

Ein revolutionärer Republikanismus – Hannah Arendt aus radikaldemokratischer Perspektive¹

OLIVER MARCHART

Republik ist für Hannah Arendt der Name jener Ordnung, die einen öffentlichen Raum freien Handelns institutionalisiert. So ist der *Republikanismus* unter den klassischen politischen Theorien vielleicht die einzige, die im eigentlichen Sinn politisch genannt werden kann. Denn die modernen politischen Theorien, „ob sie nun liberal oder konservativ oder sozialistisch sind“, handeln, wie Arendt (2000b: 209) behauptete, im wesentlichen von der Gesellschaft, „zu deren Wesen es aber gehört, das Öffentliche zu privatisieren und das Private zum Gegenstand der öffentlichen Sorge zu machen“. Wenn also die dominanten politischen Theorien – Liberalismus, Konservatismus und Sozialismus – auf die Gesellschaft zielen und das Politische daher konstitutiv verfehlen, dann, so muss man schließen, handelt es sich um *unpolitische* politische Theorien. Der Republikanismus, bzw., wie wir sehen werden, eine republikanisch gefasste Theorie radikaler Demokratie – bzw. ein demokratisch gefasster radikaler Republikanismus –, wäre dann vielleicht die einzige politische Theorie, die nicht die Gesellschaft zum Ausgangs- und Zielpunkt ihres Denkens nimmt, sondern das öffentliche Handeln selbst. Sie wäre die einzige *politische* politische Theorie.

Dabei muss man sich gegenüber der liberalistischen und diskursethischen Arendt-Lesart vergegenwärtigen, dass moderne Republiken *in Revolutionen gegründet* werden und das Bewusstsein dieser Tatsache wach halten müssen. Wenn

1 Dieser Text fasst Argumente zusammen, die sich ausführlicher finden in zwei Kapiteln meines Buchs *Neu beginnen. Hannah Arendt, die Revolution und die Globalisierung*, Wien: Turia + Kant 2005.

die Republik jene Regierungsform ist, in der die *positive* Freiheit zum politischen Handeln institutionalisiert und konstitutionell garantiert wird (Arendt 1994: 160), dann ist das Ziel einer Revolution „die Stiftung der Freiheit und das Geschäft einer revolutionären Regierung die Gründung der Republik“ (Arendt 1994: 183). Für Arendt steht die politische Theorie somit nicht einfach nur vor der Frage nach der Republik, sondern sie steht vor der Frage nach der *revolutionären* Republik. So weit dies vom rein *negativen* Freiheitsverständnis der Liberalen entfernt ist, so weit ist es entfernt vom Republikanismusverständnis gegenwärtiger konservativer wie „gemäßigter“ Kommunitaristen. Freiheit „ist nie verwirklicht, wenn das Recht auf aktive Teilhabe an den öffentlichen Angelegenheiten den Bürgern nicht garantiert ist“ (Arendt 1994: 281). Alle Institutionen und Gesetze der Republik sind hinfällig, wenn sie nicht weiterhin vom *revolutionären Geist* als dem Geist des Handelns erfüllt werden. Ob eine gegebene Regierungsform tatsächlich ein *Regime der Freiheit* darstellt oder nicht, entscheidet sich *im Handeln* selbst. Nur wo Handeln möglich ist und auch tatsächlich gehandelt wird, herrscht – im Augenblick des Handelns – Freiheit. Nicht die republikanischen Gesetze sind hier relevant, die *als Gesetze* ohnehin ein Produkt des Herstellens sind, sondern es ist die *Reaktualisierung des revolutionären Moments der Gründung als Neu-Gründung*, die über Freiheit oder Nicht-Freiheit entscheidet. Nichts anderes bedeutet Arendts Postulat, der *Sinn* von Politik sei Freiheit: Freiheit ist kein Zweck oder Produkt eines Herstellungsvorgangs, sondern entsteht ausschließlich im Moment des Handelns selbst (und vergeht, sobald das Handeln endet).

Arendts Revolutionsbuch, dem oft vorgeworfen wurde, es würde die Amerikanische Revolution übergebührlich glorifizieren, muss als ein politisches Manifest verstanden werden, das der Reaktivierung des revolutionären Gründungsmoments der amerikanischen Republik dienen will, denn selbst den Vereinigten Staaten, die aus einer republikanischen Revolution hervorgingen, ist es nicht gelungen, den „Geist und die Prinzipien des Gründungsakts in dauernden Institutionen festzuhalten“ (Arendt 1994: 162). Die Ursache dieses Scheiterns ist im Umstand zu suchen, dass die Fortschreibung des revolutionären Gründungsaktes in Form einer Verfassung in keiner Weise ausreicht, um den revolutionären „Geist des Gründungsaktes“ in die neue Ordnung hinüberzuretten. Denn wenn Freiheit nur qua *Handeln* wirklich aktualisierbar ist, dann genügt der institutionelle bzw. konstitutionelle Schutz eines öffentlichen Raumes alleine noch nicht, um zu garantieren, dass Freiheit tatsächlich aktualisiert wird: *Institution* und *Initiative* müssen in ein Verhältnis gebracht werden. Erlahmt die Initiative, dann hilft auch das „institutionell-organisatorische Gerüst“ der Republik nicht mehr. Damit die Fortschreibung der *instituierenden* Macht, wie sie sich im Gründungsmoment ausdrückt, innerhalb der *instituierten* Macht der neuen Ordnung garantiert werden kann, muss erstere aktual bleiben: „Alle politischen Institutionen sind Manifestationen und Materialisationen von Macht; sie erstarren und verfallen, sobald die lebendige Macht des Volkes nicht mehr hinter ihnen steht und

sie stützt“ (Arendt 1993: 42).² Das „Volk“ darf demgemäß im Moment der Konstitution des Gemeinwesens seine Macht nicht abgeben, sondern im Gegenteil, die *instituierte* Macht überlebt nur, wenn sie weiter von der instituiierenden Macht getragen wird. Aber wie ist das möglich?

Die einzig denkbare Lösung dieses Problems verortet Arendt nicht auf nationalstaatlicher Ebene, der Ebene repräsentativer Politik, sondern in den *Elementarrepubliken* der *townhall meetings* und des *ward*-Systems, wie es Jefferson imaginiert hatte. Auf elementarer Ebene, in den Versammlungen von *townships*, sollte es den Bürgern erlaubt sein, weiterhin so zu handeln wie im Moment der Revolution (Arendt 1994: 321). Das Modell glich einer Pyramide von Republiken: von den Elementarrepubliken zu den Kreisrepubliken, Länderrepubliken bis hin zur Republik der Union. In der Französischen Revolution sollte sich in den Sektionen der Pariser Kommune ein ähnliches System der Basisrepubliken ausbilden. Und schließlich sah Arendt bekanntlich in den in revolutionären Situationen seit 1789 gleichsam naturwüchsig entstehenden *Räten* eine Fortsetzung dieses Elementarrepublikmodells. Solche Räte bildeten sich spontan in der Pariser Commune von 1871, in den russischen Revolutionen von 1905 und 1917/1918, in Deutschland nach dem ersten Weltkrieg und zuletzt im Zuge der ungarischen Revolution von 1956. Immer zielten die neu-erfundenen Modelle auf eine spontane Form gleichberechtigter Selbstverwaltung und Mitbestimmung.

