

## Gegen das Recht oder gegen das Volk?\*

Zum spannungsvollen Verhältnis von Demokratie und Widerstand in der aktuellen französischen Politischen Theorie

*„Jeder Diskurs über den Begriff der Demokratie wird heute durch eine ihm eingeschriebene Mehrdeutigkeit verfälscht, die jeden, der dieses Wort gebraucht, dazu verdammt, mißverstanden zu werden. Wovon spricht man, wenn man von Demokratie spricht? Welcher Logik gehorcht dieser Begriff überhaupt?“ (Giorgio Agamben)<sup>1</sup>*

### Summary

*In the French Political Philosophy, against the background of current theories of democracy and referring to the current tense situation experienced by democracies due to socio-economic and political issues, a comprehensive critique of the form and theory of liberal constitutional democracies is unfolding in which resistive/activist practices are increasingly taking on a normative character of a future radical democracy; it is therefore not surprising that this is gaining resonance also in the German debate. The reciprocal decoupling of democracy and the rule of law is of interest for the current discussion, the coherencies of which, as a counter-design to liberal theories of democracy, are to be blown up systematically in order to advance to a new interpretation of democratic practice. These conceptions of "resistive/activist democracy", however, also end up having enormous problems of its own. By way of example, these are to be depicted in two current positions: on the one hand the radical republican understanding of popular sovereignty by Abensour, and on the other hand, the radical liberal defence of subjective freedom rights against the concept of people's sovereignty as represented by Colliot-Thélène, Balibar and Rancière. Both positions recognize in a complementary manner resistive/activist law violations (of the people or of a legal subject) as future forms of emancipatory democracy, but both, however, underestimate, in the face of democratic legislation, its normative promise to protect and defend democracy against law-breaking resistance. A critique of both the premature differentiation of law and democracy, as well as a parallelization of democracy and resistance, can be done in a particularly profitable way by recourse to deliberative democratic theory of Habermas. Therefore, this discussion needs to be held now because it can throw light on a model*

\* Carlos Becker ist wissenschaftlicher Mitarbeiter und Doktorand am Institut für Politikwissenschaft (Politische Theorie) der Goethe Universität Frankfurt am Main.

1 Der vorliegende Aufsatz ist die ausgearbeitete Fassung eines Vortrages, den ich auf Konferenz „Praktiken der Kritik“ am Exzellenzcluster Normative Orders im Nov 2013 gehalten habe. Ich danke allen Beteiligten und Verantwortlichen – vor allem Jonas Heller und David Roth-Isigkeit – für die produktiven Gespräche während und nach der Tagung, von denen dieser Aufsatz sehr profitiert hat. Agamben, et al. *Demokratie?*, Frankfurt a.M. 2012.

*of resistive/activist democracy not only about the (moral) demands of resistive/activist practice but also to remain true to rule of law (such) as (in) institutional freedom, but also simultaneously to draw criticism on themselves because of this position. As will be seen, the above positions run into serious difficulty, but at the same time can challenge this again themselves after having gone through the process of reformulating democratic theory and by clarifying the requirements of the deliberative theory of democracy by, one hand, to refer to, at least in hints, the systematic limits of democratic practice through the constitution and, on the other hand, the right to resist based on a newly formulated theory of democracy. The aim of the article is also justified in bringing this across.*

## Résumé

*Dans le contexte des théories modernes de la démocratie, la philosophie politique française vient de voir naître en son sein, en regard des tensions socio-économiques et politiques qui secouent les démocraties actuelles, une critique générale à l'encontre de la forme et de la théorie des démocraties constitutionnelles libérales. Cette critique met de plus en plus en exergue, normativement parlant, des pratiques résistantes en tant qu'éléments d'une future démocratie radicale et fait aussi de plus en plus parler d'elle dans les débats en Allemagne. Ici, c'est la désolidarisation mutuelle de la démocratie et du droit qui revêt le plus grand intérêt à cet égard. Contrairement à ce que prônent précisément les théories libérales de la démocratie, le rapport qui les unit doit être rompu méthodiquement si l'on souhaite progresser vers une réinterprétation de la pratique démocratique. Ces conceptions de «démocratie résistante» s'empêtrent toutefois elles-mêmes dans des problèmes de taille. Deux positions actuelles seront avancées pour illustrer ces propos: d'une part, l'interprétation radicalo-républicaine de la souveraineté populaire selon Abensour, et de l'autre la défense radicalo-libérale de libertés fondamentales subjectives face au concept de souveraineté populaire chez Colliot-Thélène, Balibar et Rancière. Ces deux positions reconnaissent de manière complémentaire que les actes résistants qui outrepassent le droit (commis par le peuple/le sujet juridique) constituent les futures formes de la démocratie émancipatrice, mais occultent toutes deux, compte tenu précisément de la législation démocratique, son caractère nécessairement normatif, face auquel cette résistance contre le droit doit précisément se défendre. L'application de la théorie de la démocratie délibérative de Habermas permet de critiquer de manière particulièrement clairvoyante tant la différenciation précipitée du droit et de la démocratie qu'une mise en parallèle de la démocratie et de la résistance. Cette discussion doit avoir lieu maintenant, précisément parce qu'elle peut non seulement expliquer l'apparition d'un modèle de démocratie résistante grâce à l'exigence (morale) d'une pratique résistante tout en s'en tenant au droit en tant qu'institution des libertés, mais aussi parce que par cette position, elle tombe elle-même, en quelque sorte, dans le champ de la critique. L'article montrera que les positions susvisées sont certes confrontées à des problèmes majeurs, mais qu'elles peuvent d'une certaine manière les affronter elles-mêmes, moyennant une reformulation et une explication des théories de la démocratie à l'aide des exigences de la théorie de la démocratie délibérative, en renvoyant d'une part aux limites systématiques posées par la Constitu-*

*tution à la pratique démocratique et d'autre part à la reformulation, dans la théorie de la démocratie, du droit à la résistance, ne fût-ce que par des allusions. C'est également ce message qui fait l'objet de l'article.*

## I. Einleitung

Die westlichen Demokratien stehen vor gewaltigen Aufgaben, die nicht allein mit maroden Staatshaushalten, einer zunehmenden sozialen Spaltung oder den Herausforderungen eines permanent krisenhaften Kapitalismus zusammenhängen.<sup>2</sup> Sie sehen sich ebenso mit der wachsenden Interdependenz von Nationalstaaten konfrontiert, die sich ökonomisch und politisch in einem nie dagewesenen Grad wechselseitig durchdringen. Was auf der einen Seite zu mehr Sicherheit und Freiheit führt, wird auf der anderen Seite als Verlust politischer Steuerungsfähigkeit begriffen, der nicht selten einen wachsenden Verdruss über die Gestalt und Zukunft demokratischer Institutionen zur Folge hat. Es sind dabei nicht nur jene innerhalb der Post-Demokratie-Debatte akzentuierten Abhängigkeiten von ökonomischen Zwängen und medialem Druck, sondern auch die aufbrechenden Grenzen nationalstaatlich verfasster Demokratien, die das klassische Modell der demokratischen Selbstbestimmung vor eine harte Probe stellen. Zum einen steht in Frage, ob die institutionellen Grundlagen liberaler Repräsentations- und Verfassungsdemokratien adäquate Arrangements für ein gesteigertes Bedürfnis nach Beteiligung und Mitwirkung sind; zum anderen resultiert aus der Transnationalisierung politischer, ökonomischer und rechtlicher Strukturen eine umfassende Unsicherheit darüber, ob und wie die Grenzen demokratischer Gemeinwesen zu bestimmen sind und welche Gestalt die Prozeduren der Rechtssetzung in Zukunft haben sollen.

Wie auch immer diese Fragen beantwortet werden, so gleichen sich die meisten demokratietheoretischen Ansätze sich nun trotz ihrer Verschiedenheiten – wie etwa am

---

2 Vgl. zur ökonomisch brisanten Lage westlicher Demokratien: *Streeck*, Die vertagte Krise des Kapitalismus, Berlin 2013.

Beispiel der EU<sup>3</sup> – in einer Hinsicht: sie halten zum einen am normativen Ideal einer kollektiven demokratischen Selbstbestimmung fest, zum anderen gründen sie dies auf die Vorstellung einer im Medium der Rechtssetzung und durch das Medium des Rechts geschützten Willensbildung und -durchsetzung. Demokratie wird damit bei allen Unterschieden immer noch im Wortsinn als Herrschaft eines rechtlich bestimmbaren Kollektivs sowie als Praxis legitimer Rechtsetzung verstanden. Von einem solch hoffnungsrohen Verständnis der Begriffe Demokratie und Recht grenzt sich nun eine neue französisch inspirierten Politischen Theorie scharf ab, die auf der Grundlage einer vor allem an *Foucault*, *Marx* und *Machiavelli* geschulten Rechts-, Staats- und Liberalismuskritik zu einer normativen Neudeutung der Demokratie vordringt: sie behaupten nämlich, dass zukunftsfähige wie legitime demokratische Ordnungen eine strikte *Differenzierung* von Recht und demokratischer Selbstbestimmungspraxis vornehmen sollten. Exemplarisch finden sich diese Argumente in den neuen Arbeiten von einerseits *Miguel Abensour*, der eine frühmarxistische Staatskritik zu einem radikalen Konzept der widerständigen Volkssouveränität (gegen das Recht) ausbaut, andererseits bei *Jacques Rancière*, *Catherine Colliot-Thélène* und *Étienne Balibar*, die das Einklagen subjektiver Rechte zum Grundprinzip einer widerständigen demokratischen Praxis (gegen das Volk) machen. In beiden Fällen ist die demokratische Praxis dezidiert als Widerstand gegen (staatliches) Recht gedacht: zum einen als radikal-republikanische Opposition gegen die rechtsstaatliche *Einschränkung* demokratischer Praxis, zum anderen als konstestatorische Durchsetzung subjektiver Rechte gegen die *Exklusivität* politischer Rechtsordnungen.

