

7 REGIME DELIBERATIVEN HANDELNS

„Ich suchte meine Freiheit in der Freiheit aller,
mein Glück im Glück aller.“

BARTOLOMEO VANZETTI

Wenn es eine politische Regierungsform gibt, in der das Handeln möglichst aller im Zentrum steht, dann ist es die Demokratie. Die Demokratie gibt es zwar seit der klassischen Griechischen Antike als *Regierungsform*, in der die Bürger einer Polis sich durch die abwechselnde Ausübung der Ämter als Kollektiv selbst regieren, doch dieser Bürgerkorps war eingeschränkt, unter Ausschluss der Frauen, Sklaven und der fremden Bewohner (Metoiken) der Polis. Mit dem Ende des Peloponnesischen Krieges (404 v. u. Z.) ist diese Form untergegangen, Elemente davon sind im antiken Rom zwar kurzzeitig wiederaufgegriffen worden, doch erst im Zuge des 12./13. Jahrhunderts ist diese Form der Selbstregierung in Mittelitalien wiederentdeckt oder vielmehr wiedererfunden worden. Erst in der so genannten Moderne, also mit den großen Revolutionen in Frankreich und den USA, hat die Demokratie sich als repräsentative Demokratie mit faschistischen und totalitären Unterbrechungen über einen großen Teil der „westlichen Welt“ (Europa und Amerika) ausgebreitet, nach den späteren Entkolonialisierungsprozessen auch über Indien sowie über Teile Afrikas und Asiens.

Die direkte oder radikale (der Wortwurzel entsprechende) Demokratie im Sinne der Volksherrschaft ist ein Regime, in dem allen Bürger_innen das Handeln nicht nur zugemutet wird, sondern in dem Handeln als Deliberatio seine politische, d. h. die gesamte Polis betreffende, tägliche Verwirklichung findet. Wenn in einer Generalversammlung eines Vereins alle Mitglieder dieses Vereins beraten und entscheiden, dann verwirklichen sie ebenso eine politische, radikaldemokratische Aufgabe, allerdings nur für den eingeschränkten Bereich dieses Vereins.

Politische Versammlungen sind die Orte des Handelns *par excellence*, aber sie sind niemals frei von Agieren. Ob in der Redekultur, im Abstimmungsverhalten oder in den Gruppenbildungen: Das Agieren befördert und unterminiert das deliberative Handeln und all zu oft ist es der Anlass, die gesamte Menge, also den Demos zu diffamieren und ihm seine Handlungskompetenz abzusprechen. In der Regel nehmen diejenigen, die das tun, sich von ihrer Zugehörigkeit zum Demos oder zur Menge aus: So wie bei Sartre die Hölle immer die anderen sind, sind für die Oligarch_innen und ihre Diener_innen die Menge immer die anderen; in der Verkennung ihrer Zugehörigkeit zum Demos schlägt ihnen ihr Hass auf die Demokratie bzw. den Demos, dem sie selbst angehören, entgegen, ohne dass sie verstünden warum. Es ist klar, dass sie ihren Selbsthass verkennen, solange sie nicht offen als Oligarchen gegen die Demokratie auftreten, denn dann würden sie in aller Kohärenz explizit und

politisch gegen den Demos als die anderen handeln, indem sie die demokratischen Rechte und damit die politischen Handlungskompetenzen des Demos eindämmen oder abschaffen. Zum Glück für die Demokratie, oder für das, was aktuell von ihr verwirklicht ist, getrauen sich die Feinde des Demos und der Demokratie immer nur ansatzweise, so weit zu gehen. Doch zur Ausschaltung der oligarchisch beherrschten repräsentativen Demokratie ist es vielleicht nicht so weit, wenn die Eliten sich einmal als politische Klasse verselbstständigt haben.

Wenn die Demokratie das Regime des politischen Handelns des Demos ist, dann auch, weil dieser sich darin seine Grenzen selbst setzt, oder zumindest durch gewählte Repräsentant_innen sich setzen lässt. Diese Setzung ist konstitutiv für das politische Zusammenleben und sie stellt einen – zumindest repräsentierten – Übergang vom politischen Handeln einer partikulären Gruppierung zum konstitutiven und verfassungsgemäßen Handeln des gesamten politischen Gemeinwesens bzw. der Republik dar. In komplexen Gesellschaften sind Verfassungen komplexe rechtliche Konstrukte, aber idealiter sind sie so einfach wie möglich, für alle möglichst verständlich oder zumindest nachvollziehbar; in ihrer Systematizität sind sie die *mise en sens* des demokratischen Regimes, seine *mise en acte* ist das abwechselnde Regieren und Regiert-Werden. Zugleich, und das wird immer deutlicher in allen irgendwie noch demokratisch zu nennenden Regimen, wird diese demokratische Verfasstheit durch systemische, dem Kapitalismus als verfassungslosem Weltwirtschaftssystem geschuldete Strukturen, camoufliert, unterminiert, zersetzt.

Die Verwirklichung der Demokratie ist daher immer auch eine Arbeit an der *mise en abime* dieses die Herrschaft konzentrierenden Systems; sie ist konstituierend und destituierend zugleich, im demokratisch-verfassungsgemäßen Handeln und im mehr agierten Widerstand diverser Kollektive gegen dieses System bzw. gegen die oligarchisch-kapitalistische Staatsmacht, die dieses System trägt und seine Interessen immer wieder gegen den Demos, das Gemeinwohl und die kommenden Generationen durchsetzt.¹ Die Demokratie ist in der Aporie, und ihr zu dienen bedeutet auch, in ihrem Sinn zu agieren, erfinderisch zu improvisieren, kritisch zu zersetzen und nicht nur verfassungsgemäß zu handeln.

1 | Die Durchsetzung der Interessen der Atomlobby gegen den offenen Widerstand des Demos etwa in Frankreich oder Deutschland war das langfristig undemokratischste Phänomen dieser Art: Selbst nach dem Atomausstieg Deutschlands sind die Folgen der Atomkraft, insbesondere die Verstrahlung durch den Atom Müll, durch keine demokratische Entscheidung mehr rückgängig zu machen. Derartige Techniken hebeln die Demokratie, das politische Handeln über Jahrhunderte, vielleicht sogar länger aus; mit dem Klimawandel zeichnen sich noch längerfristige Entwicklungen dieser Art ab.

a Demokratische *mise en sens* des Politischen, oder: Die Verfasstheit des Agierens im politischen Handeln

Gruppenpsychoanalyse und demokratische Redekultur

Die *via regia* zum Unbewussten sei, so Freud, der Traum. Seit „Anna O.“ und ihrer mit Freud entwickelten „Redekur“ als Technik der Psychoanalyse ist es ebenso die Praxis des freien Assoziierens. Das gilt auch für das Gruppensetting. Das freie Assoziieren in psychoanalytischen Gruppen, zumal in Großgruppen, hat u. a. auch radikaldemokratische Implikationen: Nachdem seit Le Bon und nach dem Zweiten Weltkrieg mit prämeditierten Manipulationsexperimenten die Schlechtigkeit der Menge „bewiesen“ schien, zeigt nicht erst die Gruppenanalyse, dass es auch anders geht, wenn man einer Menge einen relativ freien und geschützten Rahmen bietet, in dem die Ängste der Einzelnen voreinander zum Ausdruck und allmählich zu einer verständigenden Sprache kommen können. Geschützt ist dieses Setting durch die analytischen Regeln.²

In psychoanalytisch arbeitenden Gruppen werden die Ängste nicht sofort gebannt oder in sozial bzw. politisch ritualisierter Weise abgeführt. Vielmehr geht es darum, den jeweils sich manifestierenden Ängsten Raum und Bedeutung zu geben. In diesem Zusammenhang wird von Symbolisieren, mit Bion von Metabolisieren und mit Fonagy von Mentalisieren gesprochen. Ich ziehe es vor, mit Aulagnier von psychischer *mise en scène et en sens* zu sprechen, durch welche die unbewussten Affekte bzw. die unbewussten Vorstellungs-Wunsch-Affekt-Legierungen durch die gestaltende Vorstellungstätigkeit der Psyche/n für die bewusst werdende/n und bewusst machende/n Psyche/n selbst werden. Durch diese jeder Gruppe eigene *mise en scène et en sens* können die Gruppenmitglieder diese Legierungen in ihrer Genese und ihren Auswirkungen erfahren und besser verstehen lernen. Das Agieren der Gruppe aus Angst wird nicht in die üblichen spaltend-kriegerischen Reaktanz-Bahnen abgeführt, um immer weiter zu eskalieren, sondern es mündet allmählich in der Erfahrung geteilten Leids und in einer freieren Kommunikation über diese Erfahrung, sodass sich ein *Dialog* zwischen vielen entfaltet, also genau dort, wo er gemeinhin nicht für möglich gehalten wird.

Ich verwende bewusst nicht das Wort Polylog, weil auch in einer Großgruppe von 300 Menschen nur eine_r so sprechen kann, dass die anderen ihn_sie halbwegs zu verstehen vermögen. Doch auch in großen Gruppen weicht nach einiger Zeit das Gleichzeitig-Reden, das Einander-ins-Wort-Fallen, das

2 | „Sagen Sie so freimütig wie möglich, was Ihnen einfällt; die Inhalte, die hier besprochen werden, dürfen nicht nach außen getragen werden, es sei denn in ein anderes analytisches Setting (Supervision für die Gruppenleiter_innen; allfällige andere Therapien der Mitglieder, wenn es sich um eine geblockte Gruppe handelt, ...)“. Schließlich die Regel verbindlicher, regelmäßiger Teilnahme an den Gruppensitzungen.

Durcheinander-Reden oder das Monopolisieren der Rede durch Einzelne wie von selbst einem ruhigen Zuhören und einem problemlos sich *abwechselnden Das-Wort-Ergreifen und Zuhören*. Ermöglicht wird dies dadurch, dass die Gruppenmitglieder durch die in diesem Setting möglichen Affektabfuhrer und die damit einhergehende Erfahrung des Vertrauens ihre Angst verlieren und beides immer leichter zu tun vermögen: abwechselnd zuhören und das Wort ergreifen, um etwas zu sagen, und nicht, um nur am Wort zu sein. Auf dem Weg dorthin wird das Schweigen, das sich zuweilen einstellt, in seinen unterschiedlichen affektiven Tönungen allmählich ausgehalten.

Dieses Redeverhalten in einer Gruppe ist eine Art Grundform des demokratischen Prinzips abwechselnden Regierens und Regiert-Werdens; sie ist gleichsam die Voraussetzung für eine demokratische Versammlung, in der nicht nur polemisch geredet, sondern auch ernsthaft demokratisch gehandelt, d. h. miteinander beraten und entschieden wird. Demokratisch ist dieses Rede- und Zuhörverhalten auch deshalb, weil es jedem_jeder die Möglichkeit gibt, seine_ihre Bedenken gegen eine sich anbahnende Entscheidung, die alle in sie Involvierten betrifft, zu formulieren und Gründe dagegen anzuführen. Bedenken sind oft mit Ängsten und/oder schlechten Erfahrungen verbunden, umso wichtiger ist es, dass sie artikuliert werden können. Bereits die Möglichkeit der Artikulation vermag sie zuweilen, nicht immer, aus dem Reich der Verdrängung, der Verleugnung oder der Abspaltung hervorzuholen und im Sinne des Realitätsprinzips für das Handeln fruchtbar zu machen.

Das soll nicht heißen, dass die Gruppenanalyse unbedingt nötig wäre, um die Demokratie zu verwirklichen, und es gibt durchaus autoritäre Ausformungen gruppenanalytischer Prozesse und autoritäre Anwendungen dieser Techniken. Vielmehr ist dies eine Entwicklung in der Gruppenanalyse, die mit einem wachsenden Interesse für demokratische Prozesse einherging und die nunmehr als ihr demokratisches Potential betrachtet werden kann. Dieses Interesse ist zwar von Beginn an, vor allem durch einen ihrer Begründer, nämlich Foulkes, explizit in ihr angelegt; sie wurde aber durch eine Jahrzehnte lange Demokratisierung der gruppenanalytischen Kultur gestärkt sowie mit dem Auftreten zurückhaltender Leiter_innen, die narzisstische Vaterfiguren nach Freuds oder Foulkes Ebenbild ablösen. Was die Gruppenanalyse zur Demokratisierung der Redekultur und allgemeiner zu einer demokratischen Verfasstheit von Gesellschaft und Politik jedenfalls beitragen kann, ist die Einsicht in sowohl antidemokratische als auch demokratische Agierensweisen und ein Verständnis für die Übergänge vom Herrschaft ausübenden Agieren in demokratische Handlungsformen; sie befördert auch so etwas wie luzides Agieren, wo deliberatives Handeln nicht möglich oder nicht erwünscht ist.

Die Rede- und Zuhörpraktiken in den Parlamenten repräsentativer Demokratien (im Plenum) sind – im Gegensatz zu den eben beschriebenen Rede- und Zuhörweisen im Zeichen weitgehend selbstorganisierter Abwechslung

– streng geregelt; der_die Redner_in meldet sich an und geht zum Redner_innenpult, hält eine vorbereitete Rede, der selten jemand Aufmerksamkeit schenkt, weder die wenigen anwesenden Abgeordneten, noch die Vertreter_innen der Medien und schon gar nicht die von den Abgeordneten vertretenen Wähler_innen. Dieses Reden steht im Zeichen der polemischen Repräsentation im doppelten Sinne von Vorstellung und Vertretung. Es werden dabei rhetorische Stellvertreterkriege geführt, die der Profilbildung dienen und vor allem dem Schüren von Aufmerksamkeit.³ Das Schüren und Erheischen von Aufmerksamkeit ist ein infantiles Agieren im Zeichen narzisstischer *mise en scène et en acte*, welche die politische Klasse repräsentativ-demokratischer Regime ganz allgemein charakterisiert.

Die gruppenanalytischen Redeerfahrungen befördern die Fähigkeit von Gruppen und ihrer Mitglieder, die Grenze zwischen Unbewusstem und Bewusstsein, zwischen Agieren und Handeln durchlässiger zu machen. Sie wirken damit der Determinierung des Handelns durch hass- und neiderfülltes Agieren entgegen. Aristoteles sah – wie in Kapitel 5 bereits erörtert – den Sinn der Katharsis, der die Zuseher(innen) sich im Theater unterziehen, in einer Affektabfuhr zur Beruhigung der Gemüter für die politische Versammlung. Diese Funktion kollektiver Triebabfuhr lässt sich in vielen anderen Versammlungen finden, ohne dass diese darauf reduziert werden dürften: im Kino, bei Demonstrationen, bei Konzerten oder am Fußballplatz; aber auch im öffentlichen Schwimmbad, der Sauna oder bei einer künstlerischen Performance geschieht kollektive Trieb- und Affektabfuhr.