1. Die Republik als revolutionäre Räteföderation

Betrachtet man den Republikanismus Arendts aus der Perspektive des von ihr verteidigten Rätegedankens, dann gewinnt man einen Eindruck von der „idealen Staatsform“, die Arendt offenbar als einzig mögliche politische Lösung der Aporie des Neubeginns vorschwebte. Sie lässt sich nun noch genauer spezifizieren: Arendts Republikkonzept ist nicht nur, wie gesagt, das einer *revolutionären Republik*, es ist spezifischer das einer *revolutionären Räterepublik*. In dieser verbinden sich die einzelnen Räte – die Elementarrepubliken – in einem pyramidalen System zu einer Föderation, wobei das Revolutionäre daran nicht so sehr im dramatischen Moment der Befreiung als im republikanischen Moment der *Gründung der Freiheit* zu suchen ist. Das hat zumindest zwei Folgen für den Begriff politischen Handelns.

Die erste Folge betrifft die *Dimension* des Handelns. Wenn das Moment der Gründung auf elementarer Ebene qua Handeln ebenso aktualisiert werden kann wie auf der Ebene „großer“ historischer Ereignisse, dann impliziert das ein weni-

- 2 Daraus, aus dem Moment der Gründung, entspringt auch die *Legitimität* der Macht, die Arendt folgendermaßen definiert: „Macht entsteht, wann immer Menschen sich zusammentun und gemeinsam handeln, ihre Legitimität beruht nicht auf den Zielen und Zwecken, die eine Gruppe sich jeweils setzt; sie stammt aus dem Machtsprung, der mit der Gründung der Gruppe zusammenfällt“ (Arendt 1993: 53).

ger dramatisches, ja ein dekonstruktives Verständnis von Revolution, Handeln und Politik (und letztlich auch von Föderation). Unter Revolution dürften wir dann nicht allein den großen Bruch zwischen dem Neuen und dem Alten, wie er sich etwa in den Jahren nach 1789 vollzogen hat, verstehen, sondern zumindest ebenso das Handeln in kleinster Dosierung, wie es in einer Republik zur fortgesetzten Gründung, d.h. Aktualisierung von Freiheit vonnöten ist. Jede politische Handlung, die einen noch so bescheidenen Neuanfang setzt, wird auf diese Weise zu einer *Mikrorevolution*. So entzieht sich Arendts Modell der traditionellen Differenz von Revolution und Reformismus. Es wäre also ein grobes Missverständnis, das fortgesetzte politische Neubeginnen, das Arendt vorschwebte, als Reformismus zu deuten, ist es doch auf nichts anderes ausgerichtet als auf jenen *revolutionären* Gründungsmoment, den es weiterhin zu re-aktualisieren gilt. In einer politischen Gemeinschaft, die auf Freiheit gegründet sein soll, ist Handeln nur die notwendige Fortschreibung ihres revolutionären Gründungsmoments. Auf diese Weise dekonstruiert Arendt den emphatisch revolutionären Augenblick. *Jeder* Augenblick kann, mit Benjamin gesprochen, die Pforte sein, durch die der Messias (= die Revolution) tritt, nur dass bei Arendt, und im Unterschied zu Benjamin, der Messias *unablässig* durch eine Unzahl von Pforten tritt, die sich überall dort öffnen, wo Menschen politisch zu handeln beginnen. Die Elementarrepubliken sind solche Pforten, sind Zeitschleusen, durch die der revolutionäre Gründungsmoment wieder in die Gegenwart geholt wird bzw. *als Gegenwart* in das Kontinuum der linearen Zeit einbricht. Daraus folgt: Alles wirkliche, auf die Aktualisierung von Freiheit bezogene Handeln – im Unterschied zum bloßen Verwalten, Herstellen oder Berechnen – ist revolutionär, unabhängig von der Dimension und unabhängig von den Zielen oder Zwecken des Handelns. Denn das Revolutionäre liegt ja nicht in irgendeinem phantasmatischen Ziel oder Zweck (wie dem eines radikalen Bruchs mit allem Bestehenden oder einer mit sich selbst versöhnten Gesellschaft), sondern *im Handeln selbst*.³

Die zweite Folge betrifft den *artikulatorischen* Charakter des politischen Handelns: den politischem Handeln eigenen *Verknüpfungsmodus*. Im Handeln werden politische Einheiten auf eine ganz spezifische Weise miteinander neu-verknüpft. Der Name, den Arendt für diesen Modus politischer Verknüpfung beithält, ist Föderation. Doch Arendt radikalisiert den Föderationsgedanken um ein entscheidendes Moment, indem sie, abseits der Frage einer möglichen Föderation von Territorialstaaten, den des Territoriums selbst in Frage stellt. In einem Brief an Erich Cohn-Bendit aus dem Jahr 1940, also Jahre bevor der Staat Israel endlich *als Staat* gegründet war, sieht Arendt die einzige Chance der Juden in ei-

3 In der hier vorgeschlagenen Lesart kann das Arendtsche Handlungsmodell als eine von z.B. foucaultschen Ansätzen abweichende Theorie der Mikropolitik verstanden werden: Politik wäre so gesehen eine durchaus bewusste gemeinschaftliche Form des *acting in concert*, unabhängig vom Ort oder der Dimension des Handelns, ganz im Sinne des umgewandelten Bibelsatzes: Öffentlichkeit ist, *wo immer zwei oder drei im Namen des Handelns zusammenkommen* ...

nem föderalen Nachkriegssystem Europas. Nun aber nicht nur als neuer Nationalstaat zwischen anderen europäischen Nationalstaaten. Vielmehr korrigiert Arendt die Vorstellung, Nationen benötigten ein abgrenzbares Territorium. Die Juden könnten in einem wirklich föderativen Verband als Nation anerkannt werden, ohne über ein eigenes Territorium auf europäischem Boden zu verfügen. Diese Nation ohne Territorium müsste durchaus wie jede andere in einem europäischen Parlament repräsentiert sein. „Es kann sehr bald eine Zeit kommen, wo die Zugehörigkeit zum Territorium durch die Zugehörigkeit zu einem Nationenverband ersetzt wird, in welchem nur der Verband als gesamter Politik macht.“ (Arendt 2000c: 231) Worin besteht die nicht-essenzialistische Radikalität dieses Gedankens? Wenn eine föderale Verknüpfung ihr Prinzip nicht in der Natur der zu verknüpfenden Elemente findet, sondern in der Form der Verknüpfung selbst, dann sind föderative Zusammenschlüsse weder auf Staaten *noch auf Nationen* beschränkbar. Sobald wir das Territorialprinzip aufgeben haben, steht nichts mehr einer Aufgabe des Nationalitätsprinzips entgegen. Alle möglichen Arten von Akteuren und Organisationszusammenhängen könnten dann in ein föderatives System eintreten, unabhängig von ihrer jeweiligen „Natur“. Arendt selbst deutet in diese Richtung, wenn sie im Brief an Cohn-Bendit eingesteht, kurzzeitig mit einem offenbar sozialistisch-räterepublikanischen Modell für Europa auf Basis von Berufsorganisationen geliebäugelt zu haben.⁴ Bedeutsamer ist an dieser Stelle ihr Beispiel der Flüchtlinge und Staatenlosen, die, gerade weil sie von allen spezifischen nationalen Interessen getrennt sind und nur auf eine gesamteuropäische Lösung hoffen können, Arendt (Arendt 2000c: 229) als potentielle „Vorläufer eines neuen Europa“ gelten. In unserer Zeit hat Giorgio Agamben Arendts Gedanken aufgenommen, Flüchtlinge repräsentierten eine Avantgarde eines europäischen Gemeinwesens. Ja im exterritorialen Status der Flüchtlinge, der das Territorialprinzip als solches in Frage stellt, sieht Agamben – in Erweiterung von Arendts bzw. Mignes' Vorschlag eines binationalen Staates – eine potentielle Lösungsformel für den Konflikt zwischen Israel und den Palästinensern. Er schlägt vor, Jerusalem ohne Gebietsaufteilung zur Hauptstadt zweier unterschiedlicher Staatengebilde zu erklären, was eine „paradoxe Lage wechselseitiger Exterritorialität (oder besser Aterritorialität)“ zur Folge hätte. Dieses Paradoxon wechselseitiger Exterritorialität sei zum Modell der neuen internationalen Beziehungen zu verallgemeinern:

Anstatt zweier, durch umstrittene und drohende Grenzen voneinander getrennter nationaler Staaten ließen sich auch zwei politische Gemeinschaften vorstellen, die auf ein

4 Im Wortlaut: „Wie ein solcher über Europa sich erstreckender nationaler Verband juristisch auszusehen hat, kurz, seine Konkretisierung ist mir noch ziemlich rätselhaft – und ich hoffe sehr auf Sie. Ich habe früher an Berufsorganisationen gedacht – Monopolisierung bestimmter Produktionen von der Urproduktion bis zum Vertrieb – aufgrund planmäßiger Umschichtung. Aber auch dieser Idee bin ich nicht sehr sicher.“ (Arendt 2000c: 234).

und demselben Gebiet bestehen, im Exodus die eine in der anderen, über eine Reihe wechselseitiger Extraterritorialitäten ineinander verschränkt. Deren Leitbegriff wäre nicht mehr das *ius* des Bürgers, sondern das *refugium* des Einzelnen. Analog dazu sollten wir Europa nicht als ein unmögliches ‚Europa der Nationen‘, das über kurz oder lang, wie man bereits erahnt, in die Katastrophe münden wird, sondern als einen aterritorialen oder extraterritorialen Raum betrachten, in dem alle in den europäischen Staaten ansässigen Personen (Staats-Bürger und Nicht-Bürger) sich in der Situation eines Exodus oder eines Refugiums befänden und wo der Status des Europäers ein (selbstverständlich auch immobiles) ‚Im-Exodus-Sein‘ des Bürgers bedeutet. (Agamben 2001: 30f.)

Auf diese Weise würde ein Raum entstehen, der nichts mehr zu tun hätte mit der bloß topographischen Summe aller europäischen Territorialstaaten. Dieser Raum würde vielmehr „auf sie einwirken, indem er sie *topologisch* durchlöchert und miteinander verschränkt, wie bei einer Leidener Flasche oder einem Möbiusband, wo Außen und Innen einander unbestimmbar machen“ (ibid.).

Für Agamben wird die Figur des „Flüchtlings“ ein Gegenmodell zum nationalen Staatsbürger. Und auch mit Arendt lässt sich sagen, dass Flüchtlinge und Staatenlose keiner determinierbaren nationalen „Minderheit“, keinem „Volk“ oder ohnehin fiktiven „ethnischen“ Demos zugehörig sind, sondern ihre einzige Gemeinsamkeit sich beschränkt auf den sie alle gemeinsam kennzeichnenden Paria-Status innerhalb des territorialen Nationalstaatssystems *eo ipso*. Aus diesem Grund werden die Staatenlosen und Flüchtlinge, von denen Arendt spricht, und zu denen heute migrantische Gruppen und nicht zuletzt Sans Papiers gerechnet werden müssten, zum Testfall für jeden föderalen Zusammenhang. Denn wenn der Vorzug eines solchen Zusammenschlusses darin besteht, *ungleichartige* Entitäten miteinander verknüpfen zu können, beweist sich sein föderativer Charakter dann nicht genau an der Offenheit gegenüber Gruppen, die gleichsam quer zum Territorialprinzip des Nationalstaats stehen? Ist eine Föderation, wenn sie nicht immer schon gleiche und apriorisch gegebene *Identitäten* zusammenfasst, sondern eben *Heterogenitäten*, die sich in der Lage eines wechselseitigen Exodus zueinander befinden, nicht genau der besondere Fall einer „Gemeinschaft jener, die nichts gemeinsam haben“ – beziehungsweise nichts *notwendigerweise* gemeinsam haben müssen? Aus dieser Perspektive wäre eine EU, die sich zu einer „Festung Europa“ aus in sich gleichartigen Nationalstaaten formt, keine Föderation, sondern eben ein aus identischen Nationalstaaten gebildeter Nationalstaat.

Wir sind nun in einer besseren Position, um das, was ich den artikulatorischen Charakter oder Verknüpfungsmodus politischen Handelns, wie er von Arendt im Begriff der Föderation gefasst wird, genannt habe, theoretisch bestimmen zu können. Auf Basis des bisher Gesagten lässt sich das Arendtsche Föderationsmodell zum allgemeinen Modell einer demokratisch-republikanischen Verknüpfungslogik universalisieren. Sie gehorcht dem Prinzip des *de pluribus unum*, d.h. einer „Mannigfaltigkeit, die, ohne sich aufzulösen, die Gestalt einer Union“

annimmt, was sie von einer nationalen „union sacrée“ unterscheidet (Arendt 2000a: 314). In ihr überwiegt weder Einheit noch Vielheit, sondern beide gehen jeweils auseinander hervor – ein Balanceakt, der den politischen Kern einer Republik wie auch einer radikalen Demokratie ausmacht. Er basiert auf der Verknüpfung heterogener und in sich autonomer Elemente zu einer Äquivalenz, die deren Pluralität nicht auslöscht, sondern vielmehr anerkennt, wobei bei Arendt ungedacht bleibt, worauf diese Einheit und Äquivalenz letztlich gründet (ich werde noch darauf zurückkommen).

Aus Arendts Werk lässt sich folglich ein Pluralitätsbegriff ziehen, der *kein schlechter* Pluralismusbegriff im Sinne der amerikanischen Mainstream-Political-Science sein muss. Der quasi-transzendente Grund dieser Pluralität ist natürlich, dass es nur *die* Menschen im Plural, nicht *den* Menschen im Singular gibt.⁵ Diese Vielfalt der Perspektiven beinhaltet eine Vielfalt von Machtzentren. Macht ist für Arendt das einzige menschliche Attribut, „das nicht dem Menschen selbst anhaftet, sondern dem weltlichen Zwischenraum eignet, durch den Menschen miteinander verbunden sind und den sie ausdrücklich im Gründungsakt stiften“ (Arendt 1994: 227). Macht entsteht im Versprechen, im horizontalen Sich-aneinander-Binden, das im Unterschied zum vertikalen Herrschaftsvertrag zu einem Bündnis führt, das „weltbildend“ ist. Das Wesen einer Föderation hat nichts mit der Natur der einzelnen föderierten Entitäten zu tun. Es residiert in dem über ein solches Bündnis entstehenden Zwischenraum: in der Welt *zwischen* den föderierten Entitäten. Wie immer gilt auch hier, dass der Zwischenraum verschwindet, sobald das gemeinsame Handeln endet und das ursprüngliche Versprechen (= Bündnis) nicht mehr erinnert und reaktualisiert wird.