Innerhalb dieser französischen, teils enorm populären Tradition herrscht nun allerdings einige Unklarheit über das Verhältnis von Staat und Demokratie, sowie über die

3 Selbst vor dem Hintergrund einer transnationalen Perspektive variieren freilich die Konzepte, wie demokratischer Fortschritt im Kontext einer abnehmenden zivilgesellschaftlichen Begeisterung für die gängigen Instrumente der demokratischen Beteiligung im Ganzen und im Besonderen auf europäischer Ebene gelingen soll. Immer steht dabei die Legitimität der politischen Institutionen und Entscheidungen im Fokus, deren Entsprechung mit einem wie auch immer gefassten und integrierten Bürgerwillen in Frage steht. Setzen die einen auf die Stärkung direktdemokratischer Verfahren, um Legitimität durch weitgehende Partizipation zu erreichen und politische Entscheidungen auf die Grundlage eines vermeintlich unverfälschten Bürgerwillens zu stellen (Vgl. dazu etwa einerseits überblickhaft *Hobolt*, Direct democracy and European integration, Journal of European Public Policy, 13, 1/2006, 153-166; andererseits problematisierend: *Schäfer/Schoen*, Mehr Demokratie, aber nur für wenige?, *Leviathan*, 1/2013, 94-120), setzen die anderen auf die zentrale Rolle des europäischen Parlaments, das zugleich demokratische Legitimität und politische Rationalität auf repräsentativem Wege und verfahrensgeleitet sichern soll (Vgl. dazu exemplarisch: *Gaus*, Qualität statt Partizipation und Gleichheit?, *Leviathan* 2/2013, 264-290). Demgegenüber wird von anderer Seite auf die output-Legitimität politischer Entscheidungen abgehoben, die wiederum einen partiellen Ausschluss demokratischer Beeinflussung vernünftig erscheinen lässt und damit sowohl (informelle) Governance-Strukturen als auch fachspezifische Elitendeliberationen auf europäischer Ebene normativ auszeichnet (Vgl. klassisch: *Pettit*, Depolitizing Democracy, *Ratio Juris* 1/2004, 52-65 und *Estlund*, Democratic Authority: a philosophical framework, Princeton 2008; auf den europäischen Kontext bezogen: überblickhaft *Kleine*, Informal Governance in the European Union, Journal of European Public Policy 2/2014, 303-314; dazu kritisch: *Niesen*, Deliberation ohne Demokratie? In: *Kreide* et al, Transnationale Verrechtlichung, Frankfurt a.M. 2008, 240-259.).

Beziehung von Recht und Widerstand. Die daraus resultierenden terminologischen und theoretischen Unschärfen führen dabei letztlich zu einer Verdunklung *auch* der emanzipativen Gründe und Ziele der demokratischen Praxis selbst, so dass es unabdingbar scheint, diesen Ansätzen demokratietheoretisch auf den Zahn zu fühlen. Erst danach – so die These – vermögen diese Ansätze auch ein im weitesten Sinne liberales Modell der Demokratie herauszufordern. Dieser Aufgabenstellung folgend soll zunächst *Abensours* radikaldemokratisches Programm (II), dann die Interpretation subjektiver Rechte bei *Rancière*, *Balibar* und *Colliot-Thélène* im Fokus stehen (III). Die demokratietheoretische Problematisierung dieser Ansätze erscheint besonders aus der Perspektive der deliberativen Demokratietheorie sinnvoll, weil darin ein komplexes Beziehungsgewebe von Recht und Volkssouveränität entfaltet wird, das zugleich eine kritische Analyse der Beziehung von Demokratie und Widerstand anleiten kann (IV). Im letzten Abschnitt soll auf dieser Grundlage das kritische Potenzial der obigen Ansätze diskutiert und eine Neubestimmung des Verhältnisses von Demokratie und Widerstand (Ungehorsam) angedeutet werden, die nicht zuletzt einen Ausblick auf eine mögliche Neukonzeptualisierung eines Rechts auf Widerstand wagt.

## *II. Demokratie ohne Recht? Zur radikal-republikanischen Souveränität des Volkes*

Die Politische Theorie in Frankreich gibt nun mitnichten ein einheitliches Bild ab. Selbst jene Positionen, die in der Kritik eines liberalen Demokratieverständnisses ihren gemeinsamen Nenner finden und dabei etwa mit dem Begriff des Politischen als Gegenbegriff zur (institutionalisierten, erstarrten, verachteten und ideologischen) Politik operieren,<sup>4</sup> unterscheiden sich zum Teil gravierend in der normativen Bestimmung und Diagnose demokratischer Praxis. Mal wird die Demokratie gänzlich vom Modell kollektiver Praxis abgekoppelt, mal soll sie sich als agonale Praxis allein im repräsentativen Zentrum des Parlaments verwirklichen. Neben einer Machtkritik der Neutralität des Rechts und einer genealogischen Dekonstruktion der Persistenz moralischer Vernunftsätze, die dem Rationalitätsanspruch und normativen Individualismus liberaler Theorien polarisierend entgegengestellt wird, ist es vor allem die normative Akzentuierung von Dissens, die dem liberalen Demokratieverständnis widerspricht. Da Demokratie und Recht *per se* als Praktiken und Resultate der Macht beschrieben werden, muss die demokratische Praxis auch *normativ* als konfliktgeladener Prozess gefasst; dessen Konfliktualität, Agonalität und Widerspenstigkeit folgerichtig nicht überwunden, sondern im Gegenteil gefördert werden. Neben einer Kritik des Rationalismus, Individualismus, Normativismus und Konsensualismus<sup>5</sup> gerät dabei ein fünfter Aspekt in den Blick, der sich als Kritik der *Beständigkeit* fassen lässt und die Demokratie an ihre *Praxis* rückbindet, weil darin die alleinige Garantie ihres *Bestehens* zu erwarten ist. Daraus ergibt sich zusammengenommen eine normative Bestimmung der Demokratie, die den Fort-

4 Vgl. *Marchart*, Die politische Differenz, Frankfurt a.M. 2010.

5 Vgl. *Celikates*, Ziviler Ungehorsam und radikale Demokratie, Berlin 2010, 274.

gang demokratischer Praxis als *praktischen Widerstand* gegen die rechtlich-institutionelle Einengung ihres dynamischen Emanzipationsbestrebens denkt.<sup>6</sup>

Als beispielhaft für eine solche Konzeptualisierung radikaler Volkssouveränität kann *Miguel Abensours* „Demokratie gegen den Staat“ gelten.<sup>7</sup> *Abensour* entwirft in seinem aktuellen Buch ein Programm staatskritischer Demokratietheorie, die sich in weiten Teilen auf *Marx'* Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie beruft.<sup>8</sup> Der Staat wird im Anschluss an *Marxens* Kritik des Hegelschen Staates darin als das antithetische Gegenstück eines sich je *aktiv* und je *aktuell* selbstbestimmenden Volkes begriffen. Demokratie als Freiheitspraxis ist damit notwendigerweise gegen den Staat und sein theologisches Vernunftversprechen gerichtet. *Abensour* erkennt in Demokratie und Staatlichkeit denn zwei sich ausschließende Sphären, die sich im demokratischen Verfassungsstaat nur widersinnig vereinen lassen, weil sie unterschiedliche Aggregatzustände gesellschaftlicher Selbstbestimmung bezeichnen. Weil der Verfassungsstaat dem republikanischen Bewegungsmoment befreiter Volkssouveränität entgegensteht, wird die Verfassung selbst zum zentralen Gegenstand der Kritik *Abensours*, da sie genau jene hegelianische Idee einer sich im Staat verwirklichenden Sittlichkeit verkörpert, die das ideologische Gegenstück eines frühmarxistischen Praxisbegriff der Demokratie darstellt. Das zentrale Motiv dafür findet sich schon in *Marx'* Randglossen zum Programm der deutschen Arbeiterpartei: „Die Freiheit besteht darin, den Staat aus einem der Gesellschaft übergeordneten in ein ihr durchaus untergeordnetes Organ zu verwandeln [...].“<sup>9</sup> Der Verfassungsstaat stellt damit das Hemmnis einer prinzipiell freien Volkssouveränität dar, die aber erst dann als befreit gelten kann, wenn sie ohne Einschränkung

6 Während nun *Claude Lefort*, *Ernesto Laclau* oder *Oliver Marchart* eine solche widerständige Demokratie dezidiert an Orte der Macht knüpfen, die es zu besetzen gilt, versucht eine stärker philosophisch inspirierte Strömung von *Jacques Derrida* bis *Luc Nancy* bereits in den Strukturgesetzen von Sprache und Gesellschaft die politischen Potenziale eines nie abschließbaren Prozesses von Bedeutungsgenerierung und Selbstinstituierung offenzulegen, aus dem sich die permanente Potenzialität der Revolution ableitet. Was auf der einen Seite einen gewissen Voluntarismus nicht verhehlen kann, muss auf der anderen Seite einen politischen Fatalismus fürchten. Davon sind nun jene Ansätze zu unterscheiden, die „wahre“ Politik nur im praktischen Konflikt mit ihrer Institutionalisierung denken wollen. Genau hier verorten sich jene bereits angerissenen Positionen und auch die beiden folgenden Abschnitte.

7 *Abensour*, Demokratie gegen den Staat, Frankfurt 2012.

8 *Abensour* ist in Deutschland erst durch dieses Buch weitgehend bekannt geworden, in Frankreich aber schon seit längerer Zeit eine maßgebliche Stimme in den Debatten um das Politische – nicht zuletzt durch die Reihe *Critique de la Politique*. Vgl. dazu etwa: *Breaugh*, *Critique de la domination et pensée de l'émancipation. Sur la philosophie politique de Miguel Abensour*, In: *Politique et société*, 22.3, 2003, 45ff.

9 MEW, Bd.19, 27.

und ohne äußerliche Begrenzung praktisch agieren kann.<sup>10</sup> Politische Verfasstheit muss folglich im Ganzen als *Entfremdung* des Demos von sich selbst gelesen werden.<sup>11</sup> Die Verfassung ist daher weder Garantie noch Verkörperung der Freiheit und Einheit einer selbstbestimmten politischen Gesellschaft, sondern allein Ausdruck ihrer *Teilung*, die nach *Abensour* mit jeder Form der politischen Institutionalisierung einhergeht.<sup>12</sup> Das demokratische Allgemeinheitsversprechen kann sich so nur *praktisch* gegen die permanenten Partikularität der (demokratischen) Institutionalisierung durchsetzen und treibt die Demokratie über den Staat hinaus. „Das Charakteristikum der Demokratie besteht darin, dass das Ganze, worunter das Ganze der Existenz eines Volkes zu verstehen ist, hier nie in Abhängigkeit von einem Teil organisiert wird – in diesem Fall in Abhängigkeit von der Verfassung“.<sup>13</sup> Dieser heteronome Aspekt der Verfassung veranschaulicht die Parallelitäten, die *Abensour* mit *Marx* zwischen der verfassungsstaatlichen Demokratie und konstitutionellen Monarchie erkennt. „In der Monarchie ist das Ganze, das Volk, unter *eine* seiner Daseinsweisen, die politische Verfassung, subsumiert; in der [wahren] Demokratie erscheint die Verfassung selbst nur als eine Bestimmung, und zwar Selbstbestimmung des Volks.“<sup>14</sup> In dieser ‚monarchischen‘ Variante der Demokratie wird „das Bestimmende, das Volk, zum Bestimmten [...] und das Bestimmte, die politische Verfassung, zum Bestimmenden“.<sup>15</sup> Um zum wahren Gehalt der Demokratie vorzudringen, gilt es folglich eine „Re-Duktion“ der politischen Selbstbestimmung vorzunehmen und diesen Fehlschluss durch die Rückkehr zu den demokratischen Gründungsmomenten umzukehren. Erst in der praktischen Freiheit der Gründung, im marxistisch-praktischen und nicht hegelianisch-staatlichen Zu-sich-selbst-kommen lässt sich die Entfremdung zwischen dem Volk und seiner staatlich-rechtlichen Repräsentation überwinden und die „Subjektwerdung des Volkes“ gegen seine Verobjektivierung durch den Verfassungsstaat realisieren. Der Staat hat nun einzig die Rolle, diese Selbstbestimmung des Volkes zu organisieren. Darin liegt die zweite Re-Duktion des Staates. „In der Demokratie ist der Staat als Besondres nur Besondres, als Allge-

10 Genau diese unbedingte Freiheit der Selbstbestimmung des Volkes ist für *Abensour* in Anlehnung an *Marx* der essentielle Kern der Demokratie, der zugleich eine Verbindungsline zwischen sämtlichen Formen politischer Ordnung aufscheinen lässt, die allein als Verfallsformen einer solchen Idee befreiter Demokratie gelten können. Dazu *Marx* aus der Kritik der *Hegelschen Rechtsphilosophie*: „Die Demokratie ist die Wahrheit der Monarchie [...]. Die Monarchie ist notwendig Demokratie als Inkonsequenz gegen sich selbst [...]. In der Demokratie erlangt keines der Momente eine andere Bedeutung, als ihm zukommt. Jedes ist wirklich nur Moment des ganzen Demos. In der Monarchie bestimmt ein Teil den Charakter des Ganzen. Die ganze Verfassung muß sich nach dem festen Punkt modifizieren.“ (MEW, Bd.1, 230 f.).

