

# Die rebellierende Demokratie

Von Miguel Abensour

Demokratie gegen den Staat"? Dieser Titel ist in einem wörtlichen Sinne bewusst paradoxal. Zunächst bricht er mit der *Doxa* der Anhänger der Demokratie, für die Demokratie und Staat eine Einheit, ein Herz und eine Seele sind. Sie identifizieren das eine dermaßen mit dem anderen, dass sie, wie es scheint, ohne Probleme den Ausdruck „der demokratische Staat“ prägen.

Die Allianz dieser beiden Begriffe, die sich von selbst zu verstehen scheint, versteht sich jedoch keineswegs von selbst. Weshalb sollte zwingend eine vorgängige Übereinstimmung zwischen Staat und Demokratie bestehen, wenn Letztere mit der griechischen Stadt entstanden ist? So hat der Staat in seiner Souveränität den Umständen und den Eingebungen seiner Führer entsprechend die Wahl, entweder auf demokratische oder auf autoritäre Formen der Machtausübung zurückzugreifen.

Aber reduziert sich die Demokratie auf Formen der Machtausübung des Staates, gewissermaßen auf eine Form des Regierens? Kann man die Demokratie so sehen? Wenn das nicht der Fall ist, wenn die Demokratie eine bestimmte politische Instituierung des Gesellschaftlichen ist, tauchen dann nicht sogleich Konflikte, Spannungen, ja sogar ein Gegensatz zwischen Demokratie und Staat auf?

Drehen wir also die Begriffe um und rollen die Frage von der Demokratie her und nicht mehr vom Staat her auf. Kann man sich ohne weiteres den Ausdruck „staatliche Demokratie“ vorstellen?

Der Gegensatz zwischen einer politischen Demokratie und einer „gesellschaftlichen Demokratie“ ist leicht nachzuvollziehen, ja sogar der Pleonasmus einer Volksdemokratie, der eine grausame Verhöhnung erfuh, ist zu verstehen, aber eine „staatliche Demokratie“ ist unvorstellbar. So als würde sich in diesem Widerstand in der Sprache ein tiefgreifender, untergründiger, impliziter Gegensatz zwischen Demokratie und Staat offenbaren, als würde diese Erfahrung deutlich machen, dass der Staat sicher nicht die beste Ausdrucksform der Demokratie ist.

Unsere Gesellschaft verfügt über einen seltsamen Mechanismus, der an Rechtsausschluss grenzt: Wenn eine Situation Probleme bereitet, wird sie sofort in einen unüberschreitbaren Horizont oder, schlimmer, in ein unüberwindbares Hindernis verwandelt. Daher die Praktik, die Durchbrüche, die das Unüberschreitbare ins Wanken bringen, vergessen zu machen und zu begraben. So

\* Der Beitrag basiert auf „Demokratie gegen den Staat“, dem jüngsten Buch des Autors, das soeben im Suhrkamp Verlag erschienen ist.

auch hinsichtlich des Staates. Wer spricht noch über die gute Nachricht, die Pierre Clastres unter dem Titel „La société contre l'État“ verkündet hat?

„Demokratie gegen den Staat“, dieser Titel richtet sich zweitens gegen die *Doxa* der Gegner der Demokratie – gegen das, was sie „Demokratismus“ nennen. Auch sie identifizieren, ohne weiter darüber nachzudenken, die Demokratie mit dem Staat. Indem sie den Staat ablehnen, verwerfen sie gleichzeitig auch die Demokratie. Sie versteifen sich umso leichter auf deren Ablehnung, als sie zwischen beiden keinerlei Diskrepanz sehen und überhaupt nicht in Betracht ziehen, dass sich die Demokratie von ihrer ursprünglichen Ausrichtung her spontan, rebellierend gegen den Staat richten kann.

### Demokratie im Dazwischen: Die Logik der Rebellion

Zur rebellierenden Demokratie sind sogleich zwei Anmerkungen zu machen. Zunächst stellt sich eine Frage: Gegen welchen Staat kämpft die Demokratie? Bei näherer Betrachtung kämpft die rebellierende Demokratie an zwei Fronten. Wie bei der Französischen Revolution, mit den *sociétés populaires* und den *Enragés*, erhebt sie sich gleichzeitig gegen den Staat des *Ancien Régime* und gegen den neuen Staat *in statu nascendi*, der neue Führer an die Macht bringt, die ihrerseits das Volk beherrschen wollen.