Anders als im Fußball spielt im Theater, der Performance oder im Kino, die sprachlich vermittelte Gruppenerfahrungen sind, allerdings die *mise en sens* während der Veranstaltung und im Gespräch danach oder auch im Rezeptionskult der Kritiker_innen eine wichtige Rolle. Die therapeutische Gruppe ist eine noch stärker sprachlich vermittelte Katharsis, die explizit der gemeinsamen *mise en sens* der in dieser jeweiligen Gruppe sich zutragenden *mise en scène, en acte et en abîme* gewidmet ist. Die therapeutische, zumal die psychoanalytisch arbeitende Gruppe spielt sich selbst ihr Theater, sie ist das Theater, das sie spielt und sieht, erlebt und nachdenkend bespricht, nicht zuletzt, indem sie es in dem sie umgebenden kulturellen Umfeld verortet, das sie dadurch schon minimal verändert. Sie macht Handlungs- und Agierensweisen *in actu* und nicht nur im Zeichen der Nachträglichkeit erlebbar und besprechbar; sie agiert und reflektiert ihre möglichen Kontexte in unterschiedlichen Kombinationen der Phasen des Vollzugs. Aber sie *handelt* explizit nur in dem Bestreben, als

3 | Siehe A. Burkhardt, *Das Parlament und seine Sprache. Studien zur Theorie und Geschichte parlamentarischer Kommunikation*, Tübingen 2003. Der Großteil parlamentarischer Deliberatio passiert übrigens in den Kommissionen und nicht in der Versammlung aller Abgeordneten.

therapeutische Arbeitsgruppe zu wirken (oder als Supervisionsgruppe ...). Insofern bleibt sie bei sich und wird nicht direkt politisch, auch wenn sie immer wieder politische Themen bespricht, politische Konflikte austrägt und implizit politische Auswirkungen hat.

Die Gruppe tritt zusammen, tritt auf, verändert sich und löst sich wieder auf. Die Frage nach der Macht wird zwar gestellt, aber die effektive Macht ist durch das Setting – wie im Theater – ausgeklammert: Die Machtbewegungen werden wie in einem Spiel re-/inszeniert, der oder die Gruppenleiter_in/nen sorgen hauptsächlich dafür, dieses Setting zu gewährleisten, sie üben darüber hinaus möglichst keine Macht aus. Das ist zwar aufgrund der vielfältigen Übertragung nie vollständig möglich, doch zugleich ist – wie bereits erwähnt – die gesamte Gruppe und jede_r einzelne in ihr Projektionsfläche für Übertragungen, was die Rolle der_des Gruppenleiter_in relativiert. Erst, wenn die Menschen aus der Gruppe in ihren gesellschaftlichen Alltag zurückkehren, tangiert sie die Machtfrage anders; dann stellt sich ihnen die Menge, die Gruppe, der sie in der Arbeit oder sonst wo begegnen oder in der sie sich da oder dort wiederfinden, radikal anders und jedenfalls weniger von unbewusster Angst besetzt dar.

Im miteinander Reden werden die Sprechenden zu Akteur_innen und zum Publikum ihres gemeinsamen Denkens; im demokratischen Entscheidungsprozess gehen sie einen Schritt weiter: Sie stellen dieses gemeinsame Nachdenken in den Dienst eines Handelns, durch das sie ihr Zusammenleben gestalten, verändern oder aber beibehalten, was gerade in Zeiten permanenten Fortschritts und systemisch erzwungenen Wachstums keine leichte Aufgabe ist. Die Vielfalt der an diese Gestaltung gebundenen Vorstellungen, Interessen, Begierden und Vernunftgründe führt die Menschen nicht nur zur Abgleichung und zum Konsens, sondern auch in Konflikte.⁴

Es galt bzw. gilt gemeinhin, dass die Demokratie das prekärste Regime ist, weil es auf der Austragung von Differenzen und Konflikten beruht, und weil es sich selbst abzuschaffen vermag. Die Demokratie gelangte nirgends jemals voll zur Verwirklichung und dort, wo sie radikaler verwirklicht wurde, hielt sie sich nicht lange.⁵ Doch aus der Perspektive der Konfliktualität im Spannungsfeld

4 | Abélès hat gezeigt, dass die politischen Versammlungen der Ochollo in Äthiopien mit der Aufgabe, immer einen Konsens zu finden, durchaus zurechtkommen. In den westlichen Gesellschaften ist diese Tradition durch die Abstimmung und das Mehrheitsrecht ersetzt, dem in der späteren Moderne Minderheitenrechte beigelegt wurden. M. Abélès, *Le lieu du politique*, Paris 1983.

5 | Ich beziehe mich auf die Episoden der antiken demokratischen Polis (nur für männliche Bürger), auf radikaldemokratische Anfänge im Zuge der Amerikanischen, dann der Französischen sowie der 1. Russischen Revolution 1917 und die relativ kurzen Episoden der „Commune de Paris“, der Münchener Räterepublik, der Spanischen Republik 1936

von Agieren und Handeln trägt die Demokratie durchaus stabile Züge, stabile-re jedenfalls als totalitäre und diktatorische Regime, die sich nur mit Hilfe von Zwang und Gewalt aufrecht erhalten, während die Demokratie sich über die Menge, die sie konstituiert, im Prozess der Konfliktaustragung selbst erhält und zuweilen sogar zu verbessern vermag. In diesem Sinn ist es nicht nur Aufgabe der Demokratie, die Gesellschaft unter Teilhabe möglichst aller ihrer Mitglieder durch diverse Entscheidungsfindungs- und Umsetzungsprozesse zu gestalten, sondern auch, im Zuge ihrer Verwirklichung die Kultivierung der Konfliktaustragung zu bewerkstelligen. Das setzt voraus, dass das spaltend-projektive Freund-Feind-Schema, die Obsession des Kriegerischen und die damit verbundene männerbündische Exklusivität der politischen Sphäre aufgegeben, dass auf narzisstische Repräsentanzen und Monopolisierungen verzichtet wird und stattdessen differenzierte Handlungs- und Konfliktaustragungsmodi entwickelt werden, in denen auch jene ihre Interessen geltend machen können, die nicht der gerade vorherrschenden Mehrheit oder den kapitalistisch korrumpierten Eliten angehören.

Eine solche politische Kultur der Demokratie, die – am sich vollziehenden und nicht bloß am repräsentierten Gemeinwohl orientiert – den Klassenkampf hinter sich zu lassen vermag, ist inmitten einer von kapitalistischer Ausbeutung und Heteronomie geprägten Weltwirtschaft schwer vorstellbar, und doch findet etwas davon unablässig statt. Demokratie im starken Sinn wird vollzogen im antikapitalistischen Untergrund eines Interesses am Gemeinwohl und an diversen Schnittstellen: an der Schnittstelle von politisierter Zivilgesellschaft und institutionalisiertem politischem Rechtssystem und Staat; an jener zwischen Kunst und Gesellschaft sowie an der Schnittstelle zwischen utopischem Verfassungsimaginärem und Verfassungssystematik. Durch all diese Bereiche hindurch zieht sich das Spannungsverhältnis zwischen Agieren und Handeln.

Wenn in der Konfliktualität demokratischer Regime ein Moment ihrer Stabilität liegt, dann wird dies im Umkreis der Politologie mit dem Terminus „Konfliktdemokratie“ zu forcieren versucht, und doch: Die koloniale bzw. postkoloniale Situation zeigt/e zugleich, dass die OECD-Länder, allen voran die geopolitisch mächtigsten Imperien – und zwar nicht nur die autoritär oder totalitär regierten, sondern auch die repräsentativ-demokratischen regierten –, die Kriege in andere Weltregionen verlegten, die ökonomischen wie auch die militärischen, und dass diese Kriege, nicht zuletzt über die Flüchtlings- und Migrationsbewegungen, nach Europa und in die USA zurückwirken; vorerst nur rhetorisch und im Aufstieg rechtsextremer Parteien und terroristischer

oder des Ungarnaufstands 1956. In dieser Perspektive siedelt Castoriadis die athenische Hervorbringung des politischen „Projekts der Autonomie“ als explizite und auch reflektierte Selbstinstituierung der Gesellschaft an. Siehe insbesondere C. Castoriadis, „La polis Grecque et la démocratie“ in: *Domaines de l'homme*, Paris 1990.

Vernetzung, aber zunehmend auch in Form von xenophob-rassistischer, homophober, misogynen und behindertenfeindlicher Gewalt im Inneren dieser Gesellschaften. Die strukturelle Gewalt, die währenddessen ständig gegen die unteren Gesellschaftsschichten ausgeübt wird, wird dabei etatistisch und medial tabuisiert oder rationalisiert, ebenso der Neid auf die Intellektuellen und Künstler_innen, welche sich dem kapitalistischen Kontrollsystem noch ein wenig zu entziehen vermögen.

Im begrifflichen Spannungsfeld zwischen Agieren und Handeln wirft sich daher die Frage auf, wie Autonomie (individuell sowie kollektiv) und Konfliktualität gegen diese hier nur skizzierten Gewaltstrukturen durch spezifische Praxisformen miteinander verbunden werden können. Eine solche Verbindung setzt voraus, dass dem Agieren und freien Improvisieren, vor allem den gegen das heteronome System aufbegehrenden Widerstandsformen inmitten jedes verfassten deliberativen Handlungsprozesses, inmitten jeder explizit politischen Institution stets Zeit und Raum gegeben wird.⁶

Aus diesem politischen Handlungsspielraum geht Demokratie als *das* Regime des deliberativen Handelns möglichst vieler hervor oder anders gesagt, demokratisches Handeln ist das Handeln, durch das ein Regime sich in der Verteilung (*nemein*) der Macht als Deliberatio am Leitfaden des Nomos hervorbringt. „Am Leitfaden des Nomos“ heißt auch „als Rechtsstaat gegen die Usurpierung der Macht als Herrschaft durch einige Wenige“; eine Herrschaft, welche die Demokratie in ein Regime kippen lässt, in dem eine Elite oder eine Clique den Demos bzw. die Bürger_innen mittels subtiler oder militärischer Gewalt und durch das diesen Regimen eigene Ausagieren von narzisstischen Allmachtsphantasmen beherrscht. Dieser Leitfaden betrifft auch die prozesuale Ebene, die das konstitutionelle Handeln organisiert und auf die sich die Öffentlichkeit verlassen können muss.⁷

Doch zugleich ist die etablierte oligarchische Herrschaft der Partei- und Wirtschaftseliten nicht gewillt, kampflös auf ihre Privilegien zu verzichten.

6 | Dass die unter den monarchistischen Regimen des 19. bzw. 18. Jahrhunderts hart erkämpften Demonstrationsrechte nun durch Gesetze oder gar durch die Normalisierung des Ausnahmezustands wie in Frankreich massiv eingeschränkt werden, ist ein besonders antidemokratisches Element aktueller europäischer Regime.

7 | Der Ausnahmezustand, Notverordnungen oder Kriegsermächtigungsgesetze sind immer die ersten Anzeichen für die Aushebelung des Rechtsstaates und der letzten Reste von Demokratie. Dass zur Zeit partout Frankreich diesen Weg in die Wahlmonarchie zu beschreiten scheint, ist für Kenner_innen seiner politischen Geschichte besonders schockierend und hängt nicht zuletzt mit der bis heute unaufgearbeiteten Nazikollaboration des Vichy-Regimes und der quasi Verheiligung von de Gaulle und der durch seine Autorität instituierten 5. Republik zusammen, einer quasi-monarchistischen Präsidialrepublik.

Dass das Kapital als eine nunmehr informatisch sich verabsolutierende Macht, zu deren Vermehrung es mittlerweile gehört, sich zyklisch zu vernichten, dieser Herrschaft seine Natur und Menschen beschädigenden Strukturen diktiert, macht die Durchsetzung demokratischer Organisationen und Institutionen nicht einfacher. Demokratie entsteht daher aktuell im und aus dem Zwiespalt zwischen rechtsstaatlicher Verfasstheit und Widerstand gegen eine oligarchische Herrschaft mit totalitären, technobürokratischen Tendenzen. Die verwirrende Affektökonomie, die damit verbunden ist, habe ich im vorigen Kapitel bereits zu beschreiben versucht. Die Schwierigkeiten und Aporien, die dieser Umstand für die Konzeptionen der Demokratie als Regime aufwirft, sind vielfältiger Natur, aber sie prägen das Verhältnis zwischen Agieren und Handeln in spezifischer Weise, insbesondere, indem sie vermittelt der Spiegelungen eines digital beschleunigten Repräsentationsregimes die Individuen intrapsychisch, leiblich und in ihren zwischenmenschlichen Affekt-Vorstellungen-Wunsch-Kommunikationen von ihrer Macht und ihrer Lebendigkeit abschneiden.

Repräsentation – Repräsentanz – Repräsentativität: zwischen dauerhafter und angemessener Vertretung (Revokabilität, Reversibilität und Repartition)

Was heißt nun sinnvollerweise Repräsentativität im Kontext einer möglichst systematischen Verknüpfung von Gleichheit, Freiheit und Gerechtigkeit hinsichtlich der Geschlechterverhältnisse? Es bedeutet die angemessene Vertretung gemäß der Zahl in den unterschiedlichen Entscheidungsgremien eines demokratischen Systems. In numerischer Hinsicht sind Frauen nach wie vor unterrepräsentiert, und dieser Umstand ist nicht zuletzt ein Struktureffekt der asymmetrischen Geschlechterverhältnisse sowohl in der Gesamtgesellschaft als auch im Feld der Politik. Doch selbst wenn Frauen numerisch gesprochen nicht unterrepräsentiert wären, d. h. wenn ihrem Anteil an der Gesamtmenge der Wähler_innen gemäß gleich viele Frauen und intergeschlechtliche Personen wie Männer politische Ämter auf allen Ebenen bekleiden würden, ließe dies nicht den Schluss zu, dass damit schon egalitäre Geschlechterverhältnisse verwirklicht wären. Denn solange die geschlechtsspezifische Arbeitsteilung im Feld der Politik sowie dessen männerbündische Struktur weiter bestehen, kann die Geschlechterasymmetrie durch den höheren Frauenanteil im Parlament allein nicht aufgehoben werden. Es wäre allerdings zu erwarten, dass ein solcher Anteil zu einer größeren Durchmischung (*mixité*) und damit zu einer tendenziellen Auflösung der hierarchischen Geschlechterkomplementarität führen würde sowie zu einem egalitärer geprägten Normsetzungsprozess, die Geschlechterverhältnisse betreffend.

Nun sind Freiheit, Gleichheit und Gerechtigkeit nicht irgendwelche Philosopheme, sie sind vielmehr jene Begriffe, deren Verwirklichung sich alle

emanzipatorischen und demokratischen Bewegungen in Europa und darüber hinaus zur Aufgabe, ja zum Ziel gemacht haben. Sie stellen die Grundlage repräsentativ-demokratischer Rechtsstaatlichkeit dar, so wie sie als Pfeiler der Verfassungen, zumindest in Katalogform, die Grundlage für die Formulierung und Umsetzung der allgemeinen Menschenrechte darstellen. Als solche stehen sie auch am Beginn der feministischen Bewegungen spätestens seit dem Ausbruch der Französischen Revolution.