11 Allein hier lässt sich eine große Differenz von *Abensour* zu alternativen Positionen des *Politischen* finden, weil er in der Identität des Volkes mit sich selbst das Ziel einer befreiten Volkssouveränität erkennt, während eine an *Lefort* orientierte Linie, sich vor allem auf eine Kategorie der sozialen bzw. politischen Selbstentfremdung und Uneinholbarkeit bezieht, die zum zentralen Movens emanzipatorischer Politik wird. Vgl. dazu *Marchart*, Das unmögliche Objekt der Gesellschaft, Berlin 2013; ebenso: *Rebentisch*, Die Kunst der Freiheit, Berlin 2012.

12 Den Aspekt der Teilung übernimmt *Abensour* nicht allein von *Marx*, sondern bezieht sich wie weite Teile der französischen Debatte vor allem auf *Machiavelli*.

13 *Abensour* 2012, 152.

14 MEW, Bd.1, 231.

15 *Abensour* 2012, 142.

meines das wirklich Allgemeine.“<sup>16</sup> Er ist nunmehr das Besondere im Gegensatz zur Allgemeinheit des Volkes, gleichsam drückt sich in ihm diese Allgemeinheit praktisch durch die Aktivität des sich selbstbestimmenden Volkes aus. Diese demokratietheoretische Reformulierung des sozialphilosophischen Vokabulars des jungen *Marx* folgt letztlich einem rousseauistischen Verständnis, in dem das Volk „in Form einer totalen Präsenz“<sup>17</sup> gedacht wird. Es gibt keine Repräsentation, keine in der Verfassung manifestierte Vergangenheit des Volkes mehr, vielmehr konzeptualisiert *Abensour* die Selbstbestimmung des Volkes im Anschluss an den Anarchisten *Moses Hess*<sup>18</sup> als dauerhaften Prozess der Vergegenwärtigung.<sup>19</sup> Diese Momente des „Zu-Sich-Kommen des Demos“<sup>20</sup> – *Abensour* bezieht sich ausdrücklich auf das Fest bei *Rousseau* – können nicht staatlich sein, sondern müssen als Widerstand gegen den Staat, als „Aufstand des Volkskörpers gegen den Staatskörper“<sup>21</sup> begriffen werden: „Die Demokratie ist antistaatlich oder gar nicht“.<sup>22</sup>

Freilich erweist sich ein solches präsenzdemokratisches Modell im Hinblick auf die Anforderungen moderner transnational vernetzter Massendemokratien als mäßig praktikabel. Mögliche politikwissenschaftliche Einsprüche gehen allerdings am Kern dessen vorbei, was *Abensour* im Sinn hat.<sup>23</sup> Ihn geht es ja vordringlich um eine *philosophische* Bestimmung der Normativität demokratischer Praxis, die sich in Formen eines radikaldemokratisch legitimierten Widerstands gegen den Staat (Recht, Institutionen) offenbart. Doch auch diese Perspektive bleibt aus diversen Gründen problematisch. Schon *Hannah Arendt* versucht in *Über der Revolution* und ihrem Aufsatz zum zivilen Ungehorsam das Rätsel der spezifischen Zeitform der revolutionären Gründung im Sinne einer je aktuellen Gegenwart zu verstehen und sucht darin nach Möglichkeiten ihrer Verstetigung.<sup>24</sup> *Abensour* bezieht sich an verschiedenen Stellen auf diese von *Arendt*

16 MEW, Bd.1, 231.

17 *Abensour*, 145.

18 Es ist kaum verwunderlich, dass *Abensour* an verschiedenen Stellen auf anarchistische Positionen zurückgreift. Es ist dabei nicht gänzlich klar, ob *Abensour* direkt einem aprioristischen Anarchismus anheimfällt, der jegliche Form der geregelten Organisation schon der Form halber für verdächtig hält oder einem demokratietheoretisch qualifizierten „aposteriorischen Anarchismus“ zuzurechnen ist, der die Legitimationskraft und der daraus folgenden Pflichten von politischen Ordnungen an deren demokratische Genese rückbindet. Vgl. für diese Formulierung: *Celikates*, Rousseaus philosophischer Anarchismus, In: PVS, 53. Jg., 4/2012, 668ff.; dazu grundlegend: *Simmons*, Philosophical Anarchism, Cambridge 2001 (Online abgerufen unter: <http://ssrn.com/abstract=1344425>, 10.11.13).

19 Dazu exemplarisch: „Durch diese Bewegung des konstanten ‚Zurückgehens‘ zur Quelle wird dem Prozess der Versteinerung Einhalt geboten und ein Damm gegen ein Abgleiten der Verobjektivierung in die Entfremdung errichtet, damit die Energie des Demos ihre Qualität einer lebendigen Kraft intakt halten kann, ihre Mobilität, ihre Plastizität, ihre Fluidität.“ (*Abensour*, A.a.O., 145).

20 Ebd., 147.

21 Ebd., 26.

22 Ebd., 12.

23 Die Frage, ob allein das nicht allein jedoch schon ausreicht, um erhebliche Zweifel sowohl am normativen wie explanatorischen Potenzial der Theorie zu erheben, sei an dieser Stelle außenvorgelassen.

24 Vgl. *Arendt*, Über die Revolution, München 1974, 186ff.; Dies., Ziviler Ungehorsam, In: Zur Zeit, Hamburg 1999, 142ff.

beschriebenen Momente des *Dazwischen*, die als post-revolutionärer aber prä-staatlicher Zustand durch eine besondere Freiheit der Selbstorganisation und Fluidität gekennzeichnet sind.<sup>25</sup> Neben der historischen Fragwürdigkeit der von *Arendt* beschriebenen Zustände (Ungarn, Russland zwischen der Revolutionen), erscheint vor allem ein Verständnis von Politik eminent problematisch, das seine normative Kraft allein aus den Momenten des (hier permanenten) Extraordinären gewinnt und politische Routine als unpolitisches, letztlich technisches Problem behandelt. Wenn sich Freiheit tatsächlich nur in der Bewegung des Volkes und nicht in seiner Verfasstheit realisieren lässt, dann scheinen nicht nur sämtliche Versuche selbstwidersprüchlich, in denen der revolutionäre Anfang permanent, d.h. institutionalisiert wird, vielmehr wird jede Form der Verstetigung – egal ob Recht, Bürokratie oder Staatsgewalt – vorschnell als falsche (oder: polizeiliche) und nicht *zeitgemäße* Verobjektivierung oder Teilung des Volkes verworfen, weil sie als Beschränkung eines sich in freier Bewegung befindlichen Volkes begriffen werden. Widerstand ist genau aus diesem radikal-republikanischen Verständnis heraus *immer* erlaubt, wenn er sich gegen die Beschränkung dieser Bewegungsenergie und „Fluidität“ des Volkes wendet.

Nun birgt freilich eine solche Verknüpfung von Demos und Präsenz nicht nur praktische Probleme, sondern läuft Gefahr, die Widrigkeiten der volonté générale *Rousseau* zu wiederholen. Dabei geht es sowohl um die tatsächliche Anwesenheit und Gegenwart des Demos als auch um dessen Einheitlichkeit. Das Volk wird von *Abensour* zwar nicht als einheitlicher Volkskörper, sondern als (heterogene) Assoziation der Vielen gedacht, dennoch ist es eindimensional anwesend und entscheidet als solches einheitlich. Als ein solches Ganzes steht es der Partikularität des Staates gegenüber. *Abensour* unterstellt damit aber nicht nur, dass die Selbstbestimmung und die permanente Selbstinstituierung des Volkes ohne interne Regeln auskommen, sondern auch einen gemeinsamen Willen des Volkes, der seinen je aktuellen objektiven Ausdruck in der politischen Ordnung finden soll. Er verfällt hier letztlich einer romantischen Idee des geeinten Volkswillens, dessen praktische Realisierung theoretisch nicht erschlossen wird. Das aber führt letztlich zu der enorm problematischen Annahme, dass einerseits allein die Anwesenheit des sich bewegenden Volkes sämtliche anderweitige Legitimationsansprüche für nichtig erklären könnte – Assoziationen zur unrühmlichen Anrufung der mythischen Präsenz des streikenden Volkes bei *Sorel* werden hier ebenso angeprochen wie die auf Präsenz und massenhafte Anwesenheit des Volkes setzenden Machtdemonstrationen der Nazis, die gerade mit der Selbstbeschreibung als Bewegung die Legitimationskraft des Weimarer Verfassungsstaats unterminieren konnten –; andererseits sich die Demokratie als „Konsensus der Herzen“<sup>26</sup> nur in den extraordinären Momenten der intuitiven Selbstvergegenwärtigung (im Genfer See etwa) zu realisieren scheint. Es bleibt nebulös, welche Gestalt die wahre Demokratie haben soll, um in der Praxis zu verhindern, dass sich innerhalb des Demos partikulare Meinungen durchsetzen und damit genau jene *praktische* Heteronomie erzeugen, gegen die die radikale Volksouveränität ins Feld geführt wird. Der Volkswille muss kontrafaktisch schon vor seinem praktischen Auftreten existent sein, weil seine prozedurale Begrenzung gleichsam mit seiner Entfremdung einhergeht. Bei *Abensour* entsteht damit letztlich das Bild einer

25 Vgl. hier besonders: *Marchart*, Neu Beginnen, Wien 2005, 61ff.

26 *Habermas*, Strukturwandel der Öffentlichkeit, Frankfurt a.M. 1990, 171.

formlosen Volkssouveränität, die weder eine Kategorie des Rechts als Manifestation und Garantie noch eine Verfahrensidee demokratischer Freiheit mitdenkt. Eine derart befreite Demokratie kommt jedoch nicht ohne Verfahrensprinzipien und rechtliche Grundlagen aus, will sie nicht auf ihr äußerliche Bedingungen (die Natur des Menschen, die präpraktische Existenz allgemeiner Interessen, etc.) angewiesen sein. Diese innere Leere der Demokratiekonzeption *Abensours* bleibt jedoch theoretisch unterbelichtet und wirft zugleich einen umso größeren Schatten auf seine Widerstandstheorie.