Das „verbindende Element“ eines föderativen Zusammenschlusses ist demgemäß nicht in einer scheinbar positiv gegebenen gemeinsamen Substanz der Elemente zu suchen, die sich zusammenfinden, sondern in jenem anwesend-abwesenden Zwischenraum, der sich qua Bündnis zwischen eine Pluralität an sich *heterogener* Elemente schiebt. Wirft man an dieser Stelle einen Blick auf die Theorie radikaler Demokratie, fallen, bei allen Unterschieden, erstaunliche Ähnlichkeiten mit Arendts republikanischem Föderalismusmodell auf. Ernesto Laclau und Chantal Mouffe haben mit Blick auf die sogenannten Neuen Sozialen Bewegungen der 1970er und 80er Jahre eine solche Theorie „radikaler und pluraler Demokratie“ entwickelt. Unter *radikal* verstehen sie die Ausweitung von Gleichheits- und Äquivalenzeffekten, die notwendig ist, soll politisches Handeln nicht in Vereinzelung vor sich gehen und wirkungslos verpuffen. Unter *plural* verstehen sie wiederum die Berücksichtigung der relativen Autonomie jener Forderungen und Positionen, die in eine Äquivalenz gebracht werden sollen (und eben nicht, wie in traditionellen sozialistischen Politikvorstellungen, unter einen

5 „Gäbe es nur *einen* Menschen“, so Arendt (2000b: 214), „wie wir sagen, daß es nur *einen* Gott gibt, so gäbe es den Begriff Mensch in unserem Sinne überhaupt nicht; gäbe es nur *eine* Nation auf Erden oder nur *ein* Volk, so würde natürlich kein Mensch wissen, was eine Nation oder ein Volk ist“.

„Hauptwiderspruch“ subsumiert). In Laclaus und Mouffes (1991: 228f.) eigenen Worten:

Nur wenn akzeptiert wird, daß die Subjektpositionen [der Neuen Sozialen Bewegungen] nicht auf ein positives und einheitliches Grundprinzip zurückgeführt werden können – nur dann kann der Pluralismus radikal gedacht werden. Der Pluralismus ist nur in dem Maße *radikal*, als jedes Glied dieser Pluralität von Identitäten in sich selbst das Prinzip seiner eigenen Geltung findet, ohne daß dies in einer transzendenten oder zugrundeliegenden positiven Basis für ihre Bedeutungshierarchie und als Quelle und Garantie ihrer Legitimität gesucht werden muß.

In ihrem Konzept von Föderation findet Arendt in ganz ähnlicher Weise eine Balance zwischen, auf der einen Seite, dem für ein Bündnis erforderlichen Moment der Pluralität und Autonomie und, auf der anderen, dem Moment der Äquivalenz, das – in Absetzung von Arendt und Anknüpfung an Laclau und Mouffe – allerdings noch genauer zu bestimmen sein wird.

2. Die radikaldemokratische Republik

Wenn die nächste „Revolution“ immer schon unterwegs ist, sobald handelnd in den Fluss der Geschichte eingegriffen wird, dann ist die Republik jenes institutionelle Arrangement, das diesen fortgesetzten Neugründungen gegenüber Offenheit erweist, eine Offenheit, die die institutionelle/konstitutionelle Vorbedingung ist für die Entstehung von Öffentlichkeit. Am Ende des Tages lässt sich die Republik definieren, ungeachtet aller weiteren Sekundärbestimmungen, als jene Regierungsform, die die Möglichkeit der Entstehung eines *öffentlichen Raums* – qua konfliktualen Handelns – institutionell/konstitutionell gewährleistet. Der Begriff *res publica* selbst ist nichts anderes als der Name dieses öffentlichen Raums. Die „öffentlichen Angelegenheiten“ sind keine bestimmte „Sache“, deren Inhalt anzugeben wäre, sondern die *res publica* muss ausschließlich in jenem *Zwischenraum* lokalisiert werden, der sich für Arendt als (Nicht-)Raum der Freiheit erweist und selbst keinen positiven Inhalt besitzt. Freiheit ist der „Geist der Republik-als-Revolution“, der sich aktualisiert durch fortgesetzte und unabsehbare Neugründungen, welche in das institutionelle Gehäuse der Republik nachströmen. Die Republik hört auf, eine Republik zu sein, sobald dieser „Geist“ verschwindet und die öffentlichen Angelegenheiten zu privaten oder lobbyistischen Interessen verkommen, die den Zwischenraum des Öffentlichen verkleistern.

Worin besteht dann der Unterschied zwischen einer Republik und einer Demokratie? Es ist bekannt, dass beide Konzepte nicht notwendigerweise korrespondieren. Unter vormodernen Bedingungen galt als Republik ein Gemeinwesen, in dem die Herrschaft der Gesetze gewährleistet war, was auch in einer

Monarchie der Fall sein konnte. Demokratie war, selbst für die amerikanischen Revolutionäre, ein pejorativer Begriff, denn sie barg in sich die Gefahr, so nahm man an, in *mob rule* umzukippen. Noch der Kampftruf der Französischen Revolution lautete anfangs „Republik“ und nicht „Demokratie“. Dennoch wurde die Französische Revolution zu Recht als *demokratische Revolution* bezeichnet, was sich von der Amerikanischen kaum sagen lässt, die vor allem eine *republikanische* Revolution war. Will man diesen Unterschied mit und gegen Arendt theoretisch fassen, muss man beide Revolutionen auf ihre jeweils grundlegenden Prinzipien und symbolischen Koordinaten hin befragen. Dabei wird man zuallererst auf die unterschiedliche Rolle des „Volkes“ stoßen, schon weil Demokratie vom Wortsinn her bekanntlich die Herrschaft des „Volkes“ bedeutet, während Republik, wie gesagt, die Herrschaft der Gesetze bezeichnet, was (in konstitutionellen Monarchien und vor allem Mischverfassungen) das „Volk“ nicht notwendigerweise aus-, aber auch nicht notwendigerweise einschließt. Das Prinzip der Demokratie, das Arendt (1994: 213) mit dem Majoritätsprinzip identifiziert, spielt somit in einer Republik eine untergeordnete Rolle, da die in der Republik verfassungsmäßig garantierte Herrschaft der Gesetze durch keine Mehrheitsentscheidung ausgesetzt werden kann. Insofern die Amerikanische Revolution noch eine Übergangsposition zwischen dem vormodernen Verständnis von Republik und dem modernen von Demokratie einnimmt, rückt erst mit der *demokratischen* Revolution das „Volk“ in die Position des Souveräns, während es sich bei der Amerikanischen, im Vergleich zur Französischen, nach wie vor im wesentlichen um eine Honoratiorenrevolution handelte. Erst die Französische Revolution macht das Prinzip der *Volkssouveränität* zum unhintergehbaren Bestandteil moderner politischer Gemeinwesen.

Ab diesem Zeitpunkt lässt sich das Prinzip der Volkssouveränität nicht mehr aus dem von der Französischen Revolution instituierten demokratischen Horizont herauslösen, der für heutige politische Gemeinwesen *unüberschreitbar* bleibt. Die demokratische Revolution hat einen effektiven Bruch im symbolischen Arrangement des Politischen hervorgerufen, insofern sie, in Claude Leforts Worten, zu einer fundamentalen Wandlung des *symbolischen Dispositivs* der Gesellschaft führte. Die Verbindung zum transzendenten Legitimationsgrund der Gesellschaft, der im Körper des Königs inkarniert war, wurde in jenem Moment gekappt, in dem der Körper des Königs seinen Kopf verlor. In diesem Moment wurde, so Leforts berühmte These, der Ort der Macht zu einer *Leerstelle* und konnte nur noch von konkurrierenden Gruppen *auf Zeit* okkupiert werden.⁶ Zum Beispiel wird der Moment der Entleerung des Ortes der Macht in der Demokratie durch regelmäßige allgemeine und freie Wahlen symbolisch wiederholt. Fast könnte man sagen, auch wenn Lefort selbst dieses Bild wohl zu drastisch wäre, dass im Moment der Wahl jedes Mal neu dem König der Kopf abgeschlagen wird. Die *de-*

6 Auf Deutsch finden sich Leforts Texte gesammelt in Rödel 1990. Für eine Einführung in die Theorie Leforts siehe Marchart 1999.

mokratische Revolution muss in diesem Sinne genauso fortgeschrieben und permanent reaktualisiert werden wie die republikanische. Der entscheidende Punkt bei Lefort, und zugleich eine der Differenzen zur Republikanerin Arendt, besteht allerdings darin, dass ein Zurück hinter die demokratische Revolution in keinem Fall möglich ist – selbst dort nicht, wo freie Wahlen ausgesetzt werden. Eine Republik kann verschwinden, wenn die Institutionen der Öffentlichkeit absterben und der „Geist“ der Neugründung erlischt. Das symbolische Dispositiv, das durch die demokratische Revolution erzeugt wurde, kann hingegen nicht rückgängig gemacht werden. Demokratie kann nur *in sich* mutieren in Totalitarismus.