Dass politische Gleichheit nicht Identität oder Verwischung aller Differenzen ist, sollte eigentlich klar sein, diese Verwechslung wird von den Verfechter_innen pyramidalen Hierarchien aber immer noch als Schreckgespenst gegen egalitäre Emanzipationsbewegungen ins Feld geführt. Spätestens die begriffssystematische Verknüpfung mit dem Begriff der Gerechtigkeit macht explizit: Gerade weil {wir} verschieden sind, bedarf es eines gerechten Ausgleichs zur Herstellung der politischen Gleichheit hinsichtlich des Gesetzes, d.h. vor dem Gesetz, aber eigentlich auch in der Ausübung der gesetzgebenden Macht. Wenn aber die Gesetze ausschließlich von den immer selben politökonomischen Eliten gemacht werden und die immer selben Vielen aus den Normsetzungsprozessen strukturell ausgeschlossen sind, dann ist Freiheit im politischen Sinn ausgehöhlt und nicht mehr nur unvollständig verwirklicht.

Das Regime der Repräsentation ist jenes Negativgefüge der Demokratie, das die Menschen von sich und ihrer Lebendigkeit abschirmt und nicht – wie man {uns} glauben machen will – die notwendige Bedingung der Demokratie. In ihm und durch es wird die *dauerhafte* Vertretung der Menge durch ihre Beherrscher, ob Parteien, Apparate, Eliten, Medien, Propageme und Ideologeme, Personen oder Systeme, zur permanenten und fast lückenlosen *mise en scène* einer heilbringenden, pyramidalen und technobürokratisch organisierten Repräsentation, die sich in dieser Vertretung vor- und darstellt. Das totalitäre Regime macht auch die Repräsentation zu einer Totalen: „Einer für Alle – Alle für Einen“ lautet denn auch ihr zirkuläres Motto, durch das sich der Führer *sein* „Volk“ vorstellig und zugleich untertan macht.

Eine Kritik der Repräsentation im doppelten Sinn von Vorstellung und Vertretung zeigt die politische Tragweite dieses Kurzschließens von *mise en scène* und *mise en acte* auf. *Ver-treten* ist das die Freiheit durch einen widersprüchlichen Befehl (*double bind*) unterminierende Agieren der Repräsentant_innen im Zeichen der Repräsentation als Ineinanderfallen von Vertretung und Vorstellung. *Vor-stellen* verweist auf den permanenten Akt der Verschleierung, der durch die Ideologie der Kompetenz professioneller Vertretung legitimiert wird. Das Regime der Repräsentation gegen die Demokratie macht die private Aneignung öffentlicher und politischer Felder, Ämter und Kompetenzen durch selbsternannte und sich selbst aus dem Ertrag aller bedienende Expert_innen zu einem scheinbar legitimierten Akt, der in dieser Fixierung und Aneignung

jedoch durch keine demokratische Verfassung gedeckt ist.⁸ Die Tabuisierung dieser Aneignung, die Einschüchterung der Bürger_innen als nicht professionelle und damit unfähige Politiker_innen und ihre Angst, sich für ihre Anliegen politisch einzusetzen, beginnt allerdings, nicht zuletzt aufgrund der Kritik der Repräsentation und der massiven Abwendung der Bürger_innen von den Wahlen, brüchig zu werden. Gleichzeitig hat die Ausgrenzung aus und die Abwendung von den Sphären der Machtausübung auch den Effekt politischer Apathie und Idiotie im Sinne einer Rückwendung der Menge auf die Privatsphäre und der damit verbundenen Schwächung politischer Urteilskraft und Kompetenz.

Die im Sinne einer schlechten Abstraktion abgekoppelte Dauerrepräsentation der Bürger_innen durch ihre professionellen Vertreter_innen ist eine die *mise en scène* tendenziell verabsolutierende Form, welche die Bürger_innen von ihrer politischen Macht und von der für ihre demokratische Ausübung so zentralen demokratischen Erfahrung abkoppelt. Im Spiegel der Presse sollen die Leute glauben, dass sie mitregieren, und sie spiegeln den Herrschenden, dass sie diesen Glauben teilen, weil sie sich nicht auflehnen oder nur punktuell, denn zu festgefahren ist das System als Ganzes, zu unorganisiert der Widerstand dagegen, zu unklar sind die Alternativen. Doch es wäre naiv zu denken, dass die Mehrheit der Leute diesen Glauben wirklich teilt.

Die Teilhabe an der Machtausübung ist, zumal in komplexen bzw. global vernetzten Gesellschaften, *a priori* durch Delegierte oder Repräsentant_innen vermittelt. Dennoch macht es einen Unterschied, ob die Repräsentanz sich im Sinne einer politischen Arbeitsteilung zwischen Parteikadern von Berufspolitiker_innen (die oftmals keinen anderen Beruf haben) und dem einmal alle vier oder fünf Jahre ankreuzenden Wahlvolk fixiert oder ob sie demokratisch fluktuiert, insbesondere aufgrund eines nicht durch Parteiapparate eingeschränkten passiven Wahlrechts im Sinne eines offenen Zugangs zu Wähler_innenlisten für alle politisch zurechnungsfähigen Kandidat_innen bzw. von offeneren Auslekampagnen und Delegationsprozessen oder mittels einer Designation durch das Los, jener demokratischsten Form der Ämterbesetzung, wie sie institutionalisiert nur noch für die Schöffengerichtbarkeit in Kraft ist.⁹

8 | Siehe weiter unten Abschnitt c, S. 268.

9 | Dass auch diese in den letzten Jahren unter Beschuss geraten ist, mag ein weiteres Indiz sein für den von Rancière konstatierten „Hass auf die Demokratie“ und für ihren fortschreitenden Verfall. Jacques Rancière, *La haine de la démocratie*, Paris 2005, dt. *Der Hass der Demokratie*, Berlin 2011; die kaum als Lapsus zu deutende Tendenz in der deutschen Übersetzung des Titels, der genauso gut „Der Hass auf die Demokratie“ lauten könnte (und m. E. sollte), geht ebenfalls in diese Richtung.

Konkreter ist demokratische Repräsentativität nur dann effektiv demokratisch im Sinne politischen Handelns des Demos, wenn sie durch klar bedingte Revokabilität, Reversibilität der Entscheidungen, halbwegs gleichmäßige Verteilung der Amtszeiten und Ämter unter möglichst allen (Repartition) sowie durch Minderheitenrechte im Rahmen der Mehrheitsentscheidungen gewichtet ist. Dadurch stünde keineswegs die Konstituierung der politischen Instanzen im engeren Sinn der expliziten Machtausübung ständig zur Disposition, sondern die konkrete, personelle Besetzung dieser Instanzen und die von politisch-strategischen Ämtern wäre besser verteilt.

Die Abwechslung bzw. Rotation trägt eher zur Erweiterung des Spektrums der vertretenen Interessen bei, die immer wieder miteinander in Konflikt geraten. Sie wirkt damit jener elitenstarrten Privatisierung der Politik entgegen, welche in der Tradierung ideologisierter und auf Parteilinien reduzierter Interessen wirkt. Umgekehrt ist eine effektive und verbreitete Teilhabe möglichst all jener an der Machtausübung, die der Macht unterworfen sind, mit einer Refiguration der Interessenkonflikte verbunden. Im Setting des Clubzwangs geeinter Parteiparadigmen und -eliten verfestigen sich dagegen diese Interessenkonflikte immer mehr.¹⁰ Ihre Refiguration aber setzt voraus, dass die jeweiligen Partikularitäten, die sich als Interessen artikulieren und vertreten lassen, selbst immer wieder Gegenstand von deliberativen Prozessen werden können und auch werden.

Die Vieldeutigkeit von „Repräsentation“, das Verhältnis zwischen Repräsentativität und Repräsentation, spielen also eine zentrale Rolle im Prozess gesellschaftlicher und politischer Gestaltung und im Agieren der Herrschaft als einer ungeteilten Machtausübung. Die Repräsentation einer so genannten politischen Klientel ist dabei die prominenteste Entlehnung aus dem Bereich der aktuellen kapitalistischen Konsum- und Verkaufswelt. Vertreten werden Interessen oder das, was dafür gehalten wird und womit sich die Entscheidungen des_der Repräsentanten_in deckt, allerdings nur auf der Ebene bestimmter Repräsentationen im Sinne von Vorstellungen, die sich die Repräsentant_innen davon machen.¹¹

10 | {Wir} wohnen seit einigen Jahren einem Prozess der Entideologisierung bei, der zu einer zusätzlichen Homogenisierung und Abkoppelung der (oftmals nur noch von der Couleur her unterscheidbaren) Parteieliten beiträgt. Gegen diesen scheint mangels einer Verbreitung differenzierter Urteilstkraft nur noch der populistische Revanchismus rechtsextremer Parteien aufzutreten, die aber ihren ebenso elitären Führungsanspruch hinter ihrem weitgehend pseudodemokratischen Credo verhehlen.

11 | Siehe hierzu die semiotische Analyse, die Bourdieu in den Aufsätzen „La représentation politique“ und „La délégation et le fétichisme politique“ vorlegte. (P. Bourdieu, „La représentation politique“, in: *Actes de la recherche en sciences sociales*, 1981, S. 36–37; „La délégation et le fétichisme politique“, in: *Actes de la recherche en sciences*

Das Handeln ist den Menschen zumutbar. Die Demokratie als Regime geteilter und abwechselnder Machtausübung möglichst aller in der entsprechenden Gesellschaft Lebenden ist das Regime des politischen Handelns. Nicht zufällig ist es das Regime, das seine Einsetzung durch eben diesen Akt einer konstituierenden Versammlung durch Delegierte (*la constituante*) begründet. Es ist das Regime, in dem auf die Handlungsfähigkeit der Menschen, die es ausüben, vertraut und gezählt wird, und es ist das Regime, das sich eine Verfassung gibt. Es ist ein Regime, in dem im Bewusstsein menschlicher Hybris dieser selbst Grenzen gesetzt werden: Das ist der sozialpsychologische Sinn von Verfassungen und Rechtsstaatlichkeit. Bevor ich mich im letzten Kapitel der Frage nach der Demokratie als dem Regime des konstitutionellen Handelns eingehender widme, möchte ich das Prinzip der demokratischen Machtausübung und -verteilung mithilfe einer Analyse des Aristotelischen Begriffs der politischen Tugend noch genauer erörtern.

b Die politische Tugend oder die Zirkulation der Macht (*archê*) bei Aristoteles und darüber hinaus¹²

Das Prinzip der Verwirklichung der Demokratie ist die Verteilung der Macht und damit die Abwechslung, d.h. auch die Verflüssigung der Repräsentation als notwendige Konzentration der Macht in großen Gruppen. Die Frage der Macht ist die zentrale Frage der Politik, die Form ihrer Verteilung ist das Kriterium für die Bestimmung des Regimes, die Verfassung ist die explizite, kodifizierte Form, in der das Regime, wenn es ein konstitutionelles ist, sich seine Organisation gibt. In einer Demokratie, die diesen Namen effektiv verdient, gibt sich der *Demos* als politisch konstituierter die Verfassung, aufgrund derer er regiert.

sociales, 1985, S. 52–53.) Seine Einteilung, der gemäß die politische Rechte *grosso modo* mit Reichtum, die politische Linke mit sozialer Armut übereinstimme, lässt sich allerdings nicht halten; außerdem lässt der spätere „Repräsentant“ der Analyse „männlicher Herrschaft“ (*Die männliche Herrschaft*, Frankfurt/M. 2005) in diesen Aufsätzen die Frage nach der seit Jahrzehnten von feministischen Theoretiker_innen bearbeiteten Geschlechterherrschaftsverhältnisse schlichtweg aus. Als Spätberufener wurde Bourdieu aber umso prominenter in den – nicht nur wissenschaftsjournalistischen – Medien rezipiert, gleichsam repräsentativ für die feministische Forschung vor seinem Buch. Auch diese Geschichte sagt etwas aus über die gar nicht so impliziten Regime der Repräsentation.

12 | Eine rudimentäre erste Version dieses Kapitels ist ursprünglich auf Französisch erschienen unter dem Titel: „*Arkhein kai arkhesthai dans la Politique d'Aristote*“, in: L. Sancho-Rocher, A. Iriarte, J. Gallego (Hg.), *Logos y arkhê. Discurso político y autoridad en la Grecia antigua*, Estudios del Mediterraneo Antiguo, PESCEA 8/2012, S. 159–166.

Im Anschluss an Aristoteles und in einer demokratischen Denktradition, welche die antike Demokratie als Ausgangspunkt nimmt, verwende ich den Begriff „politisch“ (im Gegensatz zu despotisch, herrschaftlich, bürokratisch etc.) hier vorwiegend im Kontext einer minimal demokratischen, d.h. wechselseitigen, Machtausübung. Ihr gemäß definiert Aristoteles die politische Tugend als die Fähigkeit, abwechselnd zu regieren und regiert zu werden (*archein kai archesthai*). Diese Tugend bedarf keiner überragenden moralischen Güte, sondern eines gleichsam politischen Charakters im Sinne eines Ensembles von Ab-/Neigungen: eine Abneigung gegen die Tyrannis und despotische bzw. autoritäre Charaktere sowie eine Neigung zur Reziprozität, Verantwortung, Verhandlung, was die bereits erwähnte Konfliktualität im Feld der Machtausübung sowie die Bereitschaft zu wechselseitigem Reden und Zuhören voraussetzt.

Bezugnehmend auf die vier Phasen des Vollzugs ist die Demokratie das Regime, in dem die *mise en sens* stets den Horizont der Praxis bestimmt und in dem die ständige Kurzschließung von *mise en acte* und *mise en abîme*, wie sie das mörderische Ausagieren von Hass und Neid in allen Sphären der Gesellschaft kennzeichnet, vermieden bzw. durchbrochen und eingegrenzt wird. Die Phasen sind in ihr möglichst gut verteilt, zwischen den einzelnen Bürger_innen einerseits, im Tun derer, die politisch sprechen-handeln andererseits. Beherztes, aber immer wieder auch besonnenes Sprechen im Zeichen des *logon didonai* (Gründe und Rechenschaft geben; argumentieren) überwiegt hier gegenüber einem Oszillieren zwischen Panikmache und eiskalter Dissimulierung paranoiden Führungsbegehrens der Eliten, die alleine entscheiden wollen und keineswegs die Macht und die Ämter möglichst gerecht unter allen verteilen wollen. Stattdessen zerteilen sie die Menge nach dem Motto *divide et impera*. Solche Eliten betreiben aktuell Staaten wie Firmen und machen damit die politische *mise en sens* zur rationalisierenden Instanz, durch welche die Selbstentmachtung des Demos technobürokratisch organisiert wird; mit plebiszitären sowie partizipativen Elementen im Spielfeld der Kunst und der Bürgermitsprache wird sie zudem bei der Gestaltung von Plätzen pseudo-demokratisch behübscht.¹³

13 | Es mag sein, dass diese Spiel-räume der Vorhof zu demokratischeren Verhältnissen sind, aber ich sehe dafür keine Anzeichen, weil die zeitgenössische Kurator_innen-Kunst selbst sich an die Stelle sowohl der Künstler_innen als auch einer demokratischen Kulturpolitik gesetzt hat. Sie *ver-tritt* die Künstler_innen wie die politischen Repräsentant_innen die Bürger_innen *ver-treten*, obwohl sie dies unter dem Motto „Kritik der Repräsentation“ gerade noch museal-performativ kritisierte. Sie verharnt im Destituieren, und das Thema der demokratischen Konstitution, der demokratisch verbindlichen und bindenden Politik kommt in ihr nur sehr selten vor.