Nun ist die Debatte über eine überpositive Befreiung der Volkssouveränität nicht gänzlich neu. Nicht zuletzt hat sich *Ingeborg Maus* im Anschluss an *Rousseau* und *Kant* um genau diese Frage bemüht: wie lässt sich Volkssouveränität auch gegen ihre Verfassung lesen, die sie bestenfalls vor sich selbst schützt, im schlechtesten Falle aber in seiner (emanzipativen) Entwicklung hemmt?<sup>27</sup> Ihre Analyse ist dabei nicht nur weit-aus differenzierter, sie versteht das Verhältnis zwischen Verfassung vielmehr als ein andauerndes Spiel zwischen Aufbruch und Konstitution, in dem die Verfassung selbst zum institutionalisierten Moment der Freiheit werden kann. „Je formalistischer Freiheitsrechte durch Verfassungen gewährleistet sind, desto genauer entsprechen sie einer Verfassungskonzeption, die Volkssouveränität zu realisieren sucht.“<sup>28</sup> Eine Kritik an der Gestalt heutiger Verfassungsdemokratien formuliert sie dabei jedoch nicht in eine Widerstandslehre um, sie erkennt vielmehr die überpositive Struktur der Volkssouveränität an, die als verfassungsgebendes Organ gerade gegen die Idee der Verfassungsstabilität wieder ernstgenommen werden soll. Sie verbindet diesen Gedanken allerdings im Gegensatz zu *Abensour* mit Einsichten einer von *Kant* und *Habermas* abgeleiteten deliberativen Demokratietheorie, die an die verfahrensgeleiteten demokratischen Programmierung des Rechts festhält. Volkssouveränität wird hier nicht romantisiert, sondern an bestimmte prozedurale Verfahren geknüpft. Das bringt *Maus* unter anderem gegen solche Ansätze vor, die ein Fortschreiten emanzipativer Demokratie an ein Recht auf Widerstand knüpfen und dieses gegen verfassungsstabilisierte Rechtsordnungen verteidigen wollen. Für *Maus* geht das mit einer bloßen Refeudalisierung der Demokratietheorie einher, weil Recht und Verfassung hier im Sinne mittelalterlicher Politik-auffassungen als Ordnungen gedacht werden, die dem Zugriff des Volkes per se entzogen sind und niemals Ausdruck einer freiheitlichen Selbstbestimmung sein können. Recht kann bei *Maus* im Gegensatz zu *Abensour* durchaus Ausdruck einer stabilisierten demokratischen Freiheit sein, wenn es die Freiheit des Demos nicht einschränkt. Widerstand steht damit vor hohen Legitimationshürden und kann nicht allein mit dem Verweis auf die demokratische Praxis legitimiert werden.

Trotz der nicht nur terminologisch interessanten Übertragung marxistischer Theoriefiguren in die Sprache der Demokratietheorie muss sich *Abensour* aber noch einem zweiten Vorwurf ausgesetzt sehen, der aus dem ungeklärten Verhältnis von Volkssouveränität und Freiheitsrechten resultiert. Letztere muss er einerseits vorauszusetzen, ohne dass er sie eigentlich als sanktionsgestützte Rechte fordern darf. Die Frage subjektiver Rechte geht bei *Abensour* letztlich im Gewand einer von *Rousseau* imprägnierten Demokratietheorie unter, die dem Recht und den Rechten keinen rechten Platz zu-

27 Vgl. *Maus*, Über Volkssouveränität, Frankfurt a.M. 2011, 73ff.; 120ff.; Dies., Zur Aufklärung der Demokratietheorie, Frankfurt a.M. 1994, 43ff.; 227ff.

28 Ebd., 236. Vgl. dazu auch: Ebd., 236ff.

weisen kann – sowohl philosophisch als auch sozialtheoretisch.<sup>29</sup> Diese Ausblendung der normativen Kraft politischer Rechte erscheint nun gerade deshalb interessant, da etwa *Jacques Rancière* eine von der anti-institutionellen Ausrichtung her ähnliche Theorie des Politischen mit einer Vorstellung der Menschenrechte verbindet, die eine widerständige Demokratie gerade vom Recht des Einzelnen her denkt. In diese Strömung, die maßgeblich von *Claude Lefort* und eben *Rancière* geprägt worden ist, lassen sich zuletzt auch *Étienne Balibar* und *Catherine Colliot-Thélène* einordnen. Dabei zeigt sich allerdings, dass sie beim Versuch, das Verhältnis von Recht, Demokratie und Widerstand zu fassen, in komplementäre Probleme wie *Abensour* geraten.

### *III. Recht ohne Demokratie? Im Namen von Freiheit und Gleichheit gegen das Volk*

Bei *Jacques Rancière* wird nun eine Kategorie subjektiver Rechte verteidigt, deren (widerständiges) Einklagen als normativer Kern demokratischer Praxis verstanden wird. Dabei finden sich bei ihm zwei verschlungene Motive, die zum einen auf einen mit *Machiavelli* vermittelten *Post-Marxismus* verweisen, zum anderen auf eine revolutionäre Konzeption der Menschenrechte. Zusammengenommen ergibt sich daraus ein Bild des Politischen als unauflösbarer Kampf um Machtpositionen, Anteile und Rechte. Das politische Feld ist dabei von einer unüberbrückbaren Spaltung durchdrungen, die sich zwischen denen aufstut, die gehört werden, die „zählen“, und den Anteilslosen, die politisch unsichtbar sind, weil sie keinen Platz auf der auf der politischen Bühne haben.<sup>30</sup> Paradigmatisch dafür steht bei *Rancière* der Konflikt zwischen Plebejern und Patriziern, der erst dann zum *politischen* Konflikt wird, wenn sich die Plebejer öffentlich erheben und auf der Bühne der Politik politische Gleichheit einfordern.<sup>31</sup> Der Demos wird dabei als jener Teil der politischen Gesellschaft verstanden, dem nichts als seine Freiheit zukommt; es sind die Ausgeschlossenen einer politischen (Rechts-)Ordnungen, die über das moralische Motiv der Gleichheit ihren Anteil an der Gesellschaft einklagen. *Rancière* deutet damit den marxistischen Klassenkampf als politischen Kampf um Öffentlichkeit neu und erkennt in der Freiheit des marxistischen Proletariers eine Parallelität zu der Freiheit des anteilslosen Demos, der außerhalb der politischen

29 Das gilt letztlich in „Demokratie gegen den Staat“ auch für seine Äußerungen zu politischen Institutionen, denen er zumindest in Gestalt einer dezentralen Räteorganisation in anderen Schriften durchaus aufgeschlossen gegenüber steht. Vgl. dazu etwa: *Abensour*, Pour une philosophie politique critique, Paris 2009; Hierzu auch: *Celikates* Rezension in: European Journal of Philosophy, Vol. 18, 2010/4, 605ff.

30 Diesen Punkt macht *Rancière* auch im Rückgriff auf *Hannah Arendt* deutlich, die in *Vita Activa* die Möglichkeiten des politischen Handelns an die Existenz einer politischen Öffentlichkeit rückbindet, die letztlich allen gleichermaßen zusteht. Auf dieser Bühne nicht sichtbar oder ihr nicht zugehörig zu sein, kann mit Arendt als politische Exklusion begriffen werden und beschreibt ziemlich genau das, was *Rancière* unter Anteilslosigkeit versteht. Vgl. *Arendt*, *Vita Activa*, 2010, sowie: *Jaeggi*, Die im Dunklen sieht man nicht: Hannah Arendts Theorie der Politisierung, 2007.

In: *Heinrich-Böll-Stiftung* (Hrsg.): *Arendt*, Verborgene Tradition – Unzeitgemäße Aktualität? Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Sonderband 16. Berlin, 241-250.

31 Vgl. *Rancière*, Das Unvernehmen, 2002, 34ff.

(Rechts-)Ordnung steht und in dieser nichts zu verlieren hat. Die Gleichheit der Ausgeschlossenen verknüpft damit eine radikale Menschenrechtsidee mit den Einsichten der marxistischen Klassentheorie. *Rancière* scheint dabei von der Annahme auszugehen, dass wie bei Marx aus dem Zustand der Unfreiheit durch Anteillosigkeit die Freiheit und motivationale Grundlage einer zukünftigen Oppositionspraxis abzuleiten ist.<sup>32</sup>

Nun gerät *Rancière* jedoch in dieselben Begründungsprobleme wie *Abensour*, wenn er die Realisierung von „wahrer“ Politik und Demokratie allein auf die besonderen Momente reduziert, in denen die „polizeiliche“ Ordnung durch den Gleichheitsanspruch des anteilslosen Demos aufgebrochen wird.<sup>33</sup> „Was den politischen Charakter einer Handlung ausmacht ist nicht ihr Gegenstand oder der Ort, an dem sie sich ausübt, sondern einzig ihre Form, diejenige, die die Bestätigung der Gleichheit in die Einrichtungen des Streits, einer Gemeinschaft, die nicht vor ihrer Teilung bestand, einschreibt“.<sup>34</sup> Wie bei *Abensour* bestimmt *Rancière* emanzipative politische Praxis damit als außeralltägliche revolutionäre Neufiguration der *ganzen* politischen Ordnung und begreift jegliche Formen der institutionalisierten Konfliktverarbeitung als para-politische Illusion. Interne Konflikte sind damit für *Rancière* keine politischen Konflikte; die normativen Gehalte politischer Praktiken ergeben sich für ihn folgerichtig nur an den Rändern politischer Ordnungen, die durch ein politisches Gleichheitsideal infrage gestellt werden. Die Legitimation politischer Praxis leitet sich damit für *Rancière* wie für *Abensour* aber letztlich von ihrer anti-staatlichen Ausrichtung ab, die sich nun bei *Rancière* nicht auf ein republikanisches Motiv, sondern auf die nicht kodifizierte Gleichheit der Menschenrechte beruft.<sup>35</sup>

Dieses revolutionäre Potenzial der Menschenrechte findet *Rancière* nicht zuletzt bei *Edmund Burke*, der als Kritiker der französischen Revolution die Ambivalenz einer Rechtsordnung im Blick hatte, die sich auf der Idee der Menschenrechte gründen wollte. Es war dabei vor allem die Instabilität einer Rechtsordnung, deren rechtliche Provinzialität beständig von der Universalität der Menschenrechte bedroht ist, die ihn als Konservativen erzürnte. „Wie kann es einem Menschen einfallen, sich auf den gesellschaftlichen Vertrag zu berufen, wenn er Rechte ausüben will, die nicht einmal die Existenz des gesellschaftlichen Vertrages voraussetzen? [...] Der Mensch kann nicht die Rechte

32 Vgl. dazu etwa die These der Verschärfung der Klassengegensätze im Kommunistischen Manifest, die ja zugleich zu einer sozialen Gleichheit durch Verlust allen Besitzes führen soll, der wiederum die motivationalen Vorbedingungen einer revolutionären Überwindung der Klassengegensätze führen soll. *Marx/Engels*, Das kommunistische Manifest, 1970, 13ff. Zweifelsohne erweisen sich diese Thesen aus revolutionstheoretischer wie politikwissenschaftlicher Hinsicht als höchst problematisch.