Daraus sind die Konsequenzen zu ziehen. Wenn es im Handeln politisch nicht möglich ist, hinter die Französische Revolution zurückzugehen, dann müssen wir, wenn wir ein Denken anstreben, das politisch anschlussfähig ist, eine politische Theorie entwickeln, die den Bedingungen des *demokratischen* Dispositivs entspricht. Hannah Arendts Denken im Hinblick auf ihre Anschlussfähigkeit an gegenwärtige politische Projekte (wie das der radikalen Demokratie) zu überprüfen, kann dann nur bedeuten, es vor dem Horizont der demokratischen Revolution zu platzieren. Das führt uns notwendigerweise zurück zur Frage der Volkssouveränität als Hauptbestimmung von Demokratie. Es ist manchmal behauptet worden, Arendt würde diesem Prinzip anhängen, insofern ihr Rätemodell doch von der spontanen Partizipation des „Volkes“ getragen wird und als politisches „Graswurzelmodell“ die *potestas in populo* beschwört. Dabei bleibt die Frage offen, was Arendt genau unter „Volk“ versteht und in welchem Ausmaß sich dieses Verständnis tatsächlich mit dem demokratischen Begriff des „Volks“ trifft.

3. Das „Volk“ als paradoxe Kategorie

Die Kategorie „Volk“ funktioniert im demokratischen Dispositiv als *paradoxe* Kategorie, wobei der Totalitarismus sich daran versucht, sie zu deparadoxisieren. Ihre paradoxe Natur ist eine notwendige Folge der demokratischen Revolution, wie sie von Lefort mit der Entleerung des Ortes der Macht beschrieben wurde. Denn wenn die demokratische Revolution sich symbolisch verdichtet im Moment der Guillotinierung des Souveräns, womit auch das Prinzip der transzendenten Begründung von Souveränität zerstört ist, dann wird, wer immer in die Rolle des Souveräns einrückt (und im demokratischen Dispositiv kann das nur das „Volk“ sein), nie wieder *mit sich selbst identisch sein*. Das „Volk“ ist und bleibt als souveränes Subjekt gespalten. Sobald die Verbindung zu seinem transzendenten Legitimationsgrund gekappt wird, findet der Souverän das Prinzip seiner Konstitution einzig und allein in der eigenen Spaltung. Das erklärt die seltsame *Ungreifbarkeit* des „Volkes“ in der Demokratie.⁷ Auf der einen Seite ist es Souverän, auf

7 Diese Beobachtung Leforts wurde historisch-theoretisch untermauert von Rosanvalon 1998.

der anderen bleibt sein Status als Souverän prekär, da er von keinem transzendenten Legitimationsgrund mehr garantiert wird. Als greifbarer, d.h. „inkorporierter“ Souverän ist das Volk in der Demokratie *abwesend*, ohne deshalb aufzuhören, als Souverän zu fungieren. Anders denn in solcher Form *abwesender Anwesenheit* ist die Existenz eines demokratischen Souveräns, was in sich schon einen Widerspruch darstellt, gar nicht vorstellbar. Demgemäss kann es auch so etwas wie einen einheitlichen und determinierbaren Volkswillen nicht geben, ist doch das „Volk“ kein voluntaristisches Subjekt, sondern ein gespaltenes. Nur die *plebiszitäre* Demokratie geht von der Existenz eines unmittelbar abfragbaren Volkswillens aus. Doch diese Vorstellung einer unmittelbaren Emanation des Volkswillens, der im Moment des Plebiszits angeblich zu Tage treten soll, entspricht bereits einer totalitären Mutation des demokratischen Dispositivs. Der Totalitarismus verneint die konstitutive Spaltung des Souveräns und behauptet dessen Selbst-Identität. Der Wille des „Volkes“ kann nun entweder plebiszitär konstruiert (= „abgefragt“) werden oder unmittelbar *reinkarniert* durch den „Führer“ oder die Partei. Der Wille des „Volkes“ verschmilzt mit dem des „Führers“, die Unversehrtheit seines Körpers wird gleichgesetzt mit der Wohlfahrt des „Volksganzen“, und das Prinzip der Akklamation ersetzt das der Repräsentation.

Dieser letzte Punkt ist entscheidend, will man den totalitären Charakter bestimmter Formen von direkter Demokratie verstehen. Nur wenn eine volle, selbstgenügsame Entität postuliert wird, die Herr ihres (ebenfalls selbstgenügsam-homogenen) Willens ist und diesen unmittelbar kundtut, lässt sich von jeglicher Vermittlungsleistung, jeglicher Artikulation und Repräsentation des „Volkswillens“ absehen. Nur unter diesen Bedingungen kann letzterer sich, insofern er jeglicher Vermittlung vorausgeht, *direkt* äußern und *direkt* abgefragt werden. Der leere Ort der Macht wird auf diese Weise phantasmatisch wiederbesetzt durch einen mit sich selbst identischen Souverän. Es besteht keine Notwendigkeit zur Delegation von Macht, die sich ja direkt ausdrücken kann im Wort des Souveräns. Die Repräsentation eines *abwesenden* „Volkes“ erübrigt sich, da der Souverän vollständig *anwesend* ist. Zwischen „Führer“ und „Volk“ herrscht somit kein Verhältnis der Repräsentation, sondern eines der (imaginären) Identität, das (politische) Repräsentation überflüssig macht (basiert doch die eigentliche Notwendigkeit von Repräsentation auf der konstitutiven *Abwesenheit* des zu Repräsentierenden).⁸ Totalitarismus und direkte Demokratie partizipieren am selben Phantasma der Präsenz und Unmittelbarkeit. Aufgrund der demokratischen Revolution und der konstitutiven Spaltung des Souveräns ist dessen „Wille“ aber *immer vermittelt*. Demokratie ist ihrem Wesen nach immer repräsentativ: Das Prinzip der Wahl von Repräsentanten – anstatt der *direkten* Entscheidung politischer Fragen durch das „Volk“ – ergibt sich aus der institutionell anerkannten Abwesenheit des Souveräns. Wo das „Volk“ als Substanz nicht existiert – bzw. das „Volk“ nur existiert als *abwesendes* –, dort kann es seinen Willen auch nicht di-

8 Zur Dialektik der Repräsentation vergl. auch Marchart 2005.

rekt ausdrücken. Soll dennoch die Instanz des Souveräns (und sei es eines abwesenden) operativ bleiben, dann muss es einen „Willen“ geben, nur dass dieser nie schon vorgängig gegeben sein wird, sondern zuallererst konstruiert werden muss. Kurzum: Die Notwendigkeit politischer Repräsentation erwächst aus dem konstitutiven Mangel, der durch die demokratische Revolution im symbolischen Dispositiv der Gesellschaft instituiert wurde.