Arche ist bei Aristoteles ein komplexer philosophischer Begriff, der sich auf einen vielfältigen gesellschaftlichen und vor allem politischen Gebrauch bezieht (Macht, Amt, Prinzip, Anfang, Befehl etc.). Die Macht des Regierens (*archein*), die damit bezeichnet wird, hebt er als Prinzip der gerechten Regierungsform hervor, indem er ihre abwechselnde Ausübung sowie ihr abwechselndes Erleiden oder Erdulden als politische Tugend benennt. Er tut dies in den *Politikai*, seinem den politischen Angelegenheiten, der Politik und dem Entstehen und Vergehen von Verfassungen bzw. Regimen gewidmeten Werk.¹⁴ Wenn Aristoteles ein positivistischer Denker im Sinne des auf die menschlich-politischen Dinge und die Normen in ihrer gesellschaftlich-geschichtlichen Gesetztheit achtenden Forschers ist,¹⁵ dann ist er zugleich ein zutiefst systematischer Bildner von Begriffsgefügen. Als solcher versucht er, metaphysische Begriffe nicht im Sinne der transzendenten Glaubensurteile, sondern als Prinzipien des Seins bzw. des Werdens und des Vergehens sowie des Denkens zu skizzieren, indem er Hypothesen und Sätze mit empirischen Daten und – um es mit Kant zu sagen – mit Erfahrungsbegriffen gemäß den jeweils angemessenen Prinzipien der Klassifikation, der Attribuierung und Auseinanderlegung, der Analogie- und schließlich der Begriffsbildung verknüpft. Trotz seines ausgeprägten Hangs zur mengen- und identitätslogischen, d.h. vor allem klassifikatorischen, Systematik bleibt ihm aber stets ein gewisser Spielraum für die „poietische“ (schöpferische, erfinderische) und prosaische Dimension, wie sie besonders in der *Poetik* oder in den *Problemen* hervortritt.

Im Folgenden möchte ich, ausgehend von einigen Schwierigkeiten mit dem Begriff *archein* (regieren, kommandieren/befehlen) im 3. Buch der *Politikai*, die Frage nach dem Übergang von einem Herrschaftsverhältnis (Herr-Sklave) zu einem politischen Verhältnis (freie und gleiche Bürger) diskutieren und damit auch einen Übergang zwischen Agieren und Handeln anzeigen. Zwischen diesen beiden Arten von Machtverhältnissen siedelt Aristoteles das eheliche Verhältnis an. Die Schwierigkeiten, in die seine Argumentation dabei gerät, sind keineswegs nur ein Resultat seiner konservativen Sicht auf die Geschlechterverhältnisse bzw. auf die Rolle der Frauen in Familie und Polis. Sie sind vielmehr Ausdruck einer den Macht- bzw. Herrschaftsverhältnissen

14 | Von allen mir bekannten ziehe ich die französische Übersetzung (auch des Titels) von Pierre Pellegrin: Aristote, *Les Politiques*, Paris 1990.

15 | Dieser „Positivismus“ *avant la lettre* wird besonders deutlich an der Forschung, die er im Bereich der vergleichenden und historischen Verfassungslehre unternahm. Siehe als Rest seiner Sammlung der Verfassungen griechischer *poleis* die erst vor relativ kurzer Zeit (erste kritische Edition 1891) aus der Versenkung geborgene *Verfassung der Athener (athênaiôn politeia)*, auf der das wichtigste historiographische Buch über die Athenische Verfassung aufbaut: P. Lévêque, P. Vidal-Naquet, *Clisthène l'Athénien*, Paris 1964.

intrinsischen Chiasmatik, welche mit der Struktur der Setzung bzw. der Instituiertheit verbunden ist, weshalb das *archein/archesthai* in Verbindung mit den Phasen des Vollzugs im Kontext der oben behandelten Trias Instituiierung, Destituierung, Konstituierung zu sehen ist. Die Macht/Arche tendiert innerhalb der despotischen bzw. antipolitischen sozioökonomischen Beziehungen der Aneignung und des Besitzes zur Konzentration, während sie zugleich, wie das Geld oder das Begehren, zirkulieren muss: Aristoteles erkennt das Prinzip dieser Zirkulation schlagartig und erhebt es, ohne metaphysische Umschweife, zum Prinzip der politischen Tugend.

Manche zeitgenössische Autor_innen, wie Rancière, nennen dieses Prinzip des abwechselnden Regierens und Regiert-Werdens das an/archische Prinzip der gleichmäßigen Verteilung der Macht. Ich tendiere dazu, dieses Prinzip als die ständige *mise en abîme* der Konzentration der Macht zu sehen, ihre intrinsische Negativität, während die Akkumulation und Konzentration der Macht den Mächtigen als deren einziger Sinn (Besitz und Erhalt der Macht) erscheint und sie zur Gewaltherrschaft zwingt, sei diese nun rhetorisch-psychologisch oder physisch-militärisch. Es ist dies die langweilig repetitive, sich selbst gleiche *mise en sens* als manischer Eigensinn der etablierten Herrschaft, Establishment genannt, welche deren *mise en scène* beherrscht. Diese herrschaftliche *mise en sens* drückt dem Handeln der Menschen ihren, für das politische Interesse der Bürger_innen tödlichen, Stempel auf, und lässt sie zu einer apathischen Masse von Regierten, ja Beherrschten werden, welche die Arche nur erleiden.

Doch zurück zu Aristoteles, der ein Freund des *bios politikos* ist, des politischen Lebens, aber auch des politisch Lebendigen. Ich gehe davon aus, dass {wir} zwischen den Epochen Antike und Moderne Brücken schlagen können, ja müssen, auch wenn {uns} das nur mit Hilfe eines „kontrollierten Gebrauchs des Anachronismus“¹⁶ und einer Situierung unserer aktuellen Denkbedingungen und -orientierungen gelingt. Aristoteles stellt in den *Politikai* die bis heute relevante Frage nach dem Was, also dem Wesen der Politik bzw. nach dem kohärentesten Begriff davon, und zwar ausgehend von einer allgemeinen Analyse der Macht- und Herrschaftsverhältnisse: Allgemein zu sein, ist das Wesen des Begriffs, *logos*, umso mehr eines Begriffs der politischen Angelegenheiten, also jener, die alle betreffen, allen gemein sind – wie die öffentlichen Angelegenheiten in der Polis, die darum politische Angelegenheiten heißen. Die begriffliche Kohärenz der politischen Analysen und Synthesen von Aristoteles ist bestechend klar. Es geht ihm dabei keineswegs nur um Analyse, wie {uns} eine logozentrische Tradition glauben machen wollte, sondern um Synthese, insbesondere um die Verknüpfung von Begriffs- und Institutionenanalyse. Die Diskurse, die ich innerhalb Letzterer als deren sprachliche Perfor-

16 | Nicole Loraux, „Eloge de l'anachronisme en histoire“, in: *Le Genre humain* 27, Paris 1993, Seuil, S. 23–39.

manz und Prägnanz ansiedle, können dabei mehr ideologisch, philosophisch, juristisch oder literarisch sein: Arche und Kratia also, wobei die Bedingung der Möglichkeit und der Verwirklichung der Demo-kratia im Politisch-Werden der Arche als Prinzip des Regierens liegt, während die Herrschaftsverhältnisse bzw. despotische Verhältnisse für Aristoteles konsequenterweise präpolitische Verhältnisse sind.¹⁷

Für Aristoteles charakterisiert also das abwechselnde Regieren und Regiert-Werden ein politisches Verhältnis. Der Bürger als Bürger muss zu beidem in der Lage sein, aber auch *de facto* an beidem Teil haben. Die Lage, also die konkrete situierte Fähigkeit dazu, erlangt er durch diese effektive Teilhabe. Die Polis der Bürger (*politai*), die derart abwechselnd sich als Kollektiv regieren und regiert werden, ist die im eigentlichen Sinn politische Polis, Polis der *politai*, die einander regieren und voneinander regiert werden, also in einem politischen Verhältnis zueinander stehen. Es sind die hinsichtlich ihrer Teilhabe am Regieren gleichen und freien Bürger, die abwechselnd, also nicht gleichzeitig die Macht ausüben: in den Gerichtshöfen, also in der Gerichtsbarkeit; in der *ekklêsia*, wo Beratung, Entscheidung und Erlass von Normen, also Normsetzung stattfindet bzw. Legislative und in der Ausübung der Ämter bzw. in der Exekutive. Weder regieren jemals alle gleichzeitig, noch üben einige gleichzeitig mehrere Ämter aus. In der *ekklêsia* haben alle je eine Stimme, auch wenn sie das Wort nicht gleichzeitig ergreifen können; deshalb zirkuliert das Wort ja, d. h. es kann nicht festgehalten werden, und mit dem Ergreifen des Wortes wird für Aristoteles und allgemeiner für die Griechen Macht ausgeübt. Darauf macht der sophistische Gebrauch der Rede dezidiert aufmerksam, auch dort noch, wo er dem schwächeren Argument zur Übermacht verhelfen will.

Aristoteles zeigt auf, wie es von den die Familie, die Despotie und den Krieg charakterisierenden Befehls- und Herrschaftsverhältnissen zu politischen Verhältnissen kommt, die sich durch das abwechselnde Regieren und Regiert-Werden auszeichnen. Der Ausgangspunkt ist also ein in vielen Gesellschaften die meiste Zeit vorherrschendes Verhältnis zwischen Herren und Sklaven; Aristoteles theoretisierte dieses Verhältnis als ein natürliches, das also immer irgendwie existiert, ja unabdingbar ist für eine Polis, das aber in den politischen Verhältnissen gleichsam überwunden bzw. aufgehoben wird im Sinne der Sublimierung durch den *logos*, d. h. die Sprache oder Vernunft. Wie geht diese Transformation vonstatten? Meine These ist, dass dies maßgeblich durch die bewusste Auseinandersetzung mit dem Agieren und durch den Übergang zur Deliberatio als genuin politischer Tätigkeit bedingt ist.

17 | Die argumentativen Ausführungen dazu finden sich in den Büchern 1 und 2, während die Frage nach dem *archein kai archesthai* in den Büchern 3 und 4 hinsichtlich der Bürgerschaft, im Buch 6 hinsichtlich der demokratischen Verfassung behandelt wird.

Doch bleiben {wir} vorerst bei Aristoteles: Er stiftet gleichsam den Sinn der politischen oder zumindest sozialen Natur des Menschen, die {wir} aus seiner berühmten Definition des Menschen als „von Natur“ (*physei*) politischem Lebewesen (*zôon politikon*) kennen. Natürlich ist dieses Verhältnis zwischen Natur, Mensch und Politik „gemäß dem Logos“, also begrifflicher Art, es ist also polis- bzw. politik-begrifflicher *Natur*. Durch dieses synthetische und keineswegs analytische Urteil verleiht Aristoteles seiner gesamten politischen Begriffslogik eine inhaltliche und eine methodologische, das Verfahren der Begriffsverschränkung betreffende Prägung.

Aristoteles prägt den Begriff der politischen Tugend als einen relationalen und dynamischen, nicht fixierbaren, indem er mit der passiven und aktiven Form des Verbs *archeô* spielt, das ich als eine genuine Form des politischen Handelns im Sinne des Regierens verstehe. {Wir} finden darin ein universelleres Prinzip als in der Ethik, ein Prinzip, das Kant als – zwar im Geiste des *Contrat Social* entworfenen – Prinzip der Autonomie zurückbiegen wird in die a-politische bzw. nur implizit (kosmo)politische und demokratische Ethik. Diese politische Tugend, die aufgrund ihrer abstrakten Konsistenz, Einfachheit und zugleich Effektivität besticht, wäre theoretisch, aber (noch) nicht in der Praxis für alle Menschen erreichbar, egal, ob sie sklavischer, weiblicher, aristokratischer, bäuerlicher oder metoikischer (also ausländischer) Herkunft sind, solange sie nur in der Lage sind, sich mit anderen abwechselnd zu regieren und regiert zu werden. Sie ist der Kern dessen, was Ober bei Aristoteles als „*natural democracy*“ herausgearbeitet hat.¹⁸

Was ist unter dem Aristotelischen Begriff der Bürgerschaft genauer zu verstehen? Der Bürger, der nicht mit dem bloß Tugendhaften zu verwechseln ist, muss beides haben, die Tugend zu regieren und die Tugend, regiert zu werden¹⁹. Das sind aus der Sicht der Hierarchisierung und in den Ohren der Aristokraten, ja auch in Hinblick auf die durchaus politische *kalokagathia*²⁰, unerhörte Töne, die man sich auf den ersten Blick nur mit der *mesotês*-Lehre erklären kann, welche ebenfalls im Medium, also in der Mitte zwischen Übermaß und Unterschreitung das richtige Maß findet. Diese Lehre spielt gewiss auch ihre, die politische Hybris eingrenzende Rolle; eine Hybris, die zum Fall der von Aristoteles nachträglich durchaus auch bewunderten Demokratie maßgeblich beigetragen hatte.

Der politisch tugendhafte Bürger muss deshalb gelernt haben, zu befehlen und zu gehorchen. Das betrifft zuerst die Erziehung, denn er lernt zu befef-

18 | J. Ober, „Aristotle’s natural democracy“, in: R. Kraut and S. Skultety (eds.), *Aristotle’s Politics: Critical Essays* Lanham, Md. 2005, S. 223–243.

19 | 1277a26.

20 | Die athenische Bezeichnung für eine Art ritterliche Tugend, die Schönheit und herausragendes (gutes) Tun miteinander verbindet.

len vermittelt des Gehorsams, den er als Kind den Eltern schuldet²¹. Das für ihn beste Beispiel entlehnt Aristoteles dem Reich des Militärdienstes, was die Frauen, die davon strikt ausgeschlossen waren, einmal mehr von dieser Tugend und damit von der explizit politischen Bürgerschaft ausschließt, weil sie vom Erlernen und der Praxis ausgeschlossen sind. Das stört Aristoteles keineswegs, da er anders als Platon/Sokrates keine reformerischen Ambitionen hegt, was die Emanzipation oder politische Freiheit der Frauen und Sklaven angeht: Die Frauen haben keine *kyriê*²², also keine Autorität der politischen Ämter, die sie ja nicht bekleiden dürfen; sie durften sich nicht einmal vor Gericht selbst verteidigen. Was aber den gemischten Bürger(innen)-Status der Athenerinnen ausmacht, ist ihre Position als Befehlende gegenüber den Sklav_innen und Kindern. Die Polis als politische Gemeinschaft ist also durch die Selbstregie- rung der freien Männer, die Polisbürger im starken Sinn, charakterisiert.