Aber auch außerhalb der Revolution kennt jede politische Gemeinschaft in gewisser Weise eine analoge Situation; sie engagiert sich in einem Kampf gegen den Staat des *Ancien Régime*, mit seinen Altlasten, seinen Relikten, und in einem Kampf gegen den neuen Staat – der Neuerung ausgeliefert –, der sich im Zeichen der Reform, der Modernisierung oder der Rationalisierung bildet oder wiederherstellt.

Man muss anerkennen, dass sich die rebellierende Demokratie paradoxerweise an einem Ort etabliert, der jeglicher Etablierung widerstreitet, dem Ort der Zäsur zwischen zwei staatlichen Formen, einer der Vergangenheit und einer der Zukunft. Dies belegen die wiederholten Volksaufstände nach der Revolution von 1830, die sich gleichzeitig gegen das *Ancien Régime* und gegen das neue richten, die „liberale“ Monarchie, in den Händen „bedeutsamer Kapazitäten“, so als wollten sie jedes Mal die Zäsur der Juli-Tage wiederholen. Und genau weil sich die Demokratie in diesem Dazwischen einrichtet, vermag sie für das Handeln des Volkes einen Freiraum zu lassen. Genauer gesagt, konstituiert sich die rebellierende Demokratie gerade deshalb in einem Zweifrontenkampf, um dieses freie Handeln sicherzustellen.

Ein Gegenbeispiel kann uns helfen, diese seltsame Situation besser zu verstehen. Was machte Trotzki in „Der neue Kurs“ (1923), wo er die autoritäre Logik des Staates der anderen der Partei gegenüberstellte, wenn nicht den Weg zu einer anderen Logik zu verbauen, nämlich derjenigen der Demokratie im Krieg gegen den Staat, aber auch gegen die Partei als neuen Typus der Staatsbildung?

Was im Großen gilt, findet sich auch auf mikrosoziologischer Ebene wieder. Eine der Logik der Rebellion verpflichtete Institutionierung des Gesellschaftlichen

muss permanent zwei Klippen umschiffen: auf der einen Seite – aufgrund der Bürden einer ererbten Tradition – den Rückfall, auf der anderen Seite den Einfluss einer künftigen, sich gerade herausbildenden Form.

Fern von jeglichem Heilszustand arbeitet die Zäsur daran, sich für die Tat oder das Handeln des Volkes offenzuhalten. Die Zeitlichkeit einer solchen Demokratie ist nicht so sehr die der Gegenwart, der Koinzidenz mit sich selbst, als vielmehr die der Diskordanz, die in dem Maße wiederholt und aufrechterhalten wird, indem dieser Kampf gegen das Auftauchen der Staats-Form darauf abzielt, die Nicht-Identität des Volkes mit sich selbst zu bewahren beziehungsweise diese bewahrt. Eine aufreibende Zeitlichkeit, gewiss, und umso aufreibender, als sie eine systematische, auf den Konflikt bestehende Praxis erfordert, da jeder Konflikt die Möglichkeit bietet, die Zäsur zu erhalten beziehungsweise besser noch aufzufrischen. Dank dieser Zeit der Zäsur geschieht alles so, als ginge es darum, den klassischen Übergang von einer Utopie in eine neue *Topie*, den Gustav Landauer in „Die Revolution“ beschrieben hat, zu unterbrechen und den Verbleib am Nirgend-Ort der Utopie zu bewerkstelligen, um für das Handeln des Volkes den größtmöglichen Horizont an Chancen zu eröffnen.

### **Die Bürger gegen den Staat: Eine kritische Revision der „Zivilgesellschaft“**

Zweite Anmerkung. Die rebellierende Demokratie ist keine Variante des radikal-demokratischen Projekts: der Bürger gegen die Obrigkeit, sondern eher einer Formel im Plural: die Bürger gegen den Staat. Die rebellierende Demokratie bezeichnet, um mit La Boétie zu sprechen, die Gemeinschaft *der Vielen* (*tous uns*) – was La Boétie schlicht Freundschaft nennt – gegenüber dem *Einen* (*tout Un*); und genauer, wenn man der dynamischen Dimension der politischen Sache Rechnung trägt, den Widerstand *der Vielen* gegen den *Einen*, so als hätte die Revolte unter anderem die Funktion, das der Gemeinschaft *der Vielen* stets drohende Abgleiten in die vereinheitlichende Form des *Einen*, das der Pluralität, der ontologischen Verfassung der Pluralität widerspricht, abzuwehren und aufzuhalten.

Verlangt dieser Versuch einer Definition nicht sogleich eine kritische Revision des Begriffs der Zivilgesellschaft, wie ihn die *Doxa* gegenwärtig fasst?

Man könnte sagen, dass der Grundcharakter dieses Ausdrucks darin besteht, das Politische in Klammern zu setzen. Der Begriff zielt darauf ab, ein gesellschaftliches Gebilde zu bezeichnen – ein Gebilde von Gruppen, Bindungen, Praktiken –, das in unterschiedlichen Bereichen – technisch, wissenschaftlich, industriell, kulturell, ideologisch – an der Reproduktion einer historisch gegebenen Gemeinschaft arbeitet und als solches angeblich das wahre Fundament darstellt, auf dem die Staaten heute beruhen.

Dies sei der Ort, wo „es sich abspielt“, so als hätte die Zivilgesellschaft ein Monopol auf Verlässlichkeit und Effizienz. Ihr würde die Aufgabe zukommen, jenseits der Wechselfälle des Politischen den Fortbestand der historischen

Gemeinschaft zu sichern. Früher oder später würde es nicht genügen, dass die Zivilgesellschaft und diejenigen, die sie für sich in Anspruch nehmen, das Politische in Klammern setzen; vielmehr würde es darum gehen, sich davon abzuwenden, dagegen zu opponieren, um sich im Falle eines Falles, sofern eine nachweisliche Unzulänglichkeit des Politischen vorliegt, an dessen Stelle zu setzen.

### Exzellenz und Eliten – die antipolitische Maschine

Das Projekt scheint in der Lage, sich zu realisieren, da die Zivilgesellschaft, die mit Exzellenz arbeitet, spontan „Eliten“ produzieren könnte, welche die Politiker ablösen könnten, die umso verdächtiger sind, als sie nun behaupten, einen Beruf auszuüben, der ein gewisses Fachwissen erfordert. Die Reduktion der Politik auf die Regierung, das heißt auf die Führung der politischen Gemeinschaft im Stil eines Unternehmens, vergrößert nur die vermeintliche Legitimität der „Repräsentanten der Zivilgesellschaft“.

Der Begriff der Zivilgesellschaft, der sich implizit aus einer konfusen Mischung aus einem aus dem Osten kommenden Anti-Totalitarismus, einem Anti-Etatismus und einem schlecht verstandenen Liberalismus zusammensetzt, ist letzten Endes eine antipolitische Maschine, die sich mehr oder weniger aus dem Glauben speist, dass die Politik notwendig mit dem Bösen zu tun hat. Deshalb ist es nicht verboten, sich zu fragen, ob das Heraufbeschwören der Zivilgesellschaft in unseren von Beherrschung und Ausbeutung gekennzeichneten Gesellschaften nicht die Rolle eines Trugbildes von Freiheit spielt.

Ist es angesichts dieser Sachlage nicht angebracht, die Zivilgesellschaft zu repolitisieren?<sup>1</sup> Das aber wäre eine komplexe Operation, die eine Reihe von kritischen Interventionen verlangt.

### Repolitisieren wir die Zivilgesellschaft!

In einem ersten Schritt beinhaltet die Repolitisierung der Zivilgesellschaft zwar nicht, den Begriff wie im 17. und 18. Jahrhundert zu verwenden, doch muss man sich diesen zumindest in Erinnerung rufen. Im England des 17. Jahrhunderts ist der Begriff synonym mit *political society*. John Locke überschreibt Kapitel VII der „Zweiten Abhandlung über die Regierung“ mit „Of political or civil society“. Später bezeichnet Rousseau in bestimmten Texten, vor allem im „Diskurs über die Ungleichheit“, die politische Gesellschaft mit dem Ausdruck *société civile*. Ebenso schreibt Diderot in der „Enzyklopädie“: „Die Zivilgesellschaft (*société civile*) erstreckt sich auf den politischen Körper, den die Menschen derselben Nation, desselben Staates, derselben Stadt oder eines anderen Ortes zusammen bilden, sowie auf die politischen Bande, die die einen mit den anderen verbinden; sie bezeichnet das Reich der weltlichen

1 Selbst wenn es hier um ein anderes Problem geht, muss man auf den grundlegenden Text von Nicole Loraux Bezug nehmen: Repolitiser la cité, in: ders., La Cité divisée, Paris 1977, S. 41-58.