An diesem Punkt wird deutlich, wie Arendt hinter die demokratische Revolution zurückzugehen versucht. Sie steht dem Prinzip der Repräsentation äußerst skeptisch gegenüber, sieht sie doch im System repräsentativer Demokratie die Gefahr, dass sich die Repräsentanten vom „Volk“ ablösen und zu einer neuen Kaste verselbständigen könnten. Das macht Arendt nicht zu einer Anhängerin des Plebiszits und der „direkten Demokratie“, denn das Plebiszit bedeutet für sie den „Tod aller Meinungen“ (Arendt 1994: 294) und damit das Ende der Pluralität im Politischen. Auch das imperative Mandat, wie es in nicht-plebiszitären Formen direkter Demokratie üblich ist (der Repräsentant ist ein an seinen Auftrag gebundener Delegierter) ist für Arendt inakzeptabel, denn wenn „die gewählten Vertreter so fest durch Instruktionen gebunden sind, daß sie überhaupt nur noch zusammenkommen, um den Willen der Wählerschaft in die Tat umzusetzen, so sind sie bestenfalls die bezahlten Agenten der Wählerschaft, deren Spezialität die Interessenvertretung ist“ (Arendt 1994: 304). Mit ihrem deliberativ-partizipatorischen Rätemodell versucht Arendt, eine Lösung für dieses „unlösbare Dilemma“ zu finden (Arendt 1994: 305). Sie setzt Partizipation an die Stelle von Delegation und Deliberation an die Stelle von Repräsentation.

Diese Lösung stellt sich prozedural wie folgt dar: In lokalen Zusammenschlüssen, nennen wir sie nach wie vor Elementarrepubliken, kommt eine Pluralität von Menschen zusammen, um Meinungen auszutauschen und sich auf eine gemeinsame Meinung zu einigen, die im nächsthöheren Rat weiter debattiert wird. Der dorthin entsandte tritt in einen neuen Deliberationsprozess ein, in dem sich die Meinung transformieren kann. In diesem Fall wird er/sie die neu gebildeten Meinungen in den ersten Rat zurücktragen und dort wiederum diskutieren. Arendt umgeht auf diese Weise das Dilemma zwischen Plebiszit und verselbständigter Repräsentation, muss sich aber der gängigen Kritik aussetzen, Rätemodelle seien unpraktikabel, da sie sich im Entscheidungsprozess als zu langwierig erweisen. Diese Kritik argumentiert letztlich empirisch, gleichsam mit der Stoppuhr. Aus Sicht des demokratischen Dispositivs drängt sich hingegen eine grundlegendere Kritik auf, die mit dem „Volks“-Begriff von Rätemodellen zu tun hat. Das Volk ist hier nämlich als durchaus anwesende, wenn auch (zumeist) berufsständisch parzellierte Entität gefasst. Die klassische Formierung von Rätepubliken durch *Arbeiter*-, *Bauern*- und *Soldaten*-Räte weist darauf hin. Hier finden sich Gruppen zusammen, die, *bevor* sie sich noch politisch konstituieren, bereits *als diese Gruppen* sozial konstituiert sind – und daran ändert sich selbst dann nichts, wenn wir zu den Arbeiter-, Bauern- und Soldatenräten noch Künstlerläre und Nachbarschaftsräte oder Gemeinderäte (im Sinne der townhall-mee-

tings) hinzufügen. Die politische Form des Rats fußt auf einer vorgängig konstituierten sozialen Fassung des „Volks“.

Welch Ironie, dass gerade Arendt, die das Politische vor dem Zugriff des Sozialen bewahren will, einem politischen Organisationsmodell anhängt, das auf einem *sozialen* Organisationsmodell basiert.⁹ Noch schlimmer: In der *Passage* vom Sozialen ins Politische „emaniiert“ das „Volk“, unter revolutionären Bedingungen, gleichsam spontan aus dem Sozialen und erzeugt aus sich heraus räteförmige Foren des Handelns. Die Organisation durch eine politische Instanz – wie eine Partei – ist dem ganz abträglich, da sie die spontanen Formen des Handelns abtöten würde. Ohnehin geht in einer Revolution, so Arendt immer wieder, der spontane Selbst-Ausdruck des „Volkes“ allen Organisationsbemühungen von außen voraus. Das setzt aber voraus, dass, wenn das „Volk“ *aus sich heraus* seine Souveränität aktualisieren soll, es als mit sich selbst identisch konzipiert werden muss, als Herr seines Willens. So wird auch Arendts Skepsis gegenüber dem Repräsentationsprinzip verständlich: Nur wenn der Souverän *abwesend* ist, ist Repräsentation notwendig; wo er ohnehin anwesend ist, dort kann Spontaneität, spontaner Ausdruck und Präsenz herrschen. Ich denke, dass diese Fassung von Spontaneität *als Spontaneismus* einer Verwechslung der Revolution als Ereignis mit dem Subjekt des Handelns unterliegt: Was tatsächlich dem Handeln immer ontologisch vorausgeht, ist das völlig a-subjektive revolutionäre Ereignis, das *spontan* in Kausalketten oder in die lineare Zeitenfolge einbricht. Es ist aber keinesfalls ein dem Handeln vorausgehendes und es tragendes Subjekt (das würde Handeln zum bloßen Attribut einer subjektiven Substanz machen). Mit anderen Worten, Spontaneität ist eine Kontingenzformel, keine Substanzformel.

Gerade aus demokratietheoretischer Sicht kann die Verwechslung von Spontaneität mit Spontaneismus zum Problem werden. Ein spontaneistisches Modell des Handelns ist problematisch, weil es nicht nur die demokratische Substanzlosigkeit des „Volkes“ in Frage stellt (politisch „spontan ausdrücken“ kann sich nur ein ganzheitliches Willenssubjekt), sondern darüber hinaus Formen des *strukturellen* Ausschlusses – etwa aufgrund sozialer Ungleichheiten, die Partizipationschancen negativ beeinflussen – unberücksichtigt lässt. Im revolutionären Moment des spontanen Zusammenschlusses erweisen sich strukturelle Ausschlüsse als weitgehend irrelevant. Und selbst wenn Spontaneismus im revolutionären

9 Das schließt die Bildung von Räten durch Menschen, die sozial rein gar nichts miteinander zu tun haben, nicht unbedingt aus, allerdings würden sich solche Räte dann wohl um politische Forderungen oder gar um ein politisches Programm sammeln, was aus Sicht Arendts die Gefahr der programmatischen Stillstellung des freien Meinungsaustauschs und der Verfestigung der Räte zu Parteien bergen würde. Das Prinzip des Zusammenschlusses darf in keinem Inhalt, Zweck oder Ziel liegen, da der Sinn des Handelns ja in diesem selbst besteht (ansonsten wäre Politik instrumentelles Herstellen). Aus diesem Grund, so wird man schließen, kann die Forderung oder das Programm, zu dessen Durchsetzung man sich zusammenschließt, dem Zusammenschluss selbst nicht vorausgehen, es muss sich im Prozess des Handelns deliberativ zu einer (provisorischen) Meinung herausbilden.