Was ist nun genauer die eigentlich politische und nicht mehr nur soziale Natur der Arche, die Aristoteles in der *Politik* auf den Begriff bringt? Dazu bedarf es eines genaueren Blicks auf die Aristotelische *mise en sens* der Politik, der {uns} seine Aktualität für heutige Fragen die Demokratie oder Macht/Herrschaft betreffend darlegen soll. Das betrifft vor allem das Verhältnis zwischen Gleichheit und Freiheit. Er schreibt:

„Das Grundprinzip, *hypothesis*, der demokratischen Verfassung ist die Freiheit“ schreibt er „das ist in der Tat, was man zu sagen pflegt, weil nur in einer solchen Verfassung die Bürger die Freiheit teilen; und wirklich tendiert jede Demokratie da hin, und eine <der Formen> der Freiheit ist es, abwechselnd zu regieren und regiert zu werden, *eleutherias de hen men to en merei arkhesthai kai arkhein*. Und so ist das Rechte <gemäß der demokratischen Auffassung>, dass jeder einen numerisch gleichen Anteil hat und nicht gemäß seinem Verdienst ...“²³

Diese beiden Prinzipien, Freiheit und Gleichheit, sind im Sinne der in der athenischen Demokratie institutionalisierten *isêgoria* und *isonomia* zu verstehen, aber auch konkreter als institutionalisierter „beschlussfassender Teil“ in Gestalt der *ekklêsia* und der *boulê*. Bereits hier ist das Prinzip der Reziprozität am Werk, zwischen Freiheit, numerischer Gleichheit (jede Stimme zählt gleich und die Stimme von jedem zählt) sowie dem Gerechten, ja einer Art demokratischer Gerechtigkeit gleicher Aufteilung der Macht zwischen den Bürgern. Darauf beruht die systematische Logik, die Aristoteles hier vor allem aus den Kleisthenischen Reformen herausarbeitet und explizit macht. Ohne auf die Details der Differenz zwischen Qualität und Quantität innerhalb seiner Sys-

21 | 7. Buch, Kapitel 14.

22 | 1260a12.

23 | 1317a40–1317b3. Eigene Übers. in Anlehnung an die frz. Übers. von P. Pellegrin.

tematik einzugehen, ist für den Kontext der Handlungstheorie festzuhalten, dass Aristoteles den von den aristokratischen Eliten gegen die Unterschichten eingesetzten moralisch-ideologischen Hebel aussetzt, indem er die politische Tugend von der moralischen Tugend des guten Menschen trennt. Die politische Qualität einer von den Vielen bzw. ihrer Mehrheit getroffenen Entscheidung überwiegt – in der Regel – die Qualität einer von einem tugendhaften Einzelnen getroffenen Entscheidung – es sei denn, die Menge ist insgesamt völlig fehlgeleitet, barbarisch a-politisch oder mehrheitlich schlecht habituiert.

Nun ist aber die Reziprozität (*abwechselnd* regieren und regiert werden) keineswegs die Abwesenheit der Macht, und Aristoteles vertritt nirgends einen solcherart an-archischen Standpunkt. Es ist vielmehr eine verbreitete Karikatur von Demokrat_innen, wenn behauptet wird, dass sie Chaos anstrebten und eine Freiheit, die darin bestünde, dass jeder nur macht, was er will. Aristoteles begnügt sich aber damit, zu behaupten, dass die extremen Demokraten gar nicht regiert werden wollen, was sie – nach seiner Definition – zu schlechten Bürgern mache. Das Prinzip des abwechselnden Regierens und Regiert-Werdens kann treffender *antarchisches* Prinzip genannt werden, analog zu *anteros*, d.h. Gegenliebe, aber auch rivalisierende Liebe im Sinne der *emulatio*, denn, wie Aristoteles unterstreicht, jene Regierung ist die beste, in der die Besten regieren und regiert werden und die Besten im Register der Arche sind jene, die zu regieren und regiert zu werden vermögen.

Aber es sind auch jene, und hier lässt sich der Bogen zur Ethik spannen, welche sich selbst zu regieren vermögen, also die in der Lage sind, sich selbst zu regieren und von sich selbst regiert zu werden. In dieser politischen Logik sind {wir} {uns} selbst immer schon ein anderer und die anderen sind {uns} selbst analog, d.h. in gewisser Hinsicht gleich, aber nicht identisch. Denn der Körper und die zur Hybris tendierende Seele oder die Menge könnten dann über das hinausgehen, was bloß beherrscht wird, d.h. sie könnten zum Subjekt-Objekt der nachdenkenden, deliberativen Selbstbegrenzung werden. Im Sinne der quasi-numerischen Verhältnismäßigkeit würde das sowohl für den einzelnen Körper oder Psyche-Soma als auch für den politischen Körper gelten. In dieser erweiterten bzw. Einzelne und Kollektiv verschränkenden Perspektive sind mehrere Dimensionen angesprochen, was die Aporien der Demokratie zwischen Eigensinn und Gemeinsinn, Konzentration und Verflüssigung der Macht zu lösen gestattet.

Zusammenfassend liegt in der Systematizität des Begriffs demokratischer Machtausübung, wie sie im Prinzip des abwechselnden *archein kai archesthai* begriffen ist, das Gegenmittel gegen den narzisstisch agierten Machtmissbrauch, zu dem der *Machtbesitz* immer tendiert: Die gleiche bzw. gleichmäßige Verteilung der Macht auf alle Bürger ist zugleich das Gegenmittel gegen die Hybris und die Hypertrophie der Macht. Dieses Prinzip der Gegenseitigkeit und der Rotation ist zugleich begriffssystematisch gekoppelt an die systemati-

sche Logik, welche Gleichheit, Freiheit und Gerechtigkeit miteinander verbindet – ich komme weiter unten ausführlicher und konkreter auf diese *mise en sens* zurück.

Aus heutiger Sicht ist es jedenfalls Aristoteles, der diese in den demokratischen Reformen, Institutionen und politischen Praktiken Athens enthaltene und umgesetzte systematische Ratio politischer Machtverteilung und -zirkulation am klarsten expliziert und auf den Begriff gebracht hat; er ist es auch, dem {wir} das meiste und das klarste Wissen über diese Reformen und Institutionen verdanken. In der Verbindung zwischen mehr positivistischer, historiographisch-politologischer Institutionenanalyse (*Athenaiôn Politeia*) und mehr begrifflicher Analyse (*Politikai*) erkennen {wir} die Zugangsweise, durch welche politisches Handeln aus historischen und historiographischen Verknüpfungen heraus in die theoretisch abstrahierten Schemata eingeht, die sich in der Moderne, also im Anschluss an den monarchischen Absolutismus in Europa, im Sinne einer zunehmend abgekoppelten und elitären politischen Repräsentation verselbstständigten, welche die aktuellen Demokratien und ihre oligarchischen Entscheidungsstrukturen charakterisieren.

c Demokratie als Regime des konstitutionellen Handelns

Die Demokratie ist die einzige Regierungsform, welche effektive politische Gleichheit und Freiheit ermöglicht und nicht nur hypothetische, wie eine idealiter vernunftgeleitete Konsensgesellschaft, in der alle gemäß dem Gesetz des guten Willens und der kollektiven Freiheit und Gleichheit zustimmen können sollen. Wie erwähnt, herrscht in der wirklichen Welt der Politik eine Kluft zwischen den liberalen und repräsentativen Demokratien im übertragenen Sinn, d. h. im Sinne übertragener Souveränität, und Demokratien im wörtlichen Sinn effektiver Teilhabe möglichst aller Bürger_innen an der Machtausübung. Die strukturellen Einschränkungen einer solchen Verwirklichung der Demokratie, wie höchst ungleich verteiltes Eigentum, Geschlechterasymmetrie und Ausschlüsse aufgrund spezifischer Zugehörigkeiten oder Merkmale, sind nicht nur Einschränkungen der Demokratie, sondern auch der für alle Menschen proklamierten Menschenrechte, die sich auch auf die Pfeiler der Demokratie Gleichheit, Freiheit und Gerechtigkeit beziehen.

Die individuelle wie auch kollektive Autonomie als nicht nur negative *Freiheit von* (Zwang, Herrschaft etc.) oder als Rede- und Meinungsfreiheit, sondern als Freiheit im Sinne der Teilhabe an der gesellschaftlichen Gestaltung und an der expliziten Normsetzung markiert zentrale Bestrebungen der Bürgerrechtsbewegungen und der feministischen Bewegungen nicht erst der 1970er und 1980er Jahre. Dennoch gibt es kaum Verbindungen zwischen den feministischen Autonomiebestrebungen und einem umfassender demokratischen Projekt der Autonomie. Zwar hat der Autonomiebegriff im Bereich der

Geschlechterverhältnisse unterschiedliche Interpretationen erfahren, die von der Identifizierung des Begriffs mit jenem der Autarkie bis zum vorgeblich männlichen Wesen der Autonomie reichen. Autonomie wird dann mehr als ein Zustand oder als eine individuelle Fähigkeit verstanden, oder der Begriff wird eher im eingeschränkt negativen Sinn von „frei von Parteizugehörigkeit“ (autonome Frauenbewegung) verwendet.

Nun hatte aber bereits seit Kant „Autonomie“ die über die individuelle Unabhängigkeit hinausgehende systematische Bedeutung von Selbstgesetzgebung im Horizont der Gemeinschaft aller angenommen. Zwar spielt die je konkrete politische Gemeinschaft in Kants *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* keine explizite Rolle, doch in Verknüpfung mit seiner Anthropologie wird die Verbindung zwischen dem Universalismusprinzip deutlich, das seinem Freiheits- bzw. Autonomiebegriff zugrunde liegt. Allein, es fehlt an deutlichen Bezügen zur politischen Umsetzbarkeit, wie sie erst im zwanzigsten Jahrhundert explizit und zuweilen systematisch hergestellt zu werden begannen, nicht zuletzt unter Rekurs auf historische Momente verwirklichterer Demokratie. Auch gibt es eine anarcho-syndikalistische Tendenz, die sich über die bloß negative Auffassung des Wortes hinaus auf einen demokratisch verstandenen Autonomiebegriff beruft, insbesondere im Spanien und im Italien der 1930er Jahre. Andererseits gibt es bis heute eine anarchistische Tradition, die – durchaus unter Rekurs auf den Terminus „Basisdemokratie“ und unter den Bedingungen enklavenhaft kleinkollektiver Selbstorganisation – den Begriff auf den konspirativen, weitgehend marginalisierten, zuweilen gewalttätigen Widerstand gegen die, *a priori* als Apparat der herrschenden Klasse wahrgenommene, Staatsmacht beschränkt.

Innerhalb der Frauenbewegung ist die Bedeutung des Autonomiebegriffs über diese Einschränkungen am ehesten dort hinausgegangen, wo das Recht auf Selbstbestimmung im Sinne der Entscheidungsfreiheit darüber eingefordert wurde, ob eine Frau eine ungewollte Schwangerschaft unterbrechen lassen darf oder nicht. Aus der 1968er-Bewegung, aus der die neue Frauenbewegung der 1970er Jahre ihren maßgeblichen Anstoß nahm, führte sie auch die Selbstorganisationsweisen weiter, aber nicht nur im Sinne kollektiver Autonomie, sondern zuweilen auch im Sinne einer Konflikt vermeidenden Konsensideologie und -praxis, die das politische Handeln in einem permanenten Aushandlungsprozess zu ersticken droht. Hier wurde Selbstorganisation gepaart mit einer Strategie der Abkoppelung von männlichen Organisationsstrukturen, ja von Männern schlechthin, deren Bevormundungs- und Hegemonialpraktiken ja im Zuge der 1968er-Bewegung zunehmend auf feministische Kritik stießen, und zwar nicht nur, was das Privatleben, sondern vor allem, was die damals aktuellen, männerbündisch militanten Organisationsformen betraf. Damit einher ging eine Tendenz innerhalb der Frauenbewegung, deren Vertreterinnen für eine auf alle Lebensbereiche auszudehnende radikal-

demokratische Organisationsform eintraten und eine solche auch einzusetzen begannen. Der kollektiv gefasste Begriff der Autonomie kann als formaler Rahmen der feministischen Kämpfe um Freiheit und Gleichheit betrachtet werden.

Wenn Kelsen die Übertragung des individualistischen bzw. egoistischen Glücksbegriffs auf eine kollektive Ebene beschreibt, wird eine Art Sublimierung des Glücksbegriffs angedeutet, die mit der analogen Übertragung des Freiheitsbegriffs noch deutlicher wird: „Die Freiheit der Anarchie verwandelt sich so zur Selbstbestimmung der Demokratie“²⁴, die negative *Freiheit von* zu einer positiven *Freiheit zu*. Hierzu ist allerdings anzumerken, dass die historisch-politische Bedeutung von Anarchie zu vielfältig ist, um diesen Terminus auf das Feld der bloß negativen Freiheit des Einzelnen zu reduzieren. Dies umso mehr, als anarchistische Bewegungen, die den Terminus ja immerhin hervorbrachten, durchaus auch zur Hervorbringung bzw. näheren politischen Bestimmung des Begriffs der positiven Freiheit im Sinne Kelsens beigetragen haben. Der Rahmen feministischer politischer Kämpfe und Errungenschaften verweist vielmehr auf eine konkrete Verknüpfung zwischen Autonomie im Sinne der *Freiheit von* Parteien und von den damit verknüpften bürokratisch-männerbündischen Auslesestrukturen in der Benennung und Praxis der autonomen Frauenbewegung und jener *Freiheit zu* im Sinne der kollektiv gefassten Selbstbestimmung.

Es ist allerdings schwierig, die Zirkularität zu durchbrechen, die der Verknüpfung von Freiheit und Gleichheit als einer unhintergehbaren *petitio principii* innewohnt: Nur durch die positive Autonomie (Selbstgesetzgebung, Selbstbestimmung) im Sinne einer möglichst gleichmäßig, d.h. gerecht, verteilten Teilhabe an der Machtausübung kann das der Demokratie zugrunde liegende *antarchische* Prinzip aufrecht erhalten werden, das allen Bürger_innen gleichermaßen den Anspruch auf Zugang zu Ämtern (*archai*), d.h. zur Machtausübung, zuweist. Dieses Prinzip aber begründet die Verwirklichung von Freiheit und Gleichheit im Sinne der effektiven Verteilung der Macht, also nicht nur begrifflich. Umgekehrt ist auch die negative Freiheit für die Auflösung politischer Heteronomie und oligarchischer Hegemonien unumgänglich.

Nun liegt die Zirkularität nicht so sehr darin begründet, dass das „konkret Allgemeine“ (Hegel) sich unweigerlich mit einer bestimmten Hegemonie decken würde, sondern an der zirkulären und widersprüchlichen Verfasstheit des Freiheitsbegriffs und der mit dieser Widersprüchlichkeit verbundenen anthropologischen Bedingtheit des Menschen im Sinne von Kants „ungeselliger Geselligkeit“ bzw. seiner Zerrissenheit zwischen Selbstständigkeit und Abhängigkeit. Die Frage nach den expliziten institutionellen Bedingungen

24 | H. Kelsen, *Was ist Gerechtigkeit?* Stuttgart 2000, S. 15.

einer Demokratie, die nicht schon begrifflich ausgehöhlt ist, gebietet eine konkrete Analyse dessen, was Demokratie im Kontext regimetranszendierender Phänomene und im Spannungsfeld von Protest, Bewegung, Revolte und Revolution als das Regime des den Demos umfassenden deliberativen Handelns ausmacht.