33 Die Polizei ist dabei im weitestmöglichen Sinne als Ordnungsstiftung und –sicherung zu verstehen und umfasst alle Praktiken und Institutionen, die eine exklusive politische Ordnung erhalten und den Raum abstecken, wer im politischen Raum gehört wird. Das umfasst auch den rechtlich-institutionelle Komplex der Demokratie und seine Verarbeitungsmechanismen, deren Konfliktbearbeitung von *Rancière* als bloße Para-Politik beschrieben werden, weil sie die grundlegende Instituierung der gesellschaftlichen Ordnung nicht zu durchbrechen vermag. Wahre Politik ist folgerichtig nur dort, wo die polizeiliche Ordnung explizit übertreten und neu konstituiert wird.

34 *Rancière*, Das Unvernehmen, 2020, 43.

35 Vgl. Jacques *Rancière*, Der Hass der Demokratie, 2011, 66ff.

eines ungeselligen und geselligen Zustandes zu gleicher Zeit genießen.“<sup>36</sup> Die antinomische Spannung der Rechtsgleichheit von institutionalisiertem Recht und abstrakt-universellen Menschenrecht macht nun genau den revolutionären Charakter der Menschenrechte aus; „in ihrer abstrakten Vollkommenheit liegt ihre praktische Unzulänglichkeit“,<sup>37</sup> die sie so bedrohlich für bestehende politische Ordnungen macht, weil in ihr eine abstrakte Idee der Gleichheit gespeichert ist, die die exklusive Rechtsgleichheit politischer (Rechts-)Ordnungen auf ihren begrenzten Status aufmerksam macht.<sup>38</sup> „...damit sind die Menschenrechte die leeren Rechte derjenigen, die keine Rechte haben“.<sup>39</sup> Deutet dies einerseits auf die Kategorie der Anteilslosigkeit, gründen sich die Menschenrechte andererseits auf eine formale Kategorie der Gleichheit, die selbst leer bleibt, weil sie sich ihrer Institutionalisierung stets entzieht, ihre Kraft jedoch gerade aus diesem Status bezieht. „Die Gleichheit schlägt in ihr Gegenteil um, sobald sie sich in einen Platz gesellschaftlicher oder staatlicher Organisation einschreiben will.“<sup>40</sup> Diese „Leere“ der Gleichheit vermag als universales Prinzip gegen Rechtsordnungen eingebracht werden, steht aber gleichsam immer außerhalb einer potenziellen Verwirklichung, weil die institutionalisierte Rechtsgleichheit notwendigerweise substanzial an bestimmte (Staatsbürger-)Rechte geknüpft sind, die selbst exklusiv sind. Politik im Sinne *Ranciéres* erlangt ihren normativen Status damit nicht mehr allein aus der aufrührerischen Praxis gegen eine polizeiliche Ordnung, sondern durch einen Bezug auf das Versprechen der Gleichheit, das auch dem anteilslosen Teil, dem Demos zusteht.

Wie *Claude Lefort* betont, muss sich die Gleichheitsidee der Menschenrechte allerdings vom Vorwurf befreien, essentialistisch oder ideologisch (im Sinne von *Marx*) zu sein. „Wenn wir annehmen, daß der Natur des Menschen bestimmte Rechte innenwohnen, können wir dann ohne eine Definition des Wesens des Menschen auskom-

36 Burke, Betrachtungen über die Französische Revolution, 2011, 47-9.

37 Ebd., 48.

38 Im Kontext der französischen Revolution scheinen sich allerdings noch zwei Ebenen zu überlagern, die sich auf das Gleichheitsideal der Menschenrechte beziehen und auf die naturrechtliche Herkunft der Menschenrechte verweisen. Hatte die Vorstellung des Naturrechts im historischen Kontext der Revolution die Aufgabe als übergeordneter ‚Rechtsraum‘ Bezugsquelle für eine moralische Kritik an der vermeintlich natürlichen Ordnung der Ständegesellschaft zu sein und damit ein Recht auf Widerstand zu begründen, bildet sich darin zugleich eine Bild der Gleichheit ab, die sich aus dem Mensch-Sein als solchem ableitet. Bei der Formulierung eben dieser Gleichheitsideale zeigt sich freilich die Ambivalenz einer naturrechtlichen Konzeption der Gleichheit, die stets Gefahr läuft, Gleichheit substanzial zu fassen und mit einer bestimmten Ausprägung der Natur gleichzusetzen. Das wird besonders im Spannungsfeld zwischen politischen und sozialen Gleichheitskonzeptionen deutlich, die sich im Zuge der französischen Revolution ausbreiten und sich dabei immer wieder auf die Natur als Richtmaß der Gleichheit stützen. Während sich liberale Kräfte der Revolution wie *Abbé Sieyés* schon im Vorfeld der Revolution vor allem um eine politische Gleichheit bemühten, lassen sich bei etwa bei fröhsocialistischen Autoren wie *Babeuf* deutlich die Konturen einer sozialen Gleichheit ablesen, die sich eines starken Essentialismus verdächtig macht. Vgl. dazu etwa: *Sieyés*, Was ist der Dritte Stand?, Darmstadt/Neuwied 1975, 176ff.; *Babeuf*, Manifest der Plebejer, 94ff.

39 *Rancière*, Der Hass der Demokratie, 2011, 71.

40 *Rancière*, Das Unvernehmen, 2002, 46.

men?“<sup>41</sup> Während nun im Gefolge der Erklärung der Menschenrechte von verschiedener Seite über die mögliche Begrenztheit dieser Rechte gestritten worden ist, so findet sich doch im Prinzip der Gleichheit eine Form der Universalität, die „metaphysisch“ (*Burke*) in dem Sinne ist, dass sie nie eingelöst werden kann, gleichwohl aber eine andere Qualität besitzt als metaphysische Sätze der Natur, Moral oder Vernunft. Sie kommt dem Begriff nach jedem zu, obgleich ihr Inhalt politisch stets bestimmt werden muss. Gerade deshalb ist die im Recht verankerte Gleichheit für dieses sowohl konstitutiv wie überschreitend, weil das letztlich uneinholbares Versprechen (auf Gleichheit) die stets aktuelle örtliche und zeitliche Form politisch-rechtlicher Gleichheit auf ihre Begrenztheit verweist. Genau darin drückt sich die bedrohliche Leere der Menschenrechte aus, auf die sich eine emanzipative politische Praxis bei *Rancière* und seinen Nachfolgern gründen soll.<sup>42</sup> Diese Debatte findet nun ihre Fortsetzung in den aktuellen Beiträgen *Demokratie ohne Volk* von *Catherine Colliot-Thélène* und *Gleichfreiheit* von *Étienne Balibar*.<sup>43</sup> Dabei stehen zwei Motive im Vordergrund, die die von *Rancière* aufgeworfene Interpretation revolutionärer Rechtsgleichheit weiter ausbuchstabieren: zum einen wird die Idee der demokratischen Selbstgesetzgebung zugunsten einer widerständigen Praxis des Einforderns von subjektiven (Freiheits-)Rechten aufgegeben, zum anderen wird aus dem inneren Spannungsverhältnis subjektiver (Staatsbürger-)Rechte eine rechtsüberschreitende Praxis des Widerstands gegen exklusive und exkludierende Rechtsordnungen abgeleitet, die im Kontext transnationaler Demokratisierung von höchstem Interesse ist. Auch hier wird die demokratische Praxis nicht mehr im klassischen Modell der Volkssouveränität begriffen, sondern realisiert sich im Gegenentwurf zur Selbstbestimmung *eines* Volkes. Recht als Grundlage von Verfassung und Staatslichkeit wird als zugleich exklusives wie oligarisches System aufgefasst, gegen das subjektive Rechte in Anschlag gebracht werden können. Aus diesem Wechselspiel der Rechtskategorien erwächst nun nach Ansicht der AutorInnen das emanzipative Potential einer zukünftigen, transnationalen politischen Praxis.

Zunächst zu *Colliot-Thélène*: Grundlegend für ihren Ansatz ist die zeitdiagnostische These, dass sich die gegenwärtigen Demokratien kaum als solche beschreiben lassen, nimmt man sie bei Wort, nämlich Ausdruck und Verwirklichungsbedingung kollektiv freiheitlicher Selbstbestimmungspraxis zu sein. Zu sehr leiden die nationalstaatlich verfassten Demokratien unter ökonomisch, bürokratisch und rechtlich bedingten Steuerungs-, Einfluss- und Durchsetzungsschwierigkeiten; zu gering ist folglich die Zustimmung der Bürgerinnen und Bürger, ihr Engagement und ihr Beteiligungswille. Aus dieser post-demokratischen Analyse folgert *Colliot-Thélène*, gleich das ganze Ideal der Volkssouveränität als *kollektive* Selbstbestimmung kritisch zu hinterfragen, und kommt zu dem Fazit, dass die normative Theorie der Demokratie von Anfang an aufs falsche Pferd gesetzt hat. Die verlorene Kraft der Volkssouveränität kann ihrer Ansicht nach nicht etwa durch eine Extensivierung, Intensivierung oder Transnationalisierung der

41 *Lefort*, Menschenrechte und Politik, In: Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie, Frankfurt a.M. 1990, 239. Vgl. auch Fn. 38.

42 Vgl. *Rancière*, Der Hass der Demokratie, Frankfurt 2012, 70 f. Daraüber hinaus gibt es freilich eine weite Debatte über die Kategorie der Gleichheit und des revolutionären Gehaltes der Menschenrechte, die sich gerade aus ihrem Status der Nicht-Institutionalisierbarkeit ergibt. Vgl. dazu etwa auch: *Rosanvallon*, Die Gesellschaft der Gleichen, Hamburg 2013.

43 *Colliot-Thélène*, Demokratie ohne Volk, Hamburg 2011; *Balibar*, Gleichfreiheit, Berlin 2012.