Moment möglich sein sollte, was man auch anzweifeln könnte, müsste immer noch davon ausgegangen werden, dass diese Ausschlüsse unter Bedingungen späterer Normalisierung und Institutionalisierung republikanischen Handelns wiederkehren.¹⁰ Jedenfalls muss man sagen, dass Arendt die Frage struktureller Ausschlüsse, die im eigentlichen Zentrum der demokratischen Revolution steht, weitgehend ignoriert.¹¹ Die Spaltung des „Volkes“ ist eben auch eine Spaltung zwischen den in diese Kategorie Eingeschlossenen und den aus ihr Ausgeschlossenen. So hat Giorgio Agamben (2001: 35), ähnlich wie Jacques Rancière (2002: 21ff.), darauf hingewiesen, dass in den europäischen Sprachen der Begriff „Volk“ *in sich gespalten* ist, insofern ein und derselbe Begriff „sowohl das konstitutive politische Subjekt als auch die Klasse, die von der Politik zwar nicht ‚de jure‘, doch ‚de facto‘ ausgeschlossen ist“, bezeichnet. Einerseits bezeichnet „Volk“ die Gesamtheit des (Staats-)Volks, andererseits die Gruppe der Deklassierten, Ausgeschlossenen, Unglücklichen. Erst mit der demokratischen Revolu-

10 Auch bezüglich solcher Normalbedingungen des Handelns ignoriert Arendt das Problem struktureller Ausschlüsse. Zwar darf in einer Republik Arendtscher Prägung niemand vom öffentlichen Raum prinzipiell ausgeschlossen werden (und umgekehrt darf niemand zur Politik gezwungen werden). Doch da dieses Ausschlussverbot eher rechtlicher (d.h. verfassungsmäßiger) als substantieller Natur ist, bleibt die Gefahr bestehen, dass die öffentlichen Angelegenheiten zur exklusiven Beschäftigung jener werden, die nicht nur den Mut, die Zeit, das Interesse und durchaus auch die Fähigkeiten aufbringen, den Raum der Öffentlichkeit zu betreten und politisch zu handeln, sondern vor allem jener, die es sich im materiellen Sinn leisten können. Es besteht die Gefahr, dass sich das „Volk“ in letzter Instanz aus einer Elite der Handlungswilligen und -fähigen zusammensetzt, denen die Republik die Möglichkeit zum Handeln institutionell garantiert. Auch hier wird also die Frage des strukturellen Ausschlusses nicht gestellt, da man davon ausgeht, dass in einem solchen Modell der „Selbstaulese“ die Grenze zum Öffentlichen von jedem jederzeit in beide Richtungen überschritten werden kann.

11 Es wurde oft angemerkt, dass Arendts politische Theorie auf dem sozialen Auge blind ist. Wenn dem tatsächlich so ist, wenn Arendt also tatsächlich in der sozialen Frage, die in der Französischen im Unterschied zur Amerikanischen Revolution eine bedeutende Rolle spielte, eine Gefahr für öffentliches, freies und deliberatives Handeln sehen sollte, dann hat das zum einen natürlich damit zu tun, dass sie den Raum des Politischen vor dem Zugriff reiner Partikularinteressen wie auch vor ökonomischem Kalkulationsdenken schützen will. Politisches Handeln darf sich, darin ist Arendt zuzustimmen, eben nicht ökonomischen Zweck- und Nutzenkalkülen unterordnen. Zum anderen aber, und hier verfängt der Vorwurf, stellt Arendt die Tendenz aus, „das Volk“ als Kategorie der strukturell Ausgeschlossenen nochmals aus der Politik zu verbannen (der Hunger der Massen habe nichts im Reich der Freiheit verloren, da er dem Reich der Notwendigkeit entstammt), womit sie aus dem Horizont der demokratischen Revolution heraustritt. Man ist zu sagen versucht, dass Arendt in diesem Punkt einem Selbstmissverständnis unterliegt: Denn damit präjudiziert sie inhaltlich, was zur *res publica auf keinen Fall* werden darf: nämlich die „soziale Frage“. Die *res publica*, und darin liegt die Pointe des republikanischen Öffentlichkeitsbegriffs, ist aber inhaltlich *unbestimmt*. Die „soziale Frage“ kann, wie jede andere, jederzeit zum *Inhalt* des Handelns werden, ohne den *Modus* des Handelns schon in ein ökonomisches Kalkül zu verwandeln.

tion rückte das Problem des *Ausschlusses* ein für allemal ins Zentrum des politischen Dispositivs. Doch wenn in der Französischen Revolution das „Volk“ als „le peuple toujours malheureux“ bezeichnet wurde, als „Volk“ im Sinne der Unglücklichen = Ausgeschlossenen, dann kritisiert Arendt diesen Begriff des „Volkes“ und die ihm scheinbar korrespondierende unpolitische Emotion des Mitleids als Gefahr für den öffentlichen Raum. Was aber, wenn die demokratische Revolution gar nicht von Mitleid geleitet ist, sondern von der Forderung nach strukturellem Einschluss der Ausgeschlossenen in die Kategorie des „Volkes“?

Möglich wird die Inklusionsforderung überhaupt erst mit der demokratischen Revolution, in welcher der Souverän, das „Volk“, von einem prinzipiellen oder „ontologischen“ Mangel gezeichnet ist. Nur weil der Souverän *nicht-ganz* ist, kann er neue Einschlüsse produzieren und, in Arendts Begrifflichkeit, „Neuankömmlinge“ aufnehmen. Umgekehrt betreibt der Totalitarismus den Versuch, die Homogenität, Fülle und Präsenz des „Volkes“ wiederherzustellen, indem er versucht, „die Spaltung, die das Volk entzweit, dadurch zu schließen, daß das Volk der Ausgeschlossenen radikal eliminiert wird“ (Agamben 2001: 38). Die Logik des Totalitarismus unterscheidet sich somit fundamental von jener der Demokratie, obwohl sie aus einer Mutation des demokratischen Dispositivs hervorgeht. In der Demokratie ist das „Volk“ als Souverän eine *Inklusionskategorie*, die selbst keine Substanz besitzt, aber gerade deshalb vormals Ausgeschlossene zu inkludieren in der Lage ist. Im Totalitarismus ist es eine *Exklusionskategorie*, die die Einheit des „Volkes“ imaginär erzwingt, indem sie alles scheinbar Heterogene ausstößt. Das macht den eigentlichen Unterschied aus zwischen einem völkischen *ethnos* und einem demokratischen *demos*.

4. Der zweifache Ab-Grund

Die demokratische Prägung der Volkssouveränität ist also ausgesprochen paradox: Das Volk *muss* die Rolle des Souveräns einnehmen – und *kann sie doch nie einnehmen*. Statt dessen wird in der Demokratie die Souveränitätsfunktion des „Volkes“ genau dadurch aktualisiert, dass jeder potentielle Ausschluss hinterfragt wird. Wurde in den Revolutionen des 19. Jahrhunderts im wesentlichen der Ausschluss der Arbeiterklasse thematisiert, so rückte im 20. Jahrhundert eine Vielzahl von Ausschlüssen in die Arena des politischen Kampfes. Es kam zu einer signifikanten Ausweitung von Inklusionsforderungen über soziale Anliegen hinaus, wobei heute wieder jene weltweiten sozialen und ökonomischen Ausschlüsse, die durch die sogenannte globalisierte Wirtschaft erzeugt werden, an Prominenz gewonnen haben. All diese Kämpfe sind, insofern sie Kämpfe um Einschluss vormals Ausgeschlossener sind, im Horizont der *Französischen* und nicht der *Amerikanischen* Revolution lokalisiert. Dies wird nicht nur von Arendt übersehen, sondern auch von marxistischer Seite. Die sozialen bzw. sozialistischen Revolutionen des 19. Jahrhunderts verstanden sich als *Fortsetzung* und

Verwirklichung der noch uneingelösten Versprechen der Französischen Revolution. Sozialismus bezeichnete, in den Worten Leforts, nichts anderes als „die Ausweitung der demokratischen Revolution“ (in Rödel 1990: 52). Die späteren sozialistischen Revolutionen in Opposition zu einer angeblich bloß *bürgerlichen* Französischen Revolution zu bringen, wie im dogmatischen Marxismus üblich, wäre völlig verfehlt. Im Gegenteil, sie ergeben sich unmittelbar aus der *jakobinischen* Revolution: Babeufs „Verschwörung der Gleichen“, die dem Prinzip substantieller sozialer Gleichheit huldigt, wird zum politischen Ausgangspunkt von Sozialismus und Kommunismus. Aus politischer Perspektive ist der sozialistisch-kommunistische *Egalitarismus*, der den Einschluss der sozial und ökonomisch ausgebeuteten Massen fordert, ein Kind der ach so bürgerlichen Revolution und vollständig im demokratischen Imaginären verankert. Ja man könnte sogar sagen: Demokratie ist selbst nichts anderes als eine „*conspiration pour l'égalité*“ (vgl. dazu Marchart 2003).