Ich kann fundiert nur über die EU sprechen, weil das der Raum ist, in dem ich nicht nur lebe, sondern dessen Geschichte der Regime ich hinreichend studiert habe. Dennoch ist der Einfluss des „arabischen Frühlings“ auf Europa nicht zu leugnen, und es wäre naiv zu denken, dass {wir} die Diskussion um die Instituierung bzw. Erneuerung einer veralteten und immer schon oligarchisierten repräsentativen Demokratie abseits globaler Interdependenzen führen könnten. Dennoch scheint es angemessen, die Frage einzugrenzen und das Territorium bzw. die Frage nach den Grenzen nicht für obsolet zu erklären: Auch wenn Grenzen eingesetzt, verschiebbar und konventionell sind, so haben sie eine *longue durée*; sie sind sowohl imaginär als auch körperlich verankert und institutionell grundlegend.

Epoche und Regime

Demokratie bezeichnet also ein Regime, in dem der Demos eines politischen Gemeinwesens (Polis) nach dem Prinzip der politischen Tugend herrscht, d. h. in dem die diesem Demos Angehörigen abwechselnd regieren und regiert werden. Die Polis bzw. das Gemeinwesen jener Bürger, die dieser Art abwechselnd regieren und regiert werden, ist ein politisches Gemeinwesen im eigentlichen Sinn, eine Polis freier Bürger_innen, die hinsichtlich der Teilhabe an der Regierung durch das Prinzip des Loses, allenfalls der Wahl, der Rotation und der Einmaligkeit bei der Besetzung von Regierungsämtern politisch gleich sind. Dieses allgemeine Prinzip lässt sich problemlos auf all jene ausweiten, die in der antiken Polis von der Bürgerschaft gleichsam *a priori* ausgeschlossen waren. Die Bürger_innen eines demokratischen Regimes sind gleich nicht nur vor dem Gesetz; sie sind es auch in der Setzung des Rechts, das ihnen durch die demokratische Gesetzgebung in Form einer im politischen Willen der Deliberatio oder *boulêsis* versammelten Gemeinschaft der Bürger_innen nicht mehr als weitgehend Fremdes, d. h. heteronom, gegenübersteht. Diese begrifflich konsistente und konkret verwirklichte gleiche Teilhabe betrifft auch die Rechtsprechung.

Ohne diese begrifflichen Elemente kann die Demokratie als konstitutionelles Phänomen nicht korrekt beurteilt werden. Daran kann auch die oligarchische Normalisierung der heute als Demokratien bezeichneten Regime nichts ändern. Wenn etwa in der Österreichischen Verfassung, Art. 1 steht „Österreich ist eine demokratische Republik, das Gesetz geht vom Volk aus“, dann mag das da so stehen und für die Analyse real existierender Demokratien relevant sein, der *kratos* des Demos ist damit aber nur erst indirekt angesprochen, 1) insofern

Gesetzgebung nicht Herrschafts- oder Machtausübung (regieren, *archein*) ist, 2) insofern das Gesetz nur sehr vermittelt vom Demos ausgeht, nämlich über die Parteien (Listen) und deren Abgeordnete. Deshalb ist Ermacoras Kommentar zu diesem Artikel bis heute aktuell: „Österreich ist ein Parteienstaat“. ²⁵ Diese durchaus realistische Konstatierung legt das Augenmerk darauf, dass es sich dabei – wenn man begrifflich ein wenig genau sein möchte – bereits um eine grundlegende Verfälschung des Begriffs Demokratie handelt, denn der Demos lässt sich nicht, auch nicht in einem System weit verbreiteter Parteimitgliedschaften wie jenem der 1950er-Jahre, über Parteizugehörigkeiten erfassen. ²⁶ Damit ist nicht nur das passive Wahlrecht massiv eingeschränkt bzw. verfälscht, sondern auch die Geschlechtergerechtigkeit, weil Parteien stark männerbündisch strukturiert sind, so wie die Bünde und Gewerkschaften, die in ihnen eine zentrale Rolle spielen. Nur in einigen Ländern wird dem durch ein Reißverschlussystem (eine Frau, ein Mann) bei der Erstellung der Listen entgegengewirkt. Indem sich diese Vermittlung der Gesetzgebungsmacht über die Rekrutierung der Abgeordneten durch Parteiorganisationen vollzieht, kann von Demokratie eigentlich nur noch im metaphorischen Sinn die Rede sein. Um es etwas zugespitzt zu formulieren: Die wahlberechtigten Staatsbürger_innen in den meisten Ländern der EU, etwas anders in den USA, leben nur metaphorisch gesprochen in einer Demokratie, *de facto* aber in einer Oligarchie. ²⁷

Ich möchte an dieser Stelle noch einmal auf das Verhältnis von Sprache, Wirklichkeit und begrifflicher Trefflichkeit im Feld des Politischen und der Politik zurückkommen. Trefflichkeit ist in diesem Feld m. E. noch dringender von Nöten, als in anderen gesellschaftlichen Feldern (und jedenfalls wichtiger als die moralische Trefflichkeit), weil hier die Macht im Zentrum der Verhandlungen bzw. der agierten Interessenkonflikte steht. Wer die Sprache unwidersprochen beugen kann, wie es ihm_ihr passt, hat nicht nur eine vermessene, die Machtverhältnisse verzerrende Definitionsmacht, sondern auch die institutionelle Herrschaft über Praktiken, Ressourcen und Leben, was ja

25 | *Österreichische Bundesverfassungsgesetze*, Einl. und Anm. hrsg. von F. Ermacora, unter Mitarb. von A. Pelzl, Wien u. a. 1994.

26 | Zur Analyse und Kritik der Parteienherrschaft aus einer systematischer demokratischen Perspektive siehe vor allem Norberto Bobbio, *Die Zukunft der Demokratie*, Berlin 1988.

27 | Aus Sicht der nicht freiwilligen Staatenlosen oder der Migrant_innen, die kein Wahlrecht haben, mag das erstrebens- und erkämpfenswert erscheinen, aber die demokratische Frage darauf zu reduzieren, erscheint mir naiv und am Wesentlichen vorbei zu gehen, insbesondere angesichts eines massiven passiven Widerstands seitens der Wahlberechtigten (Nicht-Wähler_innen, Weiß-Wähler_innen) gegen diese, die eigentlichen Macht- und Herrschaftsverhältnisse verschleiernde metaphorische Demokratie.

bekanntlich Sinn und Zweck solcher Beugungen ist. Viktor Klemperers Analyse der Sprache der Nazis, insbesondere ihrer Praktiken der Umdeutung und Beugung der Sprache, der Codierung und der privaten Aneignung bestimmter Worte zum Zwecke eines verzerrenden, völlig eingeeengten Gebrauchs zeigte dies in besonders umsichtiger Weise.²⁸ Der Umgang mit Worten wie mit Menschen, nämlich nach Gutdünken und im Sinne einer fast uneingeschränkten Verfügbarkeit für die Herrschenden, all das erscheint sich einerseits mit den strukturellen Merkmalen der Psychose zu decken, andererseits gemahnt es an den kapitalistischen Sprachgebrauch der Privatisierung und kapitalistischen Verwertung von allem und jedem. Die Sprache fungiert darin als Vehikel diverser Gleichschaltungs-, Markierungs- und Vernichtungspraktiken und ihres propagandistischen Agierens.

Seit einigen Jahrzehnten wird die Sprache subtiler managerial gezeißelt und sie treibt zunehmend auch im Wissenschaftsbetrieb sowie in der ihn beherrschenden bürokratischen Ordnung vermittelt einer surrealen Wahrheits- und Exzellenzindustrie in immer neuen Worthülsen und Kennzahlen die akademische und bürgerliche Welt vor sich her. Dies soll nicht nur spezifische Aspekte sprachlich-totalitären Agierens, sondern auch die Dringlichkeit eines möglichst öffentlichen und trefflichen – im Sinn von begriffslogisch und historisch angemessenen – Sprach-, und nicht nur Vernunftgebrauchs (Kant) unterstreichen, gerade in Wissenschafts- und in Regimeangelegenheiten.²⁹

{Wir} können {uns} mit zeitlichen Angaben über die Präfixe „post-“ und „prä-“ begnügen, doch das ist trivial bzw. reißerisch, wenn nicht überhaupt falsch. Relevant für das Regime im umfassend konstitutionellen Sinn ist vielmehr die Frage nach der Verteilung der Macht durch die Art der Gesetzgebung oder die Frage nach der Verteilung der Ausübungsmöglichkeiten der Macht durch die Besetzung der Ämter sowie nach der Verteilung der symbolischen, kommunikativen wie auch materiellen Ressourcen. Diese erfahrungsbegrifflichen Elemente sind heute noch so gültig wie vor 2500 Jahren, auch wenn sich die institutionellen Verwirklichungs- und Verhinderungsweisen ebenso verändert haben wie die gesellschaftlichen, ökonomischen, ethnisch-kulturellen und sozialpsychologischen Bedingungen. Die Gerechtigkeit in der Verteilung der genannten Ressourcen etwa ist nicht leicht zu beurteilen und daher auch schwer zu institutionalisieren, insbesondere im Horizont kapitalistischer Gesellschaften.³⁰

28 | V. Klemperer, *LTI. Notizbuch eines Philologen*. Auch in dieser Art von Idiomatik ließ sich Heideggers Verbundenheit mit diesem Regime erkennen.

29 | Zum Extremfall von totalitärer Sprachbeugung und der Verfügung über die Bedeutung der Worte siehe auch George Orwells 1984.

30 | Auch hier ist klar, dass die der Politik immanente Öffentlichkeit durch die Privatisierungslogiken der als Verbesserung verkauften „Professionalisierung“ pervertiert

Welche sind nun die aktuellen demokratischen Bewegungen, und wo siedeln sie sich im begrifflichen Spektrum demokratischer Regime an? Die aktuellen demokratischen Bewegungen trachten selten danach, die Demokratie als solche explizit durch eine Reform der Institutionen zu verwirklichen. Sie sind auf bestimmte Ziele oder Gruppen ausgerichtet und am radikalsten verändernd sind sie vielleicht dort, wo sie die Deklassierung, die Ausgrenzung etwa von Bürger_innen zweiter Klasse, von Migrant_innen als Nichtbürger_innen, von Diskriminierten und Verfolgten bekämpfen. Es geht meist um eine Ausweitung der Bürgerschaft bzw. um eine Gleichstellung oder gar nur um die Bekämpfung unrechtmäßiger Praktiken der Staatsmacht wie im Fall von Asylwerber_innen, deren Rechte nicht nur sukzessive eingeschränkt werden, sondern von den staatlichen Behörden, die sie eigentlich schützen sollten, systematisch unterwandert und torpediert werden. Man könnte sagen, dass das Handeln der in diesem Bereich politisch aktiven Menschen hauptsächlich karitativer und rechtsberatender Art ist, aber es ist nicht im demokratischen Sinn revolutionär, auch nicht im Sinn der für die Verwirklichung der Demokratie notwendigen Revolution des ökonomischen Systems. Das soll keinesfalls eine Kritik sein. Wie oben schon angedeutet, ist – wenn der Kreis der Bürger_innen etwa auf kommunaler Ebene ausgeweitet wird auf Nicht-EU-Bürger_innen – damit das Regime als solches noch nicht weniger oligarchisch oder ein Schritt in der Verwirklichung der Demokratie im eigentlichen Sinn getan. Ein weiterer wichtiger Aspekt, insbesondere der künstlerisch-intellektuellen Bewegungen und Performance-Netze, ist die Dekonstruktion bzw. Destituierung heteronomer bzw. ausbeuterischer Wahrnehmungsmodi und Praktiken im Alltag, auch der sprachlichen Praktiken. Damit verbunden ist eine radikale Bewegung der Institutionierung, die aber nur allmählich und indirekt zur Konstituierung von demokratischeren Praktiken und sogar Institutionen führt.

Was ist nun die demokratische Machtausübung, wie ist die Macht dann *konkret* verteilt und wie wird vor allem verhindert, dass einige Wenige (*oligoi*) sich die Macht systematisch aneignen, ja wird es überhaupt zu verhindern versucht? Ist die Macht offiziell oder verborgen, und wie steht es hinsichtlich der expliziten Machtausübung um das Verhältnis von Transparenz und *arcana imperii*? Wenn {wir} diese Fragen umschiffen, umschiffen {wir} die eigentliche demokratische Frage. Genauer gesagt, gab es seit dem Ende der Macht der Sektionen während der Französischen Revolution und mit der Weigerung der französischen Revolutionsregierung, die Eigentumsfrage in den Bereich

wird. Das betrifft insbesondere die Professionalisierung der Politik, die schon in Platons *Protagoras* ad absurdum geführt wird, und das, obwohl Platon – anders als Aristoteles – nicht gerade ein Freund der Demokratie war. Die Technobükratie ist heute der Hauptfeind der Demokratie, weil sie die Verschleierung der Herrschaftspraktiken am perfidesten befördert und diese damit zementiert.

der demokratischen Machtausübung einzubeziehen, in Westeuropa eigentlich keine Demokratie im eigentlichen Sinn des abwechselnden Regierens und Regiert-Werdens – bis auf die oben erwähnten Ausnahmen, die dafür umso wichtiger sind.

Zivilgesellschaft und politische Gesellschaft

Die Gegenüberstellung von Staat und Gesellschaft geht vor allem auf den Anthropologen Pierre Clâstre zurück, wobei hier die Gesellschaft gegen den Staat gestellt und substantialisiert wird.³¹ Eingedenk des historischen Prozesses der Instituierung der modernen Demokratien erscheint mir eine antikonstitutionelle Position unangemessen, also eine Position wie sie Theoretiker_innen vertreten, welche die Demokratie nur außerhalb des Staates ansiedeln (Lefort, Rancière, Abensour etc.). Die Demokratie ist nicht Angelegenheit der Zivilgesellschaft, ein Terminus, der Gramsci entlehnt wurde, um die politische Sphäre auszuhebeln, wodurch die Frage nach der demokratischen R/evolution als Konstituierung einer wirklichen, anstelle einer durch verabsolutierte Repräsentation ausgehöhlten Demokratie nur außerhalb der explizit politischen Sphäre gestellt werden kann. Diese Frage muss aber unbedingt gestellt werden, wenn {wir} den Begriff der Demokratie als historisch-politischen und nicht nur als metaphorischen Begriff ernst nehmen. Ob Abensour oder vor 30 Jahren Frankenberg³² – die Zivilgesellschaft wird immer wieder als die eigentliche Sphäre der Politik bzw. der Demokratie konzipiert, die Sphäre, in der die Bürger_innen direkt gestalten könnten.

Diese Haltung erhebt einerseits bestimmte etablierte NGOs in den Rang von im Vorhof der Herrschaft fungierenden Paraparteien, während garantiert scheint, dass die anderen politischen Bewegungen der so genannten Zivilgesellschaft nicht zu sehr in die den so genannten Professionellen vorbehaltene Sphäre der Parteipolitik eindringen. Die Zivilgesellschaft hält sie dort beschäftigt, und es wird ihnen versichert, dass sie von dort aus wichtige *inputs* geben, ja geradezu das Wesen der Demokratie ausmachen würden. Aber sie sollen nicht glauben, dass sie in die höheren Sphären der Staatsmacht gelangen können, sie würden sich ohnehin nur korrumpieren. In der Tat korrumpiert die zu lange Besetzung von Ämtern durch die immer selben Personengruppen, wie sie jetzt institutionalisiert ist, und deshalb ist ja eine wirklich demokratische Instituierung der Ämter eben mit Rotation und Reziprozität verbunden, was eine völlig andere als die derzeit vorherrschende *mise en scène* der Politik erfordern würde und was gewiss eine Vervielfältigung der in ihr wirkenden Agierens- und Handlungsmodi zur Folge hätte.

31 | Pierre Clastres, *La société contre l'Etat*, Paris 1974.

32 | M. Abensour, *La démocratie contre l'Etat*, Paris 1997, G. Frankenberg, U. Rödel, H. Dubiel, *Die demokratische Frage*, Frankfurt/M. 1989.

Der periphere und protesthafte Charakter des politischen Agierens und Handelns demokratischer Bewegungen ist aber nichts Wesenhaftes, vielmehr ist er durch die exklusive und oligarchische Struktur der aktuellen repräsentativ-demokratischen Regime bedingt; an diesem peripheren Charakter als an ihrem eigentlich demokratischen Element festzuhalten, läuft auf das Gleiche hinaus wie die Behauptung, dass es sich dabei um die „Gegendemokratie“ handle.³³ Sinnreicher im Sinne der Demokratie wäre es, den Staat zu kritisieren, insofern er oligarchisch strukturiert und organisiert ist und als solcher (sowie als bürokratischer Selbstläufer) den Demos vielmehr beherrscht, als ihm zu dienen.

Es ist eine Frage der Perspektive: Aus der Perspektive des *status quo* sind dort, in der öffentlichen Sphäre der Protestbewegungen, also in der Zivilgesellschaft, die demokratischen Elemente vielleicht aktuell stärker verwirklicht als in der von Parteikadern privatisierten Sphäre des Staates, die gemeinhin als „die Politik“ bezeichnet wird. Doch sollte es nicht genau umgekehrt sein? Die politische Sphäre ist die Sphäre, in der die Angelegenheiten der Polis, d. h. all derer, die die Polis ausmachen, entschieden werden. Es sollte doch gerade diese Sphäre allen zugänglich und von allen, abwechselnd, aktiv gestaltet werden; das ist demokratische Machtausübung und Machtbegrenzung durch möglichst gleichmäßige Verteilung; und das wäre der eigentliche Sinn von demokratischer Politik, wie unvollkommen er auch verwirklicht sein mag. Das Prinzip der demokratischen Politik in die Zivilgesellschaft zu verlagern, ja zu verbannen und dem Staat als bürokratischem Parteienapparat die Herrschaft zu überlassen, heißt letztlich auch die Protestbewegungen zu minimieren. Diese streben an, ob als Bewegungen oder als NGOs, die Politik mitzugestalten, und sie tun dies nur deshalb auf dem Weg des Protestes, weil sie anders nichts gestalten können.

Im Grunde sind die europäischen Regime seit 1848 auf dem Weg zur Demokratisierung in mehrfacher Hinsicht stecken geblieben und nicht nur zwischenzeitlich in Krieg und Totalitarismus versunken. Die demokratischen Grundrechte sind in den aktuellen, repräsentativ-demokratischen Verfassungen immer noch als Katalog aufgezählt; doch ein Katalog ist die primitivste Form der sprachlichen Synthese, begriffslos, wenn {wir} so wollen. Im Vergleich zu den Grundrechten in totalitären Regimen mögen diese Kataloge und der gesamte Rechtsstaat als hochgradig demokratisch erscheinen. Aber wieso diese niedrige Latte für das Regime, wenn es nur erst um das Denken effektiv-demokratischer Prinzipien geht? Weder Gleichheit noch Freiheit noch Gerechtigkeit sind ohne konsistente Verknüpfung verwirklichtbar; und eine solche Verknüpfung gibt es nur in einem *de facto* demokratischen Regime mit

33 | „Contre-démocratie“ ist denn auch die Bezeichnung, die Rosanvallon wählt: P. Rosanvallon, *La Contre-Démocratie*, Paris 2006.

einer entsprechenden Verfassung: Die Freiheit als politische, d.h. kollektive, Autonomie besteht in der möglichst gleichen und gerechten Aufteilung der Ämter und Ressourcen.

Was bedeutet nun Konstituierung der Demokratie im starken Sinn? Es heißt die oben genannten, demokratischen Prinzipien konsequent konstitutionell zu verankern und zwar nicht nur metaphorisch, sondern in eben dieser systematischen Verknüpfung. Es heißt, die Stelle der Macht auch *de facto* möglichst für alle offen und besetzbar halten, und nicht leer. Diese Negativität mag wichtig sein, aber sie kann kein Regime, keine Verfassung im o.g. Sinn ausmachen, sondern nur ein Nichtregime. Hier wird die Frage nach der demokratischen Institutionierung und der Institutionierung der Demokratie im eigentlichen Sinn vermieden. Denn wenn aus politiktheoretischen Gründen die institutionelle Verankerung radikaldemokratischer Elemente bzw. der Demokratie im eigentlichen Sinn ihres abwechselnden Prinzips der Demokratie angeblich widerspricht, wie Lefort und andere immer wieder sagten und andeuteten, dann wäre die Demokratie eigentlich das Regime der Nicht-Regierbarkeit oder der *aboulésis*, was einen politischen Nonsens ergibt. Demokratie ist ein Regime im Sinne der Regierungsform, sie besteht nicht nur im Protest. Sie ist das konstitutionelle Regime schlechthin, historisch wie auch systematisch betrachtet.

Demokratie – Verfassung und Regime³⁴

Für Aristoteles ist die *politeia* – gemeinhin mit Verfassung, *constitution* übersetzt – das Eidos der Polis, also die Gestalt des Gemeinwesens, wie er die Seele oder Psyche die Gestalt des Körpers nennt. Genauer gesagt ist sie die explizite *Form* der Macht- und Regierungsverhältnisse, daher die andere Übersetzung mit „Regime“. Es ist die Organisation des Territoriums und der Bevölkerung (Demos im erweiterten Sinn), die der Philosoph in einer weiteren analogen Metapher die Materie der Polis nennt. Die *politeia* regelt also die Fragen nach dem „Wer herrscht über wen?“, nach dem „Wer regiert nach welchen Prinzipien, in welchen raumzeitlichen Termini, vermittelt welcher Ämter (*archai*) und nach welchen zahlenmäßigen Verhältnissen?“ Aus letzterer Frage stammt die Einteilung der Regime in das der Herrschaft von Einem (Monarchie oder Tyrannis), das der Herrschaft von Wenigen (Oligarchie oder Aristokratie) und das der Herrschaft bzw. Regierung der Vielen, also Demokratie oder Politie. All das findet sich in den *Politikoi* weitgehend systematisch ausgeführt.

Die Verfassung beantwortet diese Fragen explizit, indem sie vermittelt mehr oder weniger klarer, d.h. für alle nachvollziehbarer, Prinzipien, das Re-

34 | Dieser Abschnitt wurde in einer ersten Version unter dem Titel „La démocratie comme régime et comme Constitution“ bei der Tagung „Du discours au récit constitutionnel. Analyses extra-juridiques du constitutionnalisme“ vorgetragen und diskutiert: 8. Juni 2017, Université Paris 3 Sorbonne Nouvelle.

gieren und Regiert-Werden regelt und alles was darunter fällt (und nicht etwa in den Bereich des privaten Haushaltens oder der Intimität). Das ist es, was sie in eine mehr oder weniger systematische Form bringt. In diesem Sinn ist die Verfassung die *mise en sens* der Machtverhältnisse, die das Politische ausmachen. Aristoteles hat keine rein philosophische Idee oder Konzeption von der Verfassung aufgestellt, sondern er hat einen Begriff davon geprägt, der auf *empeiria*, also Erfahrung beruht. Er hat diesen Begriff auch ausgehend von den Theorien Platons geprägt, gewiss, aber vor allem ausgehend von einem vergleichenden Studium der griechischen Verfassungen und ihrer Geschichten, allen voran der Verfassung der Athener, *Athenaiôn Politeia*.³⁵ Er hat in ihnen die Systematizität der Prinzipien ausgemacht und festgehalten, nicht nur in Anlehnung an Platon, sondern auch unter Bezugnahme auf die damals gängigen Theorien bezüglich der Zahl derer, die politische Bürger sind, weil und indem sie die Bürgerschaft durch die Bekleidung der Ämter (*kyrie*) ausüben. Die Verteilung der Ämter, die Modi und Termini ihrer Abwechslung, die Kompetenzen, die *boulêsis*, d. h. der kollektive Wille und die kollektive Beratung und Entscheidung, sowie die Rolle der *boulê*, d. h. der Rat der 500 in Athen, all dies sind Elemente der Verfassung.

Die Verfassungen der griechischen Poleis hatten schon einen durchaus systematischen Aufbau, vor allem jene der Athener seit Solon und vor allem sei Kleisthenes; Aristoteles musste nicht viel hineindenken, sondern nur klar sehen und genauer klassifizieren. Zentral an der Systematizität sind die Transparenz oder Klarheit und die Nachvollziehbarkeit für alle des Logos mächtigen Bürger. Aus der frühen Renaissance kennen {wir} dieses Phänomen vor allem aus Siena (siehe oben Kap. 5). Die eigentlich demokratische Verfassung muss den abwechselnd regierten und regierenden Bürger_innen bekannt sein, weshalb sie Teil der Erziehung bzw. der politischen Bildung sein muss.

Als Elemente der allgemeinen Nachvollziehbarkeit haben Systematizität und Klarheit in politischen Angelegenheiten genuin demokratische Relevanz und Bedeutung. Wie Castoriadis und Vernant immer wieder betonten, ist die Entstehung der Demokratie untrennbar mit jener der Philosophie als systematische Infragestellung nach dem Prinzip des *logon didonai* verbunden, egal wie

35 | Erstaunlich, dass Jean-Charles Jobart in seiner über 50-seitigen Abhandlung über den Begriff der Verfassung bei Aristoteles es schafft, sich nicht auf die für dieses Thema so zentrale Schrift der *Verfassung der Athener* zu beziehen. Das ist umso erstaunlicher, als er den „Realismus“ des Aristoteles hervorhebt. Jobart hat selbst also vor allem eine – von der realistischen Schule und Leo Strauss geprägte – Idee dieses Aristotelischen Realismus, die Sache selbst interessiert ihn nur nominell. J.-C. Jobart, „La notion de Constitution chez Aristote“, *Revue française de droit constitutionnel*, 63/2006/1, S. 97-143, <https://www.cairn.info/revue-francaise-de-droit-constitutionnel-2006-1-page-97.htm#no1> (30.06.2017).

undemokratisch manche Philosophen der griechischen Antike sich geäußert haben mögen (Heraklit und Platon, um nur die wichtigsten zu nennen).

Das Umgekehrte gilt bis heute: Philosophieunterricht gibt es nur in demokratischen Regimen. Die *mise en sens* ist zwar auch als praktische Vernunft in den Tribunalen am Werk, aber die *politeia* und der *nomos* sind so etwas wie ihre Garanten im Feld der Machtausübung, in dem die Hybris des herrschaftlichen Agierens stets das Zusammenleben bedroht und unterminiert. Die griechische Tragödie gibt von dieser Hybris als *mise en scène* und als *kunstvoll komponiertes reenactment* Zeugnis.

Bis heute haben Verfassungen die Orientierung an der Systematizität beibehalten, aber keine_r hat dies so eindringlich und in bester Kenntnis der Griechen verstanden wie Kelsen, auf den die explizite Theorie und die konsequente Umsetzung des systematischen Aufbaus des Rechts zurückgeht. Diese Systematizität betrifft heute einerseits das Arrangement der Prinzipien der Organisation eines Landes, des Territoriums, der Ressourcen und der Ausübung der Macht in Raum und Zeit, andererseits betrifft sie eben diese Architektonik, also das Verhältnis zwischen Verfassung bzw. Verfassungsgesetzen als Grundlage und den einfachen Gesetzen, die dieser Basis nicht widersprechen dürfen, weshalb etwa in Österreich sehr früh ein Gerichtshof zur Wahrung dieser Systematizität eingerichtet wurde.³⁶ Es gibt – und das ist der philosophische, ja metaphysische Charakter des Rechts – eine Legalität des Gesetzes. Bereits in der griechischen Antike war dies in dem Prinzip der *graphê paranomon* verankert, was ein „illegales Gesetz“ bezeichnete; jemand, der in der Volksversammlung ein derartiges Gesetz vorschlug, das dem bestehenden Recht und erst recht dem die *politeia* betreffenden *nomos* widersprach, riskierte eine hohe Strafe.

Doch kommen {wir} auf die Differenz zwischen Verfassung und Regime zurück. Für Kelsen ist die Grundnorm nicht die bestehende Verfassung, sondern eine „Fiktion“³⁷, auf die sich die Verfassung und die sie einsetzende *constituante*, also die verfassungsgebende Versammlung, in ihrem konstituierenden Handeln beziehen. Das Regime der Grundnorm ist aus begrifflicher Notwendigkeit ein rechtsstaatliches und kein Unrechtsregime (soviel gegen diejenigen, die Kelsen hier Widersprüchlichkeit vorwerfen und meinen, dass er *eigentlich* eines Naturrechts bedürfe), denn nur ein solches gründet sich in der von ihm gewünschten Legalität – systematisch-konstitutionelle und demokratisch-republikanische Tradition *oblige*.

36 | Zuerst als *Reichsgericht* in der konstitutionellen Monarchie des Habsburgerreichs 1867, danach als *Verfassungsgerichtshof* 1919 für die Republik Deutschösterreich, der, nach seiner Ausschaltung durch Dollfuss 1933/34 und das NS-Regime, 1946 (zuerst provisorisch) wieder eingesetzt wurde.

37 | H. Kelsen, *Reine Rechtslehre*, Leipzig-Wien 1934.