Selbstbestimmungspraxis zurückgewonnen werden, vielmehr sieht *Colliot-Thélène* „den fiktiven Charakter des Selbstgesetzgebungsprinzips offenbart, das endgültig jeder realen Bedeutung beraubt wird. Dieses Prinzip ist nichts anderes als ein Mythos“.<sup>44</sup> Der entscheidende Kniff von *Colliot-Thélène* besteht nun darin, die in der Idee der Demokratie gemeinhin wechselseitig verbundenen Kategorien der Volksouveränität, Rechtssetzung und Freiheitsrechte auseinanderzudividieren. Verteidigt etwa *Habermas* gerade den gleichursprünglichen Zusammenhang dieser drei Ebenen als wesentlichen Markenkern des Freiheitsversprechens der Demokratie – dazu später mehr –,<sup>45</sup> ist ein „demokratischer“ Freiheitsfortschritt für *Colliot-Thélène* nur innerhalb einer autonomen Sphäre subjektiver Rechte zu erwarten, die gegen äußere Herrschaftsstrukturen verteidigt wird. Dabei wird explizit ebenso von einem kollektiv-gemeinschaftlichen Selbstbestimmungsprozess Abstand genommen wie von der Klärung der Genese des Rechts, gegen das die subjektiven Freiheitsrechte in Anschlag gebracht werden.

Für *Colliot-Thélène* ist jede Form der Volksouveränität auf ein begrenztes Gemeinwesens bezogen, das notwendigerweise über die Idee des Volkes einen exklusiven Rechtsraum schafft, der überdies zu einer falschen Form der ethischen Vergemeinschaftung führt. Neben dieser Gefahr der rechtlichen Exklusivität wirft sie also der Idee der demokratischen Selbstbestimmung vor, tendenziell eine substantialistische Idee des Volkes auszubilden, gegen die sie einen transnationalen, radikalen Liberalismus der privaten Freiheitsrechte setzen will. Das spiegelt sich gleichsam in der Rechtskategorie der Staatsbürgerschaft wieder, die auch *Etienne Balibar* ins Auge fasst: zum einen verweist das Rechtssubjekt auf einen rechtlich, territorial oder national begrenzten Begriff der Staatsbürgerschaft, der über politische Teilhaberechte mit einer Idee der demokratischen Gemeinschaft verbunden ist, die zugleich dezidiert zwischen Staatsangehörigen und Ausländern/Staatenlosen unterscheiden muss. Dieser Konflikt hat sich für *Colliot-Thélène* historisch durch die Zentralisierung der Souveränität und die Entwicklung der Demokratie sogar noch verschärft, in dem die Differenz derjenigen, die Rechte haben, und denen, die keine Rechte besitzen, mit dem Aufkommen politischer Teilhaberechte sich nochmals zuspitzt.<sup>46</sup> Zum anderen basiert die Staatsbürgerschaft auf einer Idee subjektiver (Freiheits-)Rechte, die zum Kernpunkt eines neuen transnationalen Demokratieverständnisses werden könnten, weil sie als subjektive Rechte nicht an eine begrenzte nationale Selbstbestimmungspraxis geknüpft sind. Während Staatsbürgerschaft auf der einen Seite folglich eine Vorstellung des Gemeinwesens in sich trägt, dessen Mitglied und idealerweise Co-Autor der- oder diejenige ist, wird auf der anderen Seite die Begrenztheit dieses Status durch den Gleichheits- und Freiheitsanspruch subjektiver Rechte in Frage gestellt. Für *Colliot-Thélène* (und auch *Balibar*) lässt sich dieses spannungsvolle Gebilde vor den Herausforderungen der Globalisierung nicht länger zusammenhalten und nötigt zu einer Entscheidung: entweder die ‚falsche‘ Illusion einer kosmo-

44 *Colliot-Thélène*, Demokratie ohne Volk, 2011, 17.

45 Freilich trifft das bei *Habermas* nur in Teilen auch für seine Ansätze zur transnationalen Erweiterung der Demokratie zu. Doch selbst in seinem transnationalen Mehr-Ebenen-Modell gibt es eine grundlegende Vorstellung der Demokratie, die auf den Zusammenhang von Rechtsgarantien, Volksouveränität und deliberativer Rechtssetzung fixiert bleibt. Vgl. *Habermas*, Faktizität und Geltung, Frankfurt 1992, ff.; sowie exemplarisch: Ders., Der gespaltene Westen, 2004, 113ff.

46 *Colliot-Thélène*, A.a.O, 21.

politischen Extensivierung des gemeinschaftlichen Selbstbestimmungsideals oder eine Konzeption der Demokratie, die dieses Ideal zugunsten eines politischen Liberalismus aufgibt, dessen zentrales Moment im (kollektiven) Einfordern von individuellen (Freiheits-)Rechten besteht. „Je mehr Bedeutung die Figur des Rechtssubjekts, das heißt das Rechtefordernde Subjekt, für unser Verständnis demokratischer (Staats-)Bürgerschaft gewinnt, desto mehr verliert die Fiktion der Selbstgesetzgebung an Glaubwürdigkeit.“<sup>47</sup> Es gibt für *Colliot-Thélène* keinen Wesenskern der Demokratie, der an die Selbstgesetzgebung gekoppelt ist, sondern einzig und allein die Motive der Freiheit und Gleichheit, deren Verwirklichung historisch wandelbar ist. Eine Verknüpfung dieser Ideale mit der Idee der Volkssouveränität ist daher für *Colliot-Thélène* nicht zwingend und vor dem Hintergrund einer zunehmenden Unmöglichkeit, sowohl das Volk als auch die Möglichkeiten der Selbstbestimmung zu eruieren, auch nicht mehr wünschenswert. „Entgegen der Etymologie und den archaischen Vorstellungen der Demokratie – die zu einer Zeit gehörten, die die Begriffe der Legitimität und Souveränität nicht kannte – ist endgültig anzuerkennen, dass allein die Forderung nach Gleichheit der Rechte die gemeinschaftszentrierte Logik aufbricht, die das Postulat des souveränen Volkes beinhaltet. In ihr liegt der ganze Sinn der modernen Demokratie beschlossen. Die so verstandene Demokratie setzt keinen *demos* voraus“.<sup>48</sup> *Colliot-Thélène* setzt der Gemeinschaft der Volkssouveränität eine ‚Gemeinschaft‘ der Gleichen (freien Subjekte) entgegen, eine Demokratie ohne Volk, die sich auf die potenziell nicht positivierbaren Freiheitsrechte des Menschen gründet und sich auf den Aufruf stützen, „sich von jeder Bevormundung zu befreien“.<sup>49</sup>

*Colliot-Thélène* rückt damit in der Nähe solcher Ansätze, die ein Fortschreiten von Gerechtigkeit und demokratischer Rationalität an Einspruchsrechte gegen Formen nicht-begründbarer und nicht-zustimmungsfähiger Herrschaft binden.<sup>50</sup> Das Programm von *Colliot-Thélène* bleibt allerdings im Vergleich ungleich schwammiger, weil die von ihr formulierten, an *Kant* angelehnten emanzipativen Freiheitsrechte<sup>51</sup> in ihrer Gestalt letztlich sehr nebulös bleiben. Es wird weder deutlich, ob es einen qualitativen Unterschied macht, gegen welches Recht und gegen wen mit welchen Gründen eine letztlich private Freiheitsvorstellung verteidigt werden soll und darf, noch in welchem Verhältnis diese Freiheitsrechte zueinander stehen und wer inwieweit in die Freiheit des anderen eingreifen kann. Dass auch dafür zweifelsohne sanktionsfähige Rechtsinstanzen gebraucht werden und deren Form kontrafaktisch selbst Produkt von Aushandlungen sein müsste, blendet *Colliot-Thélène* aus ihrer Konzeption widerständiger Freiheitsrechte

47 Ebd., 29.

48 Ebd., 195 f.

49 Ebd., 175.

50 Vgl. hierzu etwa *Phillipp Pettits* contestatory democracy als auch *Rainer Forsts* Recht auf Rechtfertigung. Es ist dabei jedoch der zentrale Unterschied zu betonen zwischen dem atomistischen Konzept der Freiheitsrechte bei *Colliot-Thélène*, sowie dem solipsistischen Widerstandskonzept, das daraus folgt, und der intersubjektiv, demokratisch und moralisch vermittelten Gestalt der Einspruchsrechte bei *Forst* oder *Pettit*.

51 Der ideengeschichtliche Bezug auf *Kant* ist relativ fragwürdig, weil das so formulierte Widerstandsrecht letztlich direkt vom Freiheitsgrundsatz der Vernunft praktisch abgeleitet wird. Freilich bleibt dabei völlig unbeachtet, wie genau sich dieses Freiheitsrecht der Vernunft mit dem Gebot der Vernunft oder mit dem Vorrang der Rechtsform begründeten Widerstandsverbot bei *Kant* vermitteln lässt.

leider aus.<sup>52</sup> Ihr anti-aristotelisches Programm entwickelt hier Tendenzen eines Widerstandssolipsismus, der die Legitimation widerständiger Praxis aus einer privaten Ethik ableitet und den komplexen Zusammenhang von ‚Bevormundung‘, Rechtspflicht und der Reziprozität gewährter personaler Rechte nicht thematisiert. Es stellt sich somit die Frage, was eigentlich Inhalt dieser Rechtsansprüche sein könnte – ethische, moralische, pragmatische Gründe? Es scheint mithin, als würde die Demokratie ohne Volk hier zu einer Demokratie ohne Politik, wenn sich diese allein auf die Durchsetzung individueller Rechtsansprüche gegenüber einer als per se autark, vermachet und elitistisch konzipierten politisch-rechtlichen Sphäre beschränkt. Kollektives Handeln ist bei *Colliot-Thélène* folgerichtig keines, dass sich einem demokratischen Zusammenhandeln annähert, sondern reduziert sich auf eine (eventuell gemeinsame) Durchsetzung individueller Rechte, die zugleich keine feste Struktur haben.<sup>53</sup> Diese Problematisierungen überdecken freilich in Teilen das zentrale Motiv von *Colliot-Thélène*, das im Problem der Exklusivität einer sich über Recht vermittelnden Selbstbestimmungspraxis liegt. Dabei liegt ihr Fokus entgegen anderer Konzepte transnationaler Bürgerschaft, democracy oder grenzüberschreitender Demokratie- und Rechtsverflechtungen auf dem emanzipativen Potenzial subjektiver Freiheitsrechte. Deren exterritorialer Zuschnitt soll sie einerseits für eine Überwindung des Ideals der *Volks*-Souveränität qualifizieren, andererseits nehmen sie gerade durch diese institutionelle Ortlosigkeit die Form von Menschenrechten an, deren revolutionäres Potenzial hier aus einer Idee der Freiheit begründet wird. Während *Rancière* die politische Gleichheit und *Colliot-Thélène* einen letztlich schwer greifbaren Freiheitsbegriff als Fundamente einer revolutionären Deutung der Menschenrechte einführen, die die legitimatorische Grundlage einer widerständigen Praxis gegen politische Ordnungen darstellen sollen, so kulminieren diese beiden Ebenen in Étienne Balibars Neologismus der *Gleichfreiheit*, der zugleich der Titel seines neusten Buches ist.