Aus diesem Grund besteht das *Demokratische* an der Demokratie in genau der *Ausweitung und Vertiefung* des egalitären Horizonts *qua* *Inklusion* vormals Ausgeschlossener. Damit wäre zugleich eine mögliche Definition von „radikaler Demokratie“ gewonnen, die mit dem Adjektiv „radikal“ schon allein deshalb versehen werden muss, um sie von den heute „real-existierenden“ Demokratien zu unterscheiden. Letzteren scheint gerade an der Verengung des demokratischen Horizonts, an einem minimalen Gerüst formaler Rechte und Institutionen, minimalen Partizipationschancen und am – vor allem ökonomischen – Ausschluss immer größerer Bevölkerungsgruppen gelegen, ganz zu schweigen vom strukturellen Ausschluss von Migrantinnen und Migranten von sozialen wie politischen Rechten. Es ist also keineswegs so, dass der demokratische Horizont bereits an sein Limit gestoßen wäre, ganz im Gegenteil. An diesem Punkt kann sich durchaus Arendts republikanisches Modell als aktuell und produktiv erweisen, gesetzt wir akzeptieren, dass Republikanismus nur noch als *demokratischer Republikanismus* zu haben ist. Eine Republik, die nicht auch Demokratie im modernen Sinn wäre, ist heute nicht mehr denkbar. Was hingegen durchaus vorstellbar ist, ist eine Demokratie mit republikanischen Elementen, d.h. mit Elementen der Sicherung des öffentlichen Raums und der aktiven „Bürgerbeteiligung“ an der Aushandlung der öffentlichen Angelegenheiten. Dieser Raum muss allerdings dem egalitären Inklusivitätsprinzip gehorchen, denn Demokratie, auch eine republikanische Demokratie, ist nur zu haben in Form von fortgesetzter *Demokratisierung*.¹²

Doch es gibt noch einen tiefer liegenden Grund, warum Demokratie und Republikanismus überhaupt miteinander artikulierbar sind. Ein Grund, der genau in Hannah Arendts politischem *post-foundationalism* zu suchen ist. Demokratie und Republikanismus sind auf emanzipatorische Weise miteinander artikulierbar,

12 Der Jakobinismus selbst war letztlich nichts anderes als solch ein *demokratischer* Republikanismus.

weil sie die „ontologische“ Bestimmung teilen, auf einem *Ab-Grund* gebaut zu sein. In beiden Fällen handelt es sich um Regime der Ent-Gründung oder Grundlosigkeit, denn beide machen auf ihre je eigene Art die Grundlosigkeit selbst zum Grund. *Republik* ist deshalb einer der Namen für die symbolische Instituierung von Grundlosigkeit als Grund des Gemeinwesens, weil sie jene Regierungsform ist, die auf dem „Grund der Freiheit“ – und damit auf einem *abwesenden Grund* gegründet ist. *Demokratie* ist ihrerseits der Name für Grundlosigkeit als Grund des Gemeinwesens, weil sie auf der *anwesenden Ab-Wesenheit* des „Volkes“ als Souverän gegründet ist, d.h. auf einem leeren Ort der Macht. Anders gesagt: Wenn die Republik Freiheit gründet und *auf* Freiheit gründet, dann gründet Demokratie Gleichheit und *auf* Gleichheit.¹³ Doch Gleichheit wie Freiheit besitzen dabei eben gerade nicht den Status eines gesicherten und festen Fundaments der jeweiligen Regierungsformen, wenn es sich denn bei Republik und Demokratie um Regierungsformen handelt. Sie indizieren vielmehr die notwendige Unabstellbarkeit politischer Gründungshandlungen, die aus dem Chiasmus aus Freiheit und Gleichheit, aus Republik und Demokratie, entspringen. Erst auf der Grundlage dieser doppelten Grundlosigkeit, die in der Republik ein anderer Name für Freiheit und in der Demokratie ein anderer Name für Gleichheit ist, ermöglicht sich das ständige Fortschreiben von *Neu-Gründungen*, ohne das es weder Republik noch Demokratie gäbe.

Literatur

- Agamben, Giorgio (2001): *Mittel ohne Zweck. Noten zur Politik*, Freiburg und Berlin: Diaphanes.
- Arendt, Hannah (1998): *Ich will verstehen. Selbstauskünfte zu Leben und Werk*, München/Zürich: Piper.
- Arendt, Hannah (1992): *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, München/Zürich: Piper.
- Arendt, Hannah (1993): *Macht und Gewalt*, München/Zürich: Piper.
- Arendt, Hannah (1994): *Über die Revolution*, München/Zürich: Piper.
- Arendt, Hannah (2000a): *In der Gegenwart. Übungen im politischen Denken II*, hg. von Ursula Ludz, München/Zürich: Piper.
- Arendt, Hannah (2000b): *Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I*, hg. von Ursula Ludz, München/Zürich: Piper.
- Arendt, Hannah (2000c): *Vor Antisemitismus ist man nur noch auf dem Monde sicher. Beiträge für die deutsch-jüdische Emigrantenzeitung „Aufbau“ 1941-1945*, hg. von Marie Luise Knott, München: Piper.

13 Oder in den Worten Ernesto Laclaus (1990: 78): „[D]emocracy is the very placing in question of the notion of *ground*“.

- Laclau, Ernesto (1990): *New Reflections on the Revolution of Our Time*, London und New York: Verso.
- Laclau, Ernesto und Chantal Mouffe (1991): *Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus*, Wien: Passagen.
- Marchart, Oliver (1999): „Die politische Theorie des zivilgesellschaftlichen Republikanismus: Claude Lefort und Marcel Gauchet“, in André Brodocz und Gary S. Schaal (Hg.): *Politische Theorien der Gegenwart*, Opladen: Leske + Budrich, S. 119-142.
- Marchart, Oliver (2003): „Die Jakobiner, der Mai und die Demokratie. Anmerkungen zum Phantasma und imaginären Horizont von Emanzipation“, in *diskus*, Nr. 2.03, 52. Jhg. (Oktober 2003), S. 23-29.
- Marchart, Oliver (2005): „Don Alejandros Problem. Zum Verhältnis von Repräsentation, Souveränität und radikaler Demokratie“, in *DemoPunk und Kritik & Praxis* Berlin (Hg.): *Indeterminate! Kommunismus. Texte zur Ökonomie, Politik und Kultur*, Berlin: Unrast-Verlag, S. 68-95.
- Marchart, Oliver (2006): *Post-foundational Political Thought: Political Difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau*, Edinburgh: Edinburgh University Press (im Erscheinen).
- Rancière, Jacques (2002): *Das Unvernehmen. Politik und Philosophie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Rödel, Ulrich (Hg.) (1990): *Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Rosanvallon, Pierre (1998): *Le peuple introuvable*, Paris: Gallimard.