Eine demokratische Verfassung macht nun zwar die Prozeduren ihrer Veränderung explizit (verfassungsgebende Versammlung, Zweidrittelmehrheit, Referendum etc.), doch über die Details des Regimes, die in ihr enthalten sind, findet eine politische, keine juristische oder rechtliche Diskussion statt. Die Umsetzung ist politisches Handeln im konstitutiven Sinn. Ein solcher instituierender und zugleich konstituierender Akt findet nicht oft und auch nicht unter voller Beteiligung aller statt, aber die Diskussion darüber beschäftigt eine große Zahl und schließlich ist sie Gegenstand eines Plebiszits. An dieser Stelle kommen die Verfassungserzählungen³⁸ und das Verfassungsimaginäre, in das sie eingebettet sind, sowie das in ihrem Rahmen stattfindende Agieren ins Spiel. Eine solche Erzählung ist auch die philosophisch-politische *mise en sens* über die Demokratie als Regime, das einer Verfassung bedarf, und über die demokratische Verfassung als Norm, die dieses Regime am besten zu verwirklichen im Stande ist, weil sie eine systematische Verknüpfung der Grundwerte der Demokratie ermöglicht. Für die hier vorgeschlagene konstitutionelle Erzählung über die *mise en sens* der Demokratie ist die Unterscheidung zwischen Verfassung und Regime grundlegend, weil sie eine Diskussion der Verfassung als Begriff ermöglicht, ohne sich in juristischen und legalitätstheoretischen Spitzfindigkeiten zu verlieren.

Die Verfassung als Begriff bzw. als Grundnorm garantiert und realisiert *de jure* in der systematischsten Art und Weise das demokratische Regime, insofern dieses auf den für den Demos grundlegenden Werten Freiheit, Gleichheit und Gerechtigkeit basiert. Die Systematizität ist dabei begrifflicher bzw. philosophischer Art, aber sie ist auch existentieller bzw. politischer Art: Vom Standpunkt der Systematizität aus gesehen, die im Register der begrifflichen Machtlogik angesiedelt ist, vermag der übliche Katalog die Grundwerte insofern sie Begriffe sind, überhaupt nicht zu organisieren, vielmehr treten sie permanent zueinander in Widerspruch, schließen einander aus. Es bedarf einer handlungsbegrifflichen Systematisierung, damit die Freiheit der Wenigen nicht ständig die der Vielen verhindert, was in einem demokratischen Regime ein Unrecht ist. An sich ist das eigentlich relativ einfach und klar, und es sind die ideologischen Camouflagen der oligarchisch-kapitalistischen Parteienherrschaft, die diese Klarheit ständig verwischen. Auf das Agieren bezogen, ist diese Camouflage und die Verhinderung der Demokratie inmitten eines Regimes, das demokratisch genannt wird, vielleicht das spezifisch neurotische Moment der Demokratie, durch das der Demos sich am Ausüben und Genießen seiner Macht immer wieder hindert bzw. hindern lässt.

In dem Maße aber, in dem die *mise en acte* der genannten Werte die Demokratie als spezifisches Regime in Raum und Zeit zu verwirklichen vermag,

38 | Ich nehme mit diesem Begriff Bezug auf die oben genannte Tagung „Du discours au récit constitutionnel“.

d.h. als Gestaltung und Organisation konkreter Machtverhältnisse, muss eine kohärente, d.h. der erwähnten Systematizität Rechnung tragende, demokratische Verfassung den Staat und die in ihm angesiedelte Machtausübung so organisieren, dass diese Werte tatsächlich umgesetzt werden. Dann verwirklicht sie *de facto* und *de jure* das demokratische Regime. Die Politik wird dann ein die Demokratie verwirklichendes konstitutionelles Handeln, das auf dem Prinzip des abwechselnden Regierens und Regiert-Werdens basiert, durch das allein die drei Werte als Pfeiler der Demokratie verwirklicht werden, und zwar sowohl im Sinne des demokratischen Regimes als auch im Sinne der demokratischen Verfassung als Begriff. Durch das abwechselnde Regieren und Regiert-Werden unterscheidet sich die Demokratie von allen anderen Regimen, egal ob sie eine Verfassung haben oder nicht: Monarchie, Oligarchie, Diktatur, autoritäres oder totalitäres Regime und ihre Zwischenformen.

Gleichheit, Freiheit und Gerechtigkeit sind aber mehr als bloße Begriffe, ihr politisch-existenzieller Charakter siedelt sie vielmehr zwischen Gültigkeit *de jure* und Gültigkeit *de facto* an, zwischen *logô*, als „gemäß dem Begriff“, und *de facto*, als „in der Tat“; sie sind auch zwischen Sprache und (historisch-) materiellen Machtverhältnissen angesiedelt sowie zwischen Verfassung und Regime. Die Unterscheidung zwischen demokratischem Regime und demokratischer Verfassung entspricht aber nicht genau jener zwischen *de facto* und *de jure*, auch nicht jener zwischen begrifflich (*logô*) und existenziell oder jener für Kant und Kelsen wichtigen Unterscheidung zwischen Sein und Sollen.

Um diese ontologischen und normativitätsrelevanten Differenzierungen genauer zu betrachten, ist ein Blick auf Platon unerlässlich, dem {wir} diese Unterscheidungen ursprünglich verdanken. Für ihn verweist die Unterscheidung zwischen *de facto* und begrifflicher *politeia* auf die Idee oder den Begriff (*eidos*) als gewollte: Er nennt sie in seinem frühen Werk *Politeia* die *politeia* „unserer Wünsche“. Diese *politeia* unterscheidet sich von allen existierenden Regimen, obschon sie sich an diese anlehnt, insbesondere an das Regime von Sparta, aber teilweise auch an die real existierende demokratische Verfassung von Athen, die in Platons politischem Spätwerk *Nomoi* wichtiger wird. Er spielt also auf mehreren ontologischen Registern zwischen Realität, Wunschgemäßheit und Idealität; die Verfassung bzw. das Gesetz sind gleichsam ein *triton genos*, eine dritte Gattung zwischen *Eidos* und *Mimema*, also zwischen Idee und sinnlich verkörpertem Abbild.

Wenn Kelsen nun von der Grundnorm als von einer Fiktion spricht, dann bezieht er sich auf eine noch metaphysischere Ebene, d.h. auf eine höhere Abstraktionsebene als Platon mit seiner im Himmel der von theatralisch inszenierten Gesprächspartnern gehegten Wunschidee bezüglich einer Verfassung. Beide sind zwar utopisch, weil sie als Norm keinen Polis-Ort (*topos*) haben, an dem sie verwirklicht wären. Doch die Kelsen'sche Grundnorm ist ja nicht einmal Norm, sondern Normativität des Verfassungsrechts: Sie ist transzenden-

tal, insofern sie dieses, das real als Verfassungsrecht eines bestimmten Staates (z. B. Deutschösterreich 1918) existiert, in seiner allgemeinen Verfassungsmäßigkeit bedingt. Es existiert und es existiert nicht, um es in Anlehnung an Heraklit („Wir sind es und wir sind es nicht“) zu formulieren. Dieser Begriff der Grundnorm ist, um weiter in Platonischen Termini zu sprechen, wie die Chora, der begriffliche Ort (*chôra* heißt Territorium, Land) aus dem die Ideen (*eidê*, also eigentlich die Vorbilder oder Prototypen der sinnlich gegenständlichen Seienden) ihre Materialität beziehen im Prozess ihrer ontologischen Geburt als *mimemata*, Nachahmungen.³⁹ Sie ist der Begriff der Verfassungsgesetzesmaterialität, wenn man so will. Insofern ist Kelsen durchaus kohärent rechtspositivistisch: Jede Seinsweise bedarf, nach ihrer Erfindung, einer imaginären und eventuell begrifflich systematisierten Materialität, ob das die Materialität der Verfassungsgesetzesmaterie oder die einer besonders gut aufgeräumten Tischler- oder Nähwerkstatt ist, macht ontologisch vorerst keinen Unterschied.

Die *politeia*, die Platon den Sokrates beschreiben lässt, ist dagegen eine „dritte Verfassung“ analog zum „dritten Menschen“, die nicht nur eine in die schlechte Unendlichkeit führende aporetische Idee ist, sondern auch die Idee einer konkreten Verfassung, auf halbem Weg zwischen Idee bzw. Begriff⁴⁰ und Verfassung als „real existierender“ Verfassung einer bestimmten Polis. Dieses Verhältnis ist durchaus zirkulär, denn eine bestimmte früher existierende Verfassung kann, zum Zeitpunkt einer verfassungslosen politischen Gemeinschaft, als Ideal oder als begrifflich relevante Verfassung fungieren, wie das die antike Demokratie hinsichtlich bestimmter Prinzipien und Elemente bis heute tut. So kann es auch sein, dass ein politisches Regime in seinem faktischen Funktionieren demokratischer ist, als seine Verfassung es zulässt, etwa in der Anwendung bestimmter partizipatorischer Praktiken der Machtausübung, der Entscheidungskompetenzen, die (noch) nicht in der Verfassung verankert sind etc. Diese Unterschiede haben Reformcharakter auf dem Weg einer verwirklichteren Demokratie.

Um wieder auf die allgemeinere Frage der Selbstorganisation von Gruppen zurückzukommen, die ich zu Beginn des Kapitels aus gruppenpsychoanalytischer Perspektive erörtert habe, könnte gesagt werden, dass die radikale Demokratie die spontanste, autonome und jeder politisch sich verstehenden Menge gemäße Selbstorganisation ist, die aber immer wieder durch eine andere, der Distinktionsbegierde des *idiot*a – des privaten, einzelnen Individuums

39 | *Timaos*, 50d–52c.

40 | Platon verwendet *eidos* und *genos* in seinen Schriften abwechselnd im Sinne von Begriff, erst Aristoteles verwendet für „Begriff“ systematischer das Wort *genos*, das bei ihm aber auch weiterhin Gattung und Genre bezeichnet, sowie – für komplexere Begriffe – das Wort *logos*. Insofern der Begriff das Allgemeinere ist, das die Spezifischen umfasst, ist Aristoteles hier durchaus kohärent, zumal in seiner klassifikatorischen Logik.

– geschuldeten Tendenz behindert wird. Wenn also die Verwirklichung der Prinzipien der Demokratie notwendig deren Institutionalisierung voraussetzt, erst recht angesichts der massiven oligarchischen Tendenzen des Kapitals und nicht nur der Individuen, dann müssen {wir} {uns} fragen, wieso Intellektuelle, die sich für durchaus demokratisch halten, glauben, dass die Demokratie keiner Verfassung bedürfe, keiner Ämter, keiner Ressourcen, und dass sie Abwesenheit von Macht bedeute. Als würden Regulierung, Recht und Regelwerk überall sonst als in der Sphäre der Machtverteilung und -begrenzung angemessen sein. Das ist zumindest widersprüchlich, wenn nicht schizoid, jedenfalls eine Art von Nomos-Phobie.

Auch wenn sich die radikaldemokratische oder schlicht demokratische Konzeption der Demokratie an einigen Prinzipien der antiken Demokratie orientiert, bezieht sie sich noch viel stärker auf die effektiv demokratischen Episoden der Moderne. Dass diese auf soziale Protestbewegungen beschränkt blieben, ist wie erwähnt der Hartnäckigkeit der oligarchischen Strukturen kapitalistischer und generell moderner, repräsentativ-demokratischer Regime geschuldet. Aber nicht nur. Das heißt aber nicht, dass es keine Demokratie *à venir* geben könnte, auf die auch Derrida gegen Ende seines Lebens einschwenkte. Lefort mag realistischer erscheinen, im Endeffekt traut er der Demokratie als Regime nicht über den Weg. *L'invention démocratique*, „Die Erfindung der Demokratie“ ist hier (ebenso wie der Hass bei Rancière) als doppelter Genitiv zu verstehen: Die Demokratie wurde erfunden und werde es immer wieder, die Demokratie sei permanente Erfindung, sie könne, so Lefort, gar nicht konstituiert werden, sie könne eigentlich keine Verfassung sein. Doch Verfassung, *politeia*, war zuerst und ist wohl immer noch tendenziell etwas Demokratisches; ein faschistisches oder despotisches Regime bedarf keiner Verfassung, da reicht ein Führerprinzip, ein Dekret des Präsidenten oder ein metaphysischer Nomos, mit denen Parlamente ausgeschaltet, Ausnahmezustände hergestellt bzw. normalisiert und die Mengen vergattert bzw. „zerniert“ werden – Teile von ihnen werden dann im rechtsfreien Raum auch gleich vernichtet oder gefoltert.

Aber auch der Totalitarismus ist erfunden worden, er ist nicht im Himmel der Ideen gewachsen, auch ist er voller Erfindungsreichtum gewesen. All die Lagermaschinerien, die Menschenvernichtungstechniken und -theorien, sie alle sind ebenso erfunden worden wie die Prinzipien der abwechselnden Machtausübung der kleisthenischen Reform, durch welche die Demokratie die Tyrannis ablöste. Und was noch interessanter ist: Die untergründige, oft nicht bewusste Erinnerung verwirklicht sich immer von neuem als Wiedererfindung der Demokratie oder zumindest als radikaldemokratische Episoden, die als solche revolutionär sind, aber eben keine Revolutionen im Sinne eines Regimewechsels von einer Oligarchie zu einer Demokratie, die diesen Namen

verdient, und nicht schon auf dem Weg ihrer Verwirklichung in eine Ochlokratie (Pöbelherrschaft) oder ein Schreckensregime mündet.

Die Frage ist nun, wie die demokratischen Elemente zu ihrem Recht kommen und wie sie dauerhaft als Regime durchgesetzt werden können, wenn die Konzentration der Macht zur Herrschaft ihnen immer schon vorseilt und auf den Fersen ist? Und warum ist das so? Ist das das Schicksal der Politik, so wie die Anatomie Schicksal der Geschlechter zu sein geglaubt wurde? {Wir} sind, solange {wir} politisch denken und handeln, immer schon im Davor und im Danach der Demokratie, weil die Demokratie niemals ganz verwirklicht sein wird; aber das ist trivial, weil der Ausschluss konstitutiv ist für den Einschluss. Diese Trivialität gibt {uns} allerdings nicht das Recht, diesen Ausschluss des Demos aus der Sphäre der Politik, der Gesetzgebung und der politischen Handlungsinstanzen begrifflich zu etablieren bzw. zu fixieren. Intellektuelle müssen es den Leuten schon selbst überlassen, ob sie, *volens* oder *nolens*, ihre Macht weiterhin und dauerhaft an oligarchische Eliten übertragen oder ob sie sich als Demos politisch konstituieren und ihr politisches Handeln dieser Konstitution unterstellen, denn davon allein hängt es ab, ob eine Demokratie verwirklicht wird.

Wenn {wir} demokratisch gesinnt sind, müssen {wir} die vielen, wie Magie wirkenden, gedanklichen und affektiven Einschränkungen der Demokratie als Philosoph_innen kritisieren oder dekonstruieren, als demokratische Bürger_innen sollten {wir} sie destituieren, wo {wir} können und das auch wollen, um die Macht des Demos gegen die ihn beherrschenden Instanzen immer von neuem konstituieren zu helfen. Das ist, was ich als revolutionäres Handeln und Agieren im Sinne der Autonomie begreife, ob in der Sprache, in der Revolte oder – was vielleicht dauerhafter ist – über rechtsetzende Verfassungsänderungen durch den Demos bzw. dessen Vertreter_innen. Wenn die demokratische Revolution über Reformen käme, sollte es {uns} recht sein.