Beziehungen, die die Menschen miteinander unterhalten als Untertanen eines Fürsten, als Bürger derselben Stadt und als Subjekte, die denselben Gesetzen unterliegen und an denselben Rechten und Privilegien teilhaben, die all jenen gemeinsam sind, die ebendiese Gesellschaft bilden.“

Bei Kant bewahrt der Begriff der bürgerlichen Gesellschaft<sup>2</sup> in der „Kritik der Urteilskraft“ seine politische Bedeutung, insofern er ein Ganzes unter der Herrschaft einer legalen Macht bezeichnet. In anderen Texten fordert Kant nachdrücklich dazu auf, zwischen der bürgerlichen Gesellschaft in juristischem und in ethischem Sinne zu unterscheiden, da ansonsten die Organisation des Staates zu zerfallen droht.

### **Bürgerliche Gesellschaft nach Hegel – vom Politischen zum Ökonomischen**

Mit Hegel, einem aufmerksamen Leser der englischen Ökonomen, erfährt der Begriff der bürgerlichen Gesellschaft dann eine bedeutende Verschiebung vom Politischen zum Ökonomischen, selbst wenn er noch einen politischen Charakter bewahrt. Die staatsbürgerliche Gesellschaft wird zu einer wirtschaftsbürgerlichen Gesellschaft, einem System der Bedürfnisse, das sich auf eine antagonistische Struktur stützt, die bis zu einem gewissen Punkt dem Krieg aller gegen alle nahekommt. Sicher versuchen Vermittlungsorgane diese Konflikte einzudämmen, aber nur auf der Ebene des Staates und dank dem Staat können die Konflikte der bürgerlichen Gesellschaft überwunden werden, so dass sich der Staat als organisches Ganzes erweist.

Die Hegelsche Verschiebung hat einen doppelten Effekt: Indem sich die bürgerliche Gesellschaft ökonomisiert, kommt es gemäß Hegels Auffassung vom Staat nun einerseits der Politik zu, der Ökonomie ihre Normen und Grundsätze aufzuerlegen, und nicht umgekehrt; andererseits historisiert er den Begriff der bürgerlichen Gesellschaft. Mit der Hegelschen Philosophie „gelangt der abstrakte Begriff der Zivilgesellschaft zu seiner Wahrheit: die Zivilgesellschaft ist bürgerlich“.<sup>3</sup>

Die bürgerliche Gesellschaft kann nicht ihr eigener Zweck sein. Von inneren Widersprüchen zerrissen, kann sie weder zur Freiheit noch zur Einheit gelangen. Der Gegensatz von Arm und Reich ist der erste Antagonismus, der sie teilt. In den „Grundlinien der Philosophie des Rechts“ schreibt Hegel in Paragraph 243: „vermehrt sich die Anhäufung der Reichtümer [...] auf der einen Seite, wie auf der andern Seite die Vereinzelung und Beschränktheit der besonderen Arbeit und damit die Abhängigkeit und Not der an diese Arbeit gebundenen Klasse“. Und in Paragraph 245 heißt es: „Es kommt hierin zum Vorschein, dass bei dem Übermaße des Reichtums die bürgerliche Gesellschaft nicht reich genug ist, das heißt an dem ihr eigentümlichen Vermögen nicht genug besitzt, dem Übermaße der Armut und der Erzeugung des Pöbels zu steuern.“

2 Im deutschen Sprachraum wird mit Beginn des 18. Jahrhunderts anstatt des Begriffs der Zivilgesellschaft der Begriff der bürgerlichen Gesellschaft verwendet.

3 Vgl. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *La Société civile bourgeoise*, Paris 1975, S. 54-56, Fn. 3.

Die Zivilgesellschaft zu repolitisieren besagt somit nicht, schlicht und einfach zu den politischen Theoretikern des 17. und 18. Jahrhunderts zurückzukehren, hinter Hegel zurückzugehen. Die Sache ist komplexer und schwieriger. Gegen die Reduzierung der Gesellschaft auf das Ökonomische ist eine notwendige Anerkennung der Bedeutung des Politischen geboten; wobei aber sogleich zwei weitere Forderungen zu ergänzen sind.

### Die Bedeutung des Politischen – gegen den Staat

Zum einen kann die Rückkehr zu der Synonymie von Zivilgesellschaft und politischer Gesellschaft nicht bedeuten, dass man, wie die vorhegelschen Theoretiker, eine gleiche Synonymie von politischer Gesellschaft und Staat proklamiert. Denn hat der Riss, der sich mit Hegel zwischen der bürgerlichen Gesellschaft und dem Staat vollzieht, nicht in der Tat einen anderen möglichen Riss ans Licht gebracht, der insofern unbemerkt blieb, als der Hegelsche Etatismus ihn spontan kaschiert hat, nämlich den Riss zwischen der politischen Gemeinschaft und dem Staat?

Hier könnte eine kritische Arbeit zeigen, in welchem Umfang der Hegelsche Begriff der bürgerlichen Gesellschaft trotz der Verschiebung zum Ökonomischen hin eine politische Dimension bewahrt hat, die er zwar auslöschen wollte, jedoch nicht vollkommen zu beseitigen vermochte.

Auch wenn der Staat eine mögliche Form der politischen Gemeinschaft ist, so ist er doch nicht deren notwendige Form. Man muss anerkennen, dass es andere politische Gemeinschaften als den Staat gegeben hat, gibt und geben kann, das heißt, dass sie ihre Erfüllung und Vollendung nicht im Staat finden: nichtstaatliche, um nicht zu sagen antistaatliche politische Gemeinschaften. Formen politischer Gemeinschaften, die gegen den Staat entstehen, gegen das Aufkommen einer gesonderten Macht, sind tatsächlich durchaus vorstellbar.

Ist nicht eine der Lehren der neuen politischen Anthropologie, der im Zuge des Studiums der Gesellschaften von „Wilden“ vollzogenen kopernikanischen Revolution von Pierre Clastres, nicht die Gesellschaft ohne Staat, sondern die Gesellschaft gegen den Staat?<sup>4</sup> Ist das nicht das, was Rousseau im Blick hatte, als er dazu aufrief, zwischen dem „Volkskörper“ und dem „Staatskörper“ zu unterscheiden, und ist es nicht ganz genau dieser Volkskörper, der sich in seinem Widerstand gegen den Staat zeigt, indem er gegen ihn kämpft, um sich das politische Handeln wiederanzueignen, so wie es sich in der Zäsur zwischen zwei Staatsformen entfaltet? Ist es nicht diese Form der Affirmation des Politischen, die sich in jede moderne Revolution einschreibt, um die „politische Kapazität“ des Volkes, die politische Kapazität *der Vielen*, im Akt des Handelns selbst zum Ausdruck zu bringen? Ist das nicht das, worum es in der Auseinandersetzung zwischen den unterschiedlichen revolutionären Positionen geht, indem die eine, jakobinische, eine Übernahme des Staates fordert und die andere, die kommunalistische oder die der Räte, danach strebt,

4 Pierre Clastres, *La société contre l'État*, Paris 1974; dt.: *Staatsfeinde. Studien zur politischen Anthropologie*, Frankfurt a. M. 1976, Kap. 1.

den Staat zu zerschlagen, um einer antistaatlichen politischen Gemeinschaft freien Lauf zu lassen, was beispielsweise Marx in Bezug auf die Pariser Kommune mit dem mysteriösen Begriff der „Kommunalverfassung“ bezeichnete?

### **Der Zweifrontenkrieg**

Diese Bejahung einer nichtstaatlichen politischen Gemeinschaft führt in einen Zweifrontenkrieg. Wenn es evident ist, dass sie gegen die Identifikation des Politischen mit dem Staat kämpft, die der Hegelianismus in der Form umsetzt, dass der Staat jegliche mögliche Politik umfasst, lehnt sie darum einen „grob-schlächtigen“ Anarchismus nicht weniger stark ab, etwa den Martin Bubers in „Der utopische Sozialismus“. Dieser begnügt sich damit, Hegel umzukehren, indem er das Soziale gegen das Politische ausspielt, um zu dem Schluss zu kommen, dass die Renaissance des sozialen Gefüges, die Einführung des Sozialen, zugleich das Ende, das Verschwinden des Politischen mit sich bringen muss, das ohne weiteres mit der staatlichen Herrschaft gleichgesetzt wird. Die Zivilgesellschaft zu repolitisieren heißt somit, die Möglichkeit einer politischen Gemeinschaft außerhalb des Staates und gegen ihn zu entdecken.