*Balibar* interessiert ebenso wie *Colliot-Thélène* die „Antinomie im Herzen der Beziehungen zwischen Staatsbürgerschaft und Demokratie“, deutet diese paradoxalen Spannung jedoch als „Motor der Transformationen der politischen Institution“.<sup>54</sup> Zentral für das permanente Wechselspiel von konstituierender und konstituierter Macht ist für ihn die Figur des *demokratischen Staatsbürgers*, auf den der Begriff der Gleichfreiheit verweist, weil darin die dialektische Spannung zwischen demokratischer Freiheit und rechtlicher Gleichheit eingefangen ist. Staatsbürgerschaft trägt in sich das Versprechen auf Gleichfreiheit, das jedoch stets über ihre Konkretisierung hinaustreibt, weil die Institutionalisierung/Positivierung von Gleichheit und Freiheit immer nur zeitlich, örtlich und auf einen bestimmten Personenkreis begrenzt sein kann und damit einen unaufhörlichen Prozess der Anerkennungskämpfe um diese Rechte anleitet. „...als Staats-

52 Letztlich wird genau an dieser Stelle die Argumentation zirkulär, weil *Colliot-Thélène* den rechtlichen Schutz dieser Freiheitsrechte als allgemeines Interesse voraussetzt, aber keinen Modus angeben kann, wie eine solche Einigung vollzogen werden kann, ohne das Verfahren einer demokratischen Selbstbestimmung bemüht werden müssten.

53 Auf die politikwissenschaftlichen und soziologischen Probleme eines solchen Demokratiemodells will ich hier nicht weiter eingehen. Es lassen sich allerdings deutliche Parallelitäten zu *Abensour* und *Rancière* diagnostizieren, die auf eine bizarre, an *Arendt* erinnernde Weise die Bedeutung politischer Alltagsprobleme zu unterschätzen scheinen.

54 *Balibar*, A.a.O., 12 f.

bürgerverfassung ist sie gefährdet, sie wird destabilisiert, ja sogar [...] delegitimiert durch eben die Kraft, die ihr konstituierende Gewalt verleiht [...]: die Fähigkeit oder Macht zum Aufstand der universalistischen politischen Bewegungen, die danach streben, noch nicht vorhandene Rechte zu erobern oder bestehende Rechte zu erweitern, um die Gleichfreiheit in Realität zu überführen“.<sup>55</sup> Politische Institutionen ruhen auf einer spezifischen Verfasstheit der Gleichfreiheit, werden aber zugleich von deren innerem Universalisierungsanspruch beständig bedroht. Im Begriff der Staatsbürgerschaft taucht somit immer das Andere der verfassten Gleichfreiheit auf, das zugleich auf die spezifische Leere (*Rancière*) oder Metaphysik (*Burke*) verweist, die den Begriff der Gleichfreiheit mit dem der Menschenrechte verbindet. Nicht umsonst beschreibt *Balibar* die Ambivalenz der Gleichfreiheit an anderer Stelle auch als Dialektik von Bürger- und Menschenrechten. Dieser uneinholbare Teil der Gleichfreiheit ist der Motor für das unendliche Spiel zwischen Aufstand und Verfassung, zwischen der substanzuellen Einfriedung der Gleichheit und Freiheit durch ihre rechtliche Institutionalisierung und dem im positivierten Recht kasernierten moralischen Überschuss der Gleichfreiheit, der auf seine beständige Extensivierung drängt.<sup>56</sup> Das revolutionäre Potenzial der Menschenrechte ergibt sich aus dem Status, das uneinholbare Andere der institutionalisierten Gleichfreiheit (der Staatsbürger) zu sein. Es ist damit bereits im subjektiven Recht selbst verankert<sup>57</sup> und stellt für *Balibar* den zentralen Antrieb einer demokratischen Praxis dar, die die Grenzen politischer Ordnungen beständig ins Wanken bringt. Dabei sind zwei Ebenen auseinanderzuhalten, die auch für die weitere Analyse entscheidend sind: zum einen hebt *Balibar* die Spannung zwischen abstrakter und positivierter Gleichfreiheit hervor, die aus dem moralischen Überschuss der Gleichfreiheit die permanente Potenzialität der Rechtstransformation begreifbar macht; zum anderen ist der Begriff der

55 Ebd., 24.

56 Nun wiederholt sich für *Balibar* diese Spannung im Begriff der sozialen Staatsbürgerschaft, die er mit der Idee des sozialen Ausgleichs zusammenbringt, die mehr als die bloße Sicherung des Existenzminimums als „Mechanismus universeller Solidarität“ (Vgl. Ebd. 36; 174ff.) zu verstehen ist. Dabei sieht er zweifelsohne die Probleme eines solchen Begriffs, der sich im Kontext des Nationalstaates entwickelt hat und lange Zeit auf die motivationale Bindungskraft der Nation angewiesen war. Seine Antwort darauf liegt sich ähnlich wie die von *Colliot-Thélène*, wenn er die mit dem Begriff der sozialen Staatsbürgerschaft einhergehende Idee des sozialen Ausgleichs an die Erhebung der sozialen Rechte als Grundrechte knüpft, die zugleich eine Möglichkeit der Überschreitung der je aktuell verfassten politischen Institutionen möglich macht. Was sich an dieser Stelle noch wie eine Variation der Thesen von *Colliot-Thélène* lässt, ändert sich, wenn *Balibar* die Gefahren einer solchen auf das Erkämpfen subjektiver Rechte reduzierten Idee politischer Emanzipation erkennt. Diese kann umschlagen in eine neoliberalen Verteidigung negativer Freiheitsrechte, die gerade nicht zu einer neuen und de-nationalisierten Form der Solidarität führt, sondern bloß zu einer politischen Atomisierung und zu einem falsch verstandenen Individualismus (Vgl. ebd., 71). Leitmotiv der aufständischen Kämpfe muss demnach sein, „einen hybriden politisch Handelnden zu erzeugen“ (Ebd.), der diese Vereinzelung der politischen Rechtssubjekte auflöst, ohne dabei selbst substanzell einheitlich zu sein. „Er verkörpert keinen empirisch-transzendenten Typus (den Arbeiter, den Proletarier, den Kolonisierten oder den Postkolonisierten, die Frau, den Normanden...), sondern vereint Unterschiede, bildet sich selbst, indem er sichtbare und unsichtbare Grenzen überschreitet“ (Ebd.).

57 Vgl. dazu: *Menke*, Subjektive Rechte, Zur Paradoxie der Form. In: *Bedorf/Röttgers*: Das Politische und die Politik, 2010, 159ff.

Gleichfreiheit durch die innere Spannung von demokratischer Freiheit und rechtlicher Gleichheit gekennzeichnet. Dies offenbart sich am Begriff des demokratischen Staatsbürgers, der Mitglied einer begrenzten Rechtsgemeinschaft ist und das normative Potenzial ihrer Entgrenzung in sich trägt. Dieser Punkt wird insbesondere für die Diskussion des *Habermasianischen* Rechtsverständnisses wieder relevant.

Aber haben wir es hier tatsächlich mit einer *demokratischen* Praxis zu tun? Das, was *Colliot-Thélène* und *Balibar* im Sinn haben, ist ja vorrangig eine Neudeutung der Demokratie im Gewand widerständiger Praxis, die sie grundlegend an das Einklagen von Freiheitsrechten und Rechtsgleichheit knüpfen. Dabei fällt auf, dass nicht nur Widerstand und Demokratie hier begrifflich miteinander verwoben werden, sondern dass die ganze Argumentation der Diskussion um ein Recht auf Widerstand erstaunlich ähnelt. Genau dies führt freilich dazu, dass das ganze Ausmaß der Legitimationsproblematik einer demokratischen Praxis deutlich wird, die sich auf dem widerständigen Einklagen von extra-konstitutionellen Rechten gründen will. Wie etwa verhält sich der subjektive Freiheits- oder Gleichheitsanspruch gegenüber demokratisch gesetztem Recht und warum spielt dies im antinomischen Spiel von Aufstand und Verfassung eigentlich überhaupt keine Rolle? So interessant die Spannung zwischen menschenrechtlicher Gleichheit und Volkssouveränität ist, es rechtfertigt kaum, demokratisch gesetztes Recht und das mit ihm verbundene Freiheitsversprechen vollständig aus der Analyse herauszustreichen. Es nährt vielmehr den Verdacht, dass *Balibar* und *Colliot-Thélène* hier gleichermaßen einer Lesart anheimfallen, die *jegliche* Form von Staatlichkeit und Recht als *gleichermaßen* exklusiv und oligarchisch betrachten und damit Widerstand für *per se* gerechtfertigt halten. Dabei wird Aufstand nicht an demokratische Prinzipien zurückgebunden, sondern er beruft sich allein auf individualistische Sprache subjektiver Rechte; ebenso wird das so komplexe Verhältnis von Widerstand und Demokratie simplifiziert, wenn emanzipativer Gleichfreiheits-Fortschritt allein im Medium des Aufstandes gegen existierende Rechtsordnungen gedacht wird. „Die demokratische Staatsbürgerschaft ist konfliktgeladen oder sie ist nicht“.<sup>58</sup>

Rechtssetzung wird damit ausschließlich als Sphäre asymmetrischer Herrschaftsausübung begriffen, deren Einfluss durch den Widerstand individueller Freiheitsrechte gebrochen werden muss, da Recht prinzipiell oligarchische Strukturen ausbildet und immer in einer Herrschaft über jemanden endet. Recht ist in dieser Perspektive nie neutral, die Verwirklichung von Freiheit vollzieht sich folglich nicht mehr im, sondern gegen das Recht.<sup>59</sup> Konsequenterweise spielt damit für die normative Bewertung politischer Praxis die Genese des Rechts auch keine Rolle mehr. Aus diesem Grund ist Widerstand auch gegen demokratisch gesetztes Recht legitim, selbst wenn sich Widerstand als dezidiert rechtsbrechender Ungehorsam realisiert, also gegen eine Idee demokratischer Freiheit gerichtet ist. Die private Autonomie der Rechtssubjekte wird hier folglich der öffentlichen Autonomie (Heteronomie) demokratischer Rechtsproduktion entgegengestellt. Im Zentrum steht damit ein normativer Individualismus, der an die libertäre Tradition personaler Schutzrechte anknüpft, die das private Treiben der Menschen vor dem Zugriff des Staates schützen will, der als *per se* unfähig beschrieben wird, eine kollektive

58 Ebd., 236.

59 Vgl. dazu ebenfalls paradigmatisch. *Loick*, Kritik der Souveränität, Frankfurt 2011.

Idee der Freiheit zu verwirklichen.<sup>60</sup> Die AutorInnen gehen allerdings noch einen Schritt weiter, wenn genau dieser im subjektiven Recht verankerte Widerstand nun die demokratische Praxis selbst darstellen soll. Die Legitimationsgrundlage einer solchen widerständigen Demokratie bleibt jedoch mehr als zweifelhaft, wenn das Ziel des Widerstands, nämlich ein institutionalisiertes Rechtssystem mit (begründeten) Rechtspflichten, nicht in legitimatorische Reflexion mitaufgenommen wird. Das gilt insbesondere dann, wenn die Grundlage widerständiger Praxis wie bei *Colliot-Thélène* eine privatische Freiheitskonzeption ist, die in ihrer Struktur der individualistischen Argumentation eines *Henry David Thoreau* gleicht und zu Recht von Robin Celikates (und auch *Hannah Arendt*) als ‚ethischer Absolutismus‘ beschrieben wird. Genau an dieser Stelle unterscheidet sich freilich der Egalitarismus von *Balibar* und *Rancière* von dem individualistischen Liberalismus *Colliot-Thélène*. Politische (Rechts-)Gleichheit (oder Gleichheit) ist allein begrifflich an ein Kollektiv gebunden und funktioniert nur in Relation zu anderen. In Frage steht damit immer, wer warum unter einen bestimmten Begriff der Gleichheit fällt. Gleichheit ist allein aus diesem Grund ein zutiefst politischer Begriff. Natürlich trifft das auch auf den Begriff der Freiheit zu, doch in der letztlich solipsistischen Ausführung der Freiheitsrechte bei *Colliot-Thélène*, die den (demokratischen) Aushandlungsprozess der wechselseitigen Gewährung von Freiheit nicht betrachtet, liegt die Gefahr verborgen, ein zutiefst unpolitisches, da privates Einklagen von personalen Rechten zur Grundlage der demokratischen Praxis selbst zu erheben (das gilt auch dann, wenn *Colliot-Thélène* diese Freiheitsrechte allen Menschen gleichermaßen zuerkennt). Ein solches ethisches Programm widerständiger Freiheitsrechte lässt sich mit dem demokratischen Gedanken einfach nicht zusammendenken, denn dieser gründet sich ja nicht allein – wie sie meint – auf den Kategorien der Freiheit und Gleichheit, sondern zugleich auf der Idee einer (wie auch immer realisierten) kollektivkooperativen Regelung und Bestimmung gemeinsamer Belange. Wenn demnach ein Begriff für diese emanzipative politische Praxis zu suchen wäre, dann würde sich besonders einer dafür eignen: Widerstand (statt Demokratie).

#### *IV. Recht, Demokratie und Widerstand – demokratietheoretische Korrekturversuche*

Im Durchgang durch die beiden hier exemplarisch behandelten Theoriestränge offenbaren sich die komplementären Probleme, in die sie sich beim Versuch verwickeln, eine Neufundierung demokratischer Praxis vorzunehmen. So richtig ihre zeitdiagnostischen Einsichten scheinen, so problematisch sind die demokratie- und rechtstheoretischen Schlussfolgerungen, die sie daraus ziehen. Denn beide Modelle neigen zu wechselseitigen Vereinseitigungen, in der entweder eine radikale Idee widerständiger Volkssouveränität gegen dessen rechtliche Verstetigung gedacht wird – Volkssouveränität voll-

60 Wie gesehen, unterscheiden sich *Colliot-Thélène* und *Balibar* an dieser Stelle, wenn nämlich *Balibar* deutlich erkennt, dass eine solche Konzeption von Freiheit nur allzu schnell der Logik einer neoliberalen Freiheitsdogmatik verfällt, weil sie kein Konzept einer gemeinsamen, sozialen Freiheit mehr liefern kann. Vgl. dazu auch: *Habermas*, Naturrecht und Revolution, in: Ders. (Hrsg.), Theorie und Praxis, 1978.

zieht sich bei *Abensour* dezidiert als rechtsfreie und nicht verfahrensgeleitete Praxis – oder das widerständige Einklagen von subjektiven (Freiheits-)Rechten von der kollektiv-demokratischen Selbstbestimmung getrennt wird. Denkt sich die eine Seite die Demokratie ohne Recht, begreift die andere das Recht ohne Demokratie. Eine normative Theorie sowohl der demokratischen als auch widerständigen Praxis kommt allerdings – das haben nicht zuletzt die obigen Ausführungen gezeigt – ohne eine verbindenden Perspektive auf Recht und Demokratie nicht aus. Dies soll im Rückgriff auf *Jürgen Habermas* verdeutlicht werden, der vielleicht mit der größten Konsequenz versucht, den gleichursprünglichen Zusammenhang von Recht, Rechten und Demokratie zu begründen und in eine Theorie demokratischer Verfahrens rationalität einzubetten. Die Reziprozität demokratischer Rechtsetzung und rechtlich-verfahrensgeleiteter Volkssouveränität kann dabei erstens gegen die normative Vereinseitigung von Recht *oder* Demokratie ins Feld geführt werden und damit zweitens evaluative Aussagen über die Legitimationskraft einer demokratischen Praxis tätigen, die vorrangig als Widerstand gegen gesetztes Recht verstanden wird.

Dabei ist für Habermas zunächst entscheidend, dass mit der Überwindung substantieller Sittlichkeitsvorstellungen sowohl eine Umstellung vom klassischen Naturrecht zum positiven Recht als auch eine Transformation metaphysischer in post-konventionelle Moralkonzepte möglich wurde. Recht und Moral differenzieren sich nicht nur theoretisch, wie praktisch als eigenständige Sphären heraus, sondern treten in einem zweiten Schritt nebeneinander, weil sie sich gleichermaßen den Begründungspflichten einer diskursiv verflüssigten Vernunft unterwerfen müssen. Das ist insbesondere für vertragstheoretische Erbe der Widerstandsrechte von Belang, weil die Legeshierarchie zwischen einem außerweltlichem Recht der Moral und dem positivierten Recht einer politischen Ordnung sich vor dem Hintergrund eines prozeduralen Moralverständnisses als obsolet erweist. Durch das faktische Nebeneinandertreten von Recht und Moral kann deren Verhältnis nicht mehr als platonische Spiegelung von Idee und Wirklichkeit gedeutet werden, es überwindet vielmehr „die Vorstellung der Legeshierarchie“, die „der Welt des vormodernen Rechts“<sup>61</sup> entlehnt ist. Die Moral wird ebenso wie das Recht an die diskursiven Prozesse zurückgebunden und verliert damit seine übergeordnete Stellung gegenüber dem Recht. Praktiken des Widerstands gehen damit in den freiheitlichen Prozessen einer deliberativen Demokratie auf, die idealerweise eine Rechtssetzung anleitet, gegen die Widerstand nicht mehr notwendig ist, weil sie zugleich Ausdruck einer selbstbestimmten Freiheit des Volkes ist. Daraus ergibt sich ein unbedingter normativer Vorrang der Demokratie vor dem Widerstand, weil es keine außer-diskursiven Gründe der Moral mehr gibt, auf die sich der Widerstand berufen könnte.<sup>62</sup> Genau gegen diesen Einspruch einer post-metaphysischen Demokratie- und Rechtstheorie müssen sich nun die obigen Ansätze beweisen, weil sie letztlich eine Argumentation bemühen, die an die ideengeschichtlich bekannte Problematik eines moralisch legitimierten Rechts auf Widerstand erinnern.

61 *Habermas*, Faktizität und Geltung, Frankfurt 1992, 137.

62 Genau diesen Punkt macht *Ingeborg Maus* im Rückgriff auf *Kant* und *Rousseau* stark. Gleichermaßen ergibt sich auch für *Habermas* aus seinem Rechts- und Demokratieverständnis. Vgl. I. *Maus*, Über Volkssouveränität, 2011, 187ff.

Die diskursive Verankerung der Recht- und Moralbegründung bei Habermas schließt nun ein unauflösbares Band auch zwischen Demokratie und Recht. Demokratizität, die an die normativen Anforderungen deliberativer Prozeduren gebunden ist, wird zur Grundbedingung legaler Rechtssetzung, die eine soziale wie moralische Gültigkeit und Geltung des Rechts ermöglicht. Demokratische Institutionen sind dabei auf sowohl ein Set reziprok zuerkannter personaler (Teilhabe-)Rechte als auch ein Rechtssystem angewiesen, in dem sich der demokratische Wille als sanktionsfähiges Recht ausbuchstäbliert und auch einen strategischen Umgang der Rechtsgenossen untereinander möglich macht. Diese untrennbare Verknüpfung von Recht und Demokratie findet sich in der These der Gleichherrsprünglichkeit von Volkssouveränität und Menschenrechten bzw. in der zirkulären Verwiesenheit von privater und öffentlicher Autonomie wieder. Damit sind zugleich zwei Dimensionen benannt, die sich paradigmatisch in den obigen Ansätzen widerspiegeln: Weder lassen sich legitime wie epistemisch adäquate (Freiheits-)Rechte der Person oder Vernunftrechte ohne das Prinzip der Demokratie begründen, noch lässt sich eine Demokratie ohne die Garantien personaler Rechte und den Apparat kodifizierter Rechte denken. Während *Habermas* zum einen feststellt, das legale und legitime Rechtssetzung nur durch eine demokratische Verfahrens rationalität zu haben ist, die *gleichherrsprünglich* Verwirklichungsbedingung demokratischer Freiheit ist, hält er zum anderen fest, dass auch die sich in subjektiven Rechten manifestierte private Autonomie *zirkulär* mit der demokratischen Idee öffentlicher Autonomie verbunden ist, weil auch personale Rechte post-metaphysisch nur dann legitimerweise Geltung beanspruchen dürfen, wenn alle Rechtsinhaber über deren Gestalt demokratisch mitentschieden haben. Für *Habermas* macht es folglich aus normativer Perspektive überhaupt keinen Sinn, subjektive Rechte gegen die Idee demokratischer Selbstbestimmung zu wenden oder einen demokratischen Praxisbegriff ohne das Recht zu denken.

Es wird freilich dort interessant, wo sich die zeitdiagnostischen Schlussfolgerungen von *Habermas* und den oben genannten AutorInnen gleichen. Auch wenn *Habermas* allzu oft ein idealistisches Demokratie- und Rechtsverständnis vorgeworfen wurde, ist er sich im Klaren darüber, dass sich eine abschließende Harmonisierung von Demokratie und Recht faktisch kaum erreichen lässt und damit der unbedingte Geltungsanspruch des Rechts zumindest soziologisch prekär bleibt. Das Spannungsverhältnis zwischen der Faktizität und Geltung des Rechts wird bei *Habermas* nun mehrdimensional diskutiert.<sup>63</sup> Für die hiesige Fragestellung sind zwei Elemente zentral: zum einen erkennt *Habermas* zwischen der Legitimität und der positivierten Struktur des Rechts eine Spannung, die das Recht zumindest tendenziell über sich selbst hinaustreibt; zum anderen wird die spannungsvolle Janusköpfigkeit des Rechts in den beiden Dimensionen von Rechtssetzung und Rechtsdurchsetzung, von sich in Recht verwirklichender (kom-

63 Sowohl auf der Ebene der Rechtssetzung, