittel ohne Zweck*, S. 99–102.
 - *Homo Sacer. Die Souveränität der Macht und das nackte Leben*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2002.
 - *Mittel ohne Zweck*, Freiburg/Berlin: diaphanes 2001.
 - *Ausnahmestand*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2004.
 - *ET. AL. Demokratie?*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2012.
- ALEXY, ROBERT: *Theorie der Grundrechte*, Baden-Baden: Nomos 1985.
- ANDRESS, DAVID: *The Terror. The Merciless War for Freedom in Revolutionary France*, New York: Farrar, Strauss and Giroux 2005.
- ARENDT, HANNAH: »Wir Flüchtlinge« [1943], in: dies., *Zur Zeit. Politische Essays*, Berlin: Rotbuch Verlag 1986, S. 7–21.
- *Was ist Politik?* [1950ff.], München: Piper 2003.
 - *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* [1955], München-Zürich: Piper 1986.
 - »Freiheit und Politik« [1958], in: dies., *Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I*, München-Zürich: Piper 1994, S. 201–226.
 - *Vita activa oder Vom tätigen Leben* [1958], München-Zürich: Piper 1981.
 - »Freedom and Politics: A Lecture«, in: *Chicago Review* 14/1 (1960), S. 28–46.
 - *Über die Revolution* [1963], München-Zürich: Piper 1994.
 - *Das Urteilen. Texte zu Kants Politischer Philosophie* [1970ff.], München-Zürich: Piper 1998.
- ARISTOTELES, *Politik*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt ²2003.
- *Nikomachische Ethik*, München: dtv 1991.
- BADIOU, ALAIN: »Hochspekulative Gedanken über den Demokratiebegriff«, in: ders., *Über Metapolitik*, Zürich-Berlin 2003, S. 91–107.
- *Ethik*, Wien: Turia + Kant 2003.
 - »Demokratie – Politik – Philosophie«, Vortrag gehalten am 17. Januar 2008 bei den Mosse Lectures in Berlin (<http://www.taz.de/1/debatte/theorie/artikel/1/demokratie-politik-philosophie/>).
 - »Das demokratische Wahrzeichen«, in: Agamben et. al., *Demokratie?*, S. 13–22.
- BALIBAR, ETIENNE: »»Menschenrechte« und »Bürgerrechte«. Zur modernen Dialektik von Freiheit und Gleichheit«, in: ders., *Die Grenzen der Demokratie*, Hamburg: Argument Verlag 1993, S. 99–123.
- »Is a Philosophy of Human Civic Rights Possible? New Reflections on Equaliberty«, in: *South Atlantic Quarterly* 2/3 (2004), S. 311–322.

- »Bürger-Subjekt. Antwort auf die Frage Jean-Luc Nancys: Wer kommt nach dem Subjekt?«, in: Christoph Menke/Francesca Raimondi (Hg.), *Die Revolution der Menschenrechte*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2011, S. 411–441.
- BALKE, FRIEDRICH: »»Zaun des Gesetzes« und »eisernes Band«. Zur politischen Topologie bei Hannah Arendt«, in: Ludger Schwarte (Hg.), *Auszug aus dem Lager. Die Überwindung des modernen Raumparadigmas*, Bielefeld: transcript 2007, S. 133–143.
- BATAILLE, GEORGES: *Die Souveränität*, München: Matthes & Seitz 1978, S. 47.
- BEDORF, THOMAS/KURT RÖTTGERS (Hg.): *Das Politische und die Politik*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2010.
- BENHABIB, SEYLA: »Models of Public Space: Hannah Arendt, the Liberal Tradition, and Jürgen Habermas«, in: Craig Calhoun (Hg.), *Habermas and the Public Space*, Cambridge, Mass.: MIT Press 1992, S. 73–98.
- »Towards a Deliberative Model of Democratic Legitimacy«, in: dies. (Hg.), *Democracy and Difference. Contesting the Boundaries of the Political*, Princeton: Princeton UP 1996, S. 67–94.
- BENJAMIN, WALTER: »Zur Kritik der Gewalt«, in: ders., *Gesammelte Schriften* II.1, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1977.
- BLECHMANN, MAX/Anita Char/Rafeeq Hasan: »Democracy, Dissensus and the Aesthetics of Class Struggle: An Exchange with Jacques Rancière«, in: *Historical Materialism* 13/4 (2005), S. 285–301.
- BLUMENBERG, HANS: *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1996.
- BROSSAT, ALAIN: *L'animal démocratique. Notes sur la post-politique*, Tours: farrango 2000.
- BROWN, WENDY: *States of Injury. Freedom and Power in Late Modernity*, Princeton, N.J.: Princeton UP 1995.
- »Suffering the Paradoxes of Rights«, in: dies./Janet Halley (Hg.), *Left Legalism/Left Critique*, Durham-London: Duke UP 2002, S. 421–434.
- »Wir sind jetzt alle Demokraten...«, in: Agamben et. al., *Demokratie?*, S. 55–71.
- BRUMLIK, MICHA: »Souveränität – Der lange Weg zum kurzen Abschied«, in: Hauke Brunkhorst/Peter Niesen (Hg.), *Das Recht der Republik*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1999, S. 66–82.
- BUCHSTEIN, HUBERTUS ET AL. (Hg.): »Postdemokratie: ein neuer Diskurs?«, in: *Forschungsjournal Neue Soziale Bewegungen* 19/4 (2006).
- BUCK-MORSS, SUSAN: *Hegel und Haiti*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2011.
- BURKE, EDMUND: *Betrachtungen über die Französische Revolution*, Frankfurt/M.: Suhrkamp: 1967.
- BUTLER, JUDITH: *Hass spricht. Zur Politik des Performativen*, Berlin: Berlin Verlag 1998.
- CALHOUN CRAIG (Hg.): *Habermas and the Public Sphere*, Cambridge, Mass: MIT Press 2011.
- COHEN, JOSHUA: »Deliberative Democracy and Democratic Legitimacy«, in: Alan Hamlin/Philip Pettit (Hg.), *The Good Polity*, Oxford: Blackwell 1989, S. 17–34.
- COVER, ROBERT M.: »Nomos and Narrative«, in: *Harvard Law Review* 97/4 (1983), S. 4–68.
- CROUCH, COLIN: *Postdemokratie*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2008.
- DE GOUGES, OLYMPE: »Die Rechte der Frau und Bürgerin«, in: Menke/Raimondi, *Die Revolution der Menschenrechte*, S. 54–57.

- DELEUZE, GILLES: »Das Bild des Denkens«, in: ders., *Differenz und Wiederholung*, München: Fink 1992, S. 169–216.
- /FELIX GUATTARI: »1730 – Intensiv-werden, Tier-werden, Unwahrnehmbar-werden«, in: dies., *Kapitalismus und Schizophrenie*. Tausend Plateaus, Berlin: Merve 1992, S. 317–422.
- DERRIDA, JACQUES: *Gesetzeskraft*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1991.
- *Politik der Freundschaft*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2002.
- »OTOBIOGRAPHIEN. Die Lehre Nietzsches und die Politik des Eigennamens«, in: ders./F. Kittler, *Nietzsche – Politik des Eigennamens. Wie man abschafft, wovon man spricht*, Berlin: Merve 2000.
- *Schurken. Zwei Essays über die Vernunft*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2006.
- DÜTTMANN, ALEXANDER GARCÍA: *Zwischen den Kulturen*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1997.
- *Derrida und Ich. Das Problem der Dekonstruktion*, Bielefeld: transcript 2008.
- ELSTER, JON (Hg.): *Deliberative Democracy*, New York: Cambridge UP 1998.
- ELY, GEOFF: »Nations, Publics, and Political Cultures: Placing Habermas in the Nineteenth Century«, in: Craig Calhoun (Hg.), *Habermas and the Public Sphere*, Cambridge, Mass: MIT Press 2011, S. 289–339.
- ESPOSITO, ROBERTO: *Immunitas. Schutz und Negation des Lebens*, Berlin: diaphanes 2004.
- FERRARA, ALESSANDRO: »Judgment and Exemplary Validity. A Critical Reconstruction of Hannah Arendt's Interpretation of Kant« in: Frithjof Rodi (Hg.), *Urteilkraft und Heuristik in den Wissenschaften. Beiträge zur Entstehung des Neuen*, Weilerswist: Velbrück 2003, S. 159–183.
- FISCHER-LESCANO, ANDREAS: *Rechtskraft*, Berlin: August 2013.
- FLYNN, BERNHARD: »Arendt's Appropriation of Kant's Theory of Judgment«, in: *The Journal of the British Society of Phenomenology* 19 (1988), S. 128–140.
- *The Philosophy of Claude Lefort. Interpreting the Political*, Evanston, Ill.: Northwestern UP 2005.
- FOUCAULT, MICHEL: *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit I*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1983.
- *Was ist Kritik?*, Berlin: Merve 1992.
- *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1994.
- *In Verteidigung der Gesellschaft*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1999.
- »Subjekt und Macht«, in: ders., *Schriften IV*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2005, S. 269–294.
- FRASER, NANCY: »Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy«, in: Craig Calhoun (Hg.), *Habermas and the Public Sphere*, Cambridge, Mass: MIT Press 2011, S. 109–142.
- GASCHÉ, RODOPLPHE: »Über Kritik, Hyperlink und Dekonstruktion. Der Fall Benjamin«, in: Haverkamp (Hg.), *Gewalt und Gerechtigkeit*, S. 196–216.
- GEULEN, EVA/KAI KAUFFMANN/GEORG MEIN (Hg.), *Hannah Arendt und Giorgio Agamben. Parallelen – Perspektiven – Kontroversen*, München: Fink 2008.
- GLENDON, MARY ANN: *Rights Talk. The Impoverishment of Political Discourse*, New York: The Free Press 1991.
- GRIMM, DIETER: *Die Zukunft der Verfassung*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1991.

- HABERMAS, JÜRGEN: *Strukturwandel der Öffentlichkeit* [1962], Frankfurt/M.: Suhrkamp 1990.
- »Volksouveränität als Verfahren« [1988], in: ders., *Faktizität und Geltung*, S. 600–631.
- »Hannah Arendts Begriff der Macht«, in: ders., *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1991, S. 228–248.
- *Faktizität und Geltung. Beiträge zu einer Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1992.
- »Drei normative Modelle der Demokratie«, in: ders., *Die Einbeziehung des Anderen*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1999, S. 277–292.
- »Über den internen Zusammenhang von Rechtsstaat und Demokratie«, in: ders., *Die Einbeziehung des Anderen*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1999, S. 293–308.
- HAVERKAMP, ANSELM: »The Enemy has no Future: Figure of the ›Political‹«, in: *Cardozo Law Review* 26/6 (2005), S. 2553–2561.
- (Hg.): *Gewalt und Gerechtigkeit. Derrida-Benjamin*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1994.
- HEGEL, G. W. F.: *Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1986 [= *Werke* 3].
- *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1986 [= *Werke* 7].
- *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1986 [= *Werke* 12].
- HELLER-ROAZEN, DANIEL: *Der Feind aller. Der Pirat und das Recht*, Frankfurt/M.: Fischer 2010.
- HIRSCH, MICHAEL/RÜDIGER VOIGT (Hg.): *Der Staat in der Postdemokratie. Staat, Politik, Demokratie und Recht im neueren französischen Denken*, Stuttgart: Franz Steiner 2009.
- HOBBS, THOMAS: *Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates* [1651], Frankfurt/M.: Suhrkamp 1984.
- HOFMANN, HASSO: *Legitimität gegen Legalität. Der Weg der politischen Philosophie Carl Schmitts*, Berlin: Duncker & Humblot ²1992.
- HONIG, BONNIE: »Declarations of Independence: Arendt and Derrida on the Problem of Founding a Republic«, in: *The American Political Science Review* 85/1 (1991), S. 97–113.
- HONNETH, AXEL: *Kampf um Anerkennung*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1998.
- »Unsichtbarkeit. Über die moralische Epistemologie der »Anerkennung««, in: ders., *Unsichtbarkeit. Stationen einer Theorie der Intersubjektivität*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2003, S. 10–27.
- JAEGGI, RAHEL: *Welt und Person. Zum anthropologischen Hintergrund der Gesellschaftskritik Hannah Arendts*, Berlin: Lukas Verlag 1997.
- JELLINEK, GEORG: *System der subjektiven öffentlichen Rechte*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1963.
- KAFKA, FRANZ: *Der Proceß*, Frankfurt/M.: Fischer 1994.
- KALYVAS, ANDREAS: *Democracy and the Politics of the Extraordinary: Max Weber, Carl Schmitt, and Hannah Arendt*, Cambridge-New York: Cambridge UP 2008.
- KANT, IMMANUEL: *Kritik der Urteilskraft* [1799], Hamburg: Meiner 1990.
- KELSEN, HANS: *Das Problem der Souveränität und die Theorie des Völkerrechts*, Tübingen: Mohr 1920.
- *Reine Rechtslehre*, 2. neu bearb. Aufl., Wien: Deuticke 1960.

- *Allgemeine Theorie der Normen*, Wien: Manzsche Verlags- und Universitätsbuchhandlung 1979.
- LACLAU, ERNESTO/CHANTAL MOUFFE: *Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus*, Wien: Passagen 1991.
- LADEUR, KARL-HEINZ: »Der »Eigenwert« des Rechts – die Selbstorganisationsfähigkeit der Gesellschaft und die relationale Rationalität des Rechts«, in: Christian J. Meier-Schatz (Hg.), *Die Zukunft des Rechts*, Basel u. a.: Helbing & Lichtenhahn 1999, S. 31–56.
- LEFORT, CLAUDE: *Éléments d'une critique de la bureaucratie*, Paris: Gallimard 1971.
- *Essais sur le politique. XIX–XX siècles*, Paris: Seuil 1986 [Engl.: *Democracy and Political Theory*, Minneapolis: University of Minnesota Press 1988].
- *Le travail de l'œuvre Machiavel*, Paris: Gallimard 1986.
- »Die Frage der Demokratie«, in: *Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie*, hg. von Ulrich Rödel, Frankfurt/M.: Suhrkamp: 1990, S. 281–297.
- *Écrire. A l'épreuve du désastre*, Paris: Calmann-Lévy 1992.
- *L'invention démocratique*, Paris: Fayard 1994.
- *Le temps présent. Écrits 1945–2005*, Paris: Belin 2007.
- *Die Bresche. Essays zum Mai 68*, Wien: Turia + Kant 2008.
- /GAUCHET, MARCEL: »Über die Demokratie: Das Politische und die Instituierung des Gesellschaftlichen«, in: *Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie*, hg. von U. Rödel, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1990, S. 89–122.
- LOICK, DANIEL: *Kritik der Souveränität*, Frankfurt/M.: Campus 2012.
- LOREY, ISABELL: *Figuren des Immunen. Elemente einer politischen Theorie*, Zürich: diaphanes 2011
- LÖWITZ, KARL: »Der okkasionelle Dezisionismus von C. Schmitt« [1935], in: ders., *Heidegger – Denker in dürftiger Zeit. Zur Stellung der Philosophie im 20. Jahrhundert*, Stuttgart: Metzler 1984, S. 32–71.
- LUHMANN, NIKLAS: »Machtkreislauf und Recht in Demokratien«, in: *Zeitschrift für Rechtssoziologie* 2/2 (1981), S. 158–167.
- »Subjektive Rechte: Zum Umbau des Rechtsbewußtseins für die moderne Gesellschaft«, in: *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, Bd. 2, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1981, S. 45–104.
- *Das Recht der Gesellschaft*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1995.
- »Inklusion und Exklusion«, in: ders., *Soziologische Aufklärung 6. Die Soziologie und der Mensch*, Opladen: Westdeutscher Verlag 1995, S. 237–264.
- *Die Politik der Gesellschaft*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2002.
- MARX, KARL: »Zur Judenfrage«, in: *MEW*, Bd. 1, Berlin: Dietz 1974.
- »Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie«, in: *MEW*, Bd. 1, Berlin: Dietz 1974, S. 378–391.
- MAUS, INGEBORG: *Über Volkssouveränität. Elemente einer Demokratietheorie*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2011.
- MANIN, BERNARD: *Kritik der repräsentativen Demokratie*, Berlin: Matthes & Seitz 2007.
- MELVILLE, HERMAN: *Bartleby, der Schreiber. Eine Geschichte aus der Wall Street*, Berlin: Ullstein 1997.
- *Billy Budd*, Stuttgart: Reclam 1989.

- MENKE, BETTINE: »Benjamin vor dem Gesetz: Die *Kritik der Gewalt* in der Lektüre Derridas«, in: Haverkamp (Hg.), *Gewalt und Gerechtigkeit*, S. 217–275.
- MENKE, CHRISTOPH: »Für eine Politik der Dekonstruktion. Jacques Derrida über Recht und Gerechtigkeit«, in: Haverkamp (Hg.), *Gewalt und Gerechtigkeit*, S. 279–287.
- *Spiegelungen der Gleichheit*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2004.
- »Die »Aporien der Menschenrechte« und das »einzigste Menschenrecht«. Zur Einheit von Hannah Arendts Argumentation«, in: Eva Geulen/Kai Kauffmann/Georg Mein (Hg.), *Hannah Arendt und Giorgio Agamben. Parallelen – Perspektiven – Kontroversen*, München: Fink 2008, S. 131–147.
- »Subjektive Rechte. Zur Paradoxie der Form«, in: Bedorf/Röttgers (Hg.), *Das Politische und die Politik*, S. 159–204.
- /FRANCESCA RAIMONDI: *Die Revolution der Menschenrechte*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2011.
- MOLINA, ESTEBAN: *Le défi du politique: totalitarisme et démocratie chez Claude Lefort*, Paris: L'Harmattan 2005.
- MOUFFE, CHANTAL: »Deliberative Democracy or Agonistic Pluralism?«, in: *Social Research* 66/3 (1999), S. 745–758.
- *Über das Politische. Wider die kosmopolitische Illusion*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2007.
- MUHLE, MARIA: *Eine Genealogie der Biopolitik. Zum Begriff des Lebens bei Foucault und Canguilhem*, Bielefeld: transcript 2008.
- NANCY, JEAN-LUC/PHILIPPE LACOUÉ-LABARTHE (Hg.): *Le Retrait du politique*, Paris: Galilée 1983.
- NEGT, OSKAR/ALEXANDER KLUGE: *Öffentlichkeit und Erfahrung. Zur Organisationsanalyse von bürgerlicher und proletarischer Öffentlichkeit*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1972.
- NUSSBAUM, MARTHA: »Menschliches Tun und soziale Gerechtigkeit. Zur Verteidigung des aristotelischen Essentialismus«, in: Micha Brumlik/Hauke Brunkhorst (Hg.), *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, Frankfurt/M.: Fischer 1993, S. 323–361.
- RAIMONDI, FRANCESCA: »»Diese andere Sache«. Agamben, Foucault und die Politik der Menschenrechte«, in: Maria Muhle/Kathrin Thiele (Hg.), *Biopolitische Konstellationen*, Berlin: August Verlag 2011, S. 37–59.
- RANCIÈRE, JACQUES: *Die Nacht der Proletarier. Archive des Arbeitertraums*, Wien: Turia + Kant 2013
- »Demokratie und Postdemokratie«, in: Alain Badiou/Jacques Rancière, *Politik der Wahrheit*, Wien: Turia + Kant 2010, S. 119–156.
- »Politics, Identification, and Subjectivization«, in: *October* 61 (1992), S. 58–64,
- *Das Unvernehmen*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2002.
- »Überlegungen zur Frage, was heute Politik heißt«, in: *Dialektik* 1 (2003), S. 113–122.
- »Wer ist das Subjekt der Menschenrechte?«, in: Menke/Raimondi (Hg.), *Die Revolution der Menschenrechte*, S. 474–490.
- »Die Aufteilung des Sinnlichen. Ästhetik und Politik«, in: ders., *Die Aufteilung des Sinnlichen. Die Politik der Kunst und ihre Paradoxien*, Berlin: b_books 2006.
- REBENTISCH, JULIANE: *Die Kunst der Freiheit. Zur Dialektik demokratischer Existenz*, Berlin: Suhrkamp 2012.
- /DIRK SETTON (Hg.): *Willkür*, Berlin: August 2011.

- REINHARDT, JÖRN: »Offenheit und Normativität demokratischer Verfassungen«, in: ders., *Der Überschuss der Gerechtigkeit*, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft 2009.
- ROBESPIERRE, MAXIMILIEN: »Sur le droit à résister à l'oppression« [22. April 1793], in: *Œuvres de Maximilien Robespierre*, Band IX, Paris: PUF 1953, S. 457–58.
- »Über die Prinzipien der revolutionären Regierung« [25. Dezember 1793], in: *Reden der Französischen Revolution*, München: dtv 1974, S. 330–341.
- ROUSSEAU, JEAN-JACQUES: *Vom Gesellschaftsvertrag oder Grundsätze des Staatsrechts* [1762], Stuttgart: Reclam 1986.
- RYAN, MARY A. »Gender and Public Access: Woman's Politics in Nineteenth-Century America«, in: Craig Calhoun (Hg.), *Habermas and the Public Sphere*, Cambridge, Mass: MIT Press 2011, S. 259–288.
- SCHAMA, SIMON: *Citizen: A Chronicle of the French Revolution*, New York: Vintage Books 1990.
- SCHÄFER, ARMIN: *Krisentheorien der Demokratie: Unregierbarkeit, Spätkapitalismus, Postdemokratie*, Köln: MPI für Gesellschaftsforschung 2008.
- SCHMITT, CARL: *Gesetz und Urteil* [1912], München: C. H. Beck 1969.
- *Die Diktatur. Von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf* [1921], Berlin: Duncker & Humblot ²1928.
- *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität* [1922/32], Berlin: Duncker & Humblot 1996.
- *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus* [1924], Berlin: Duncker & Humblot 1926.
- *Der Begriff des Politischen* [1927], Berlin: Duncker & Humblot 1963.
- *Verfassungslehre*, Berlin: Duncker & Humblot 1928.
- *Legalität und Legitimität*, Berlin: Duncker & Humblot 1932.
- *Der Leviathan in der Staatslehre Thomas Hobbes: Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols* [1938], Stuttgart: Klett-Cotta ²1995.
- JOSEPH SIEYÈS, EMMANUEL: *Was ist der Dritte Stand?*, in: Oliver W. Lembcke/Florian Weber (Hg.): *Emmanuel Joseph Sieyès. Ausgewählte Schriften*, Berlin: Akademie Verlag 2010 [= *Schriften zur europäischen Ideengeschichte* Bd. 3].
- TEUBNER, GUNTHER: »Reflexives Recht. Entwicklungsmodelle des Rechts in vergleichender Perspektive«, in: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 68 (1982), S. 13–59.
- *Recht als autopoietisches System*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1989.
- TWELLMANN, MARKUS: »Lex, nicht Nomos. Hannah Arendts Kontraktualismus«, in: Eva Geulen/Kai Kauffmann/Georg Mein (Hg.), *Hannah Arendt und Giorgio Agamben. Parallelen – Perspektiven – Kontroversen*, München: Fink 2008, S. 76–101.
- VOGL, JOSEPH: »Einleitung«, in: ders. (Hg.), *Gemeinschaften. Positionen zu einer Philosophie des Politischen*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1994, S. 7–27.

- WELLMER, ALBRECHT: *Ethik und Dialog. Elemente des moralischen Urteils bei Kant und in der Diskurs-ethik*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1986.
- »Menschenrechte und Demokratie«, in: Stefan Gosepath/Georg Lohmann (Hg.), *Philosophie der Menschenrechte*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1998, S. 265–291.
- »Hannah Arendt über die Revolution«, in: Hauke Brunkhorst/Wolfgang R. Köhler/Matthias Lutz-Bachmann (Hg.), *Recht auf Menschenrechte. Menschenrechte. Demokratie und internationale Politik*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1999, S. 125–156.
- Widerspruch* 57 (2013).
- ŽIŽEK, SLAVOJ: *Die Tücke des Subjekts*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2001.