Im Lichte dieser Möglichkeit versteht man besser, was die Einklammerung des Politischen bedeutet, die Entpolitisierung, die die gegenwärtige Neutralisierung der Zivilgesellschaft betreibt, die quasi als Vorraum zu einer konsensualistischen Gouvernanz fungiert. Geht es mittels dieser Neutralisierung nicht darum, das „Schreckgespenst“ einer nichtstaatlichen oder besser antistaatlichen politischen Gemeinschaft zu bannen?

Auf der anderen Seite steht es bei dieser Arbeit an einer Repolitisierung der Zivilgesellschaft nicht zur Debatte, hinter Hegel zurückgehen, da wir ihm die Aufdeckung von Gegensätzen verdanken, die die Zivilgesellschaft zerreißen, wobei der Hauptgegensatz der von Arm und Reich ist.

Wenn die Repolitisierung der Zivilgesellschaft dazu führt, die Existenz einer politischen Gemeinschaft zu befördern, die imstande ist, sich gegen den Staat zu erheben, kann diese evidentermaßen nicht nach dem Modell des Staates, eines organischen Ganzen, einer vereinheitlichten und versöhnten politischen Gesellschaft, konzipiert werden. Man muss sie eher als gespalten denken, sei es, indem man wieder an die machiavellische Tradition anknüpft, die um den – in jedem menschlichen Gemeinwesen – herrschenden Widerstreit zwischen den Großen und dem Volk weiß, sei es, indem man diese politische Gemeinschaft als Antwort auf die polemische Frage nach der Gleichheit begreift.

Bedeutet die Entscheidung, die Zivilgesellschaft zu repolitisieren, das heißt ihr ihre politische Bedeutung zurückzugeben, nicht – sofern man die von uns vorgeschlagene Lektüre akzeptiert –, Marx' Geste von „Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie“ zu wiederholen? Demnach wäre der Gegenstand von Marx 1843 nicht, wie er viel später 1859 behaupten wird, erkenntnistheoretisch – die Bestimmung des Ortes und des Status des Politischen in der gesellschaftlichen Totalität, als Baustein für eine kritische Theorie –, sondern politisch und philosophisch zugleich. Die Frage wäre, eine bürokratische

Denkweise durch eine demokratische Denkweise zu ersetzen, überdies unter dem Einfluss der Hegelschen Logik.

Für Marx würde es nicht so sehr darum gehen, im Anschluss an die Engländer und Hegel, die bürgerliche Gesellschaft als die Gesamtheit von Bedingungen des materiellen Lebens zu definieren und deren Anatomie in der politischen Ökonomie zu erforschen, sondern darum, ein ursprüngliches Subjekt zu suchen, von dem aus sich sowohl die Familie als auch die bürgerliche Gesellschaft entwickeln – den ganzen *Demos*. Es ist „vom wirklichen Subjekt auszugehen und seine Objektivation zu betrachten“, erklärt Marx.<sup>5</sup>

### **Die wahre, rebellierende Demokratie: Der Aufstand des Volkskörpers gegen den Staatskörper**

In dieser Suche nach dem wirklichen Subjekt zeigt sich die wahre Demokratie als Form der politischen Verobjektivierung, als politische Gemeinschaft, die mit dem Untergang des politischen Staates als Organisationsform einhergeht. Betrachtet Marx die bürgerliche Gesellschaft nicht genau, um der Hegelschen Verschiebung zu entkommen, weder in ihrer Materialität noch in ihrer Faktizität, sondern in ihrem Aus-sich-Heraustreten, in dem, was er ihre „Ekstase“ nennt, so als käme in dieser Bewegung – in Form der wahren Demokratie – die politische Gemeinschaft zum Vorschein, deren Trägerin die bürgerliche Gesellschaft ist, wenn sie dank des politischen Aktes aus sich austritt?

Dies sind die großen Linien, die es erlauben, die Konturen dessen zu zeichnen, was man unter einer rebellierenden Demokratie zu verstehen hat. Wenn man sich eines rousseauistischen Vokabulars bedient, kann man die rebellierende Demokratie als Aufstand des Volkskörpers gegen den Staatskörper definieren, mit anderen Worten als Ausdruck des politischen Zusammenhangs, der vom wirklichen Subjekt, dem „ganzen *Demos*“, ausgeht.

Doch sollte man dies genauer fassen, indem man von Marx und von diesem Begriff weggeht und *den Vielen* (οἱ πολλοί) den Vorzug gibt, da der Volkskörper nicht als ein substanzieller Organismus zu begreifen ist, der in sich abgeschlossen ist, sondern als ein zersplitterter, gespaltener, in die nie endende Suche nach einer problematischen Identität verwickelter Körper. Es ist tatsächlich die Zerreißprobe vielfältiger Konflikte, über die sich die politische Gemeinschaft mit dem Ziel konstituiert, die demokratische Universalität dank der Reduktion in alle Bereiche zu tragen – als eine Erfahrung der Freiheit, die sich in der Ablehnung der Herrschaft, in der Nicht-Herrschaft zeigt.

Drei Merkmale können der rebellierenden Demokratie zugeordnet werden. Erstens: Die rebellierende Demokratie ist keine Spielart der streitbaren Demokratie, sondern deren exaktes Gegenteil. Während die streitbare Demokratie den Konflikt innerhalb des Staates austrägt, des demokratischen Staates, der sich schon von seinem Namen her als Vermeidung eines ursprünglichen Konfliktes präsentiert und gleichzeitig die Konflikthaftigkeit in einen permanen-

5 Karl Marx, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, in: Karl Marx und Friedrich Engels (MEW), Berlin 1978, Bd. 1, S. 224.

ten Kompromiss umzubiegen versucht, siedelt die rebellierende Demokratie den Konflikt an einem anderen Ort an, außerhalb des Staates, gegen ihn. Weit davon entfernt, die Vermeidung des Hauptkonflikts zu praktizieren – die Demokratie gegen den Staat –, schreckt sie, wenn nötig, vor dem Bruch nicht zurück. Die rebellierende Demokratie wird aus dem Gefühl geboren, dass es keine wahre Demokratie geben kann, ohne den tiefgreifenden Reflex der Demokratie gegen jede Form von *arché* – Herrschaft – zu reaktivieren, einen anarchischen Reflex, der sich vorrangig gegen die klassische Ausdrucksform der *arché* – zugleich Anfang und Gebot – richtet, nämlich den Staat.

In diesem Sinne ist die Rebellion die lebendige Quelle der wahren Demokratie, ebenso wie gemäß Machiavelli der permanente Kampf zwischen Volk und Senat, die Volksaufstände die Quelle der römischen Freiheit waren.

Zweitens: Die Rebellion korrespondiert mit der Zeit der Zäsur zwischen zwei Staatsformen; das heißt, man muss anerkennen, dass die Demokratie, die sich von ihr inspirieren lässt, daran arbeitet, diese Zeit der Zäsur zu bewahren, um so das Handeln im Arendtschen Verständnis des Begriffs lebendig zu erhalten und es vor seiner laufenden Transformation zu schützen. Die rebellierende Demokratie ist ein beständiger Kampf für das Handeln gegen das Herstellen.

Drittens: Die Besonderheit der rebellierenden Demokratie besteht schließlich darin, die Fragen deutlich anders zu stellen. Anstatt die Emanzipation als Sieg des Sozialen (einer versöhnten Zivilgesellschaft) über das Politische zu betrachten und gleichzeitig das Verschwinden des Politischen herbeizuführen, lässt diese Form der Demokratie eine politische Gemeinschaft gegen den Staat entstehen beziehungsweise arbeitet ständig an deren Verwirklichung. An die Stelle des Gegensatzes von Sozialem und Politischem setzt sie den von Politischem und Staatlichem. Indem sie den Staat entthront, hetzt sie das Politische gegen den Staat auf und lässt die nur allzu oft verschleierte Kluft zwischen dem Politischen und dem Staat wieder aufklaffen.

Fest steht: Der Staat ist nicht das letzte Wort des Politischen, seine Erfüllung. Ganz im Gegenteil ist er nur die systematische und zerstörerische Form der Vielen im Namen des Einen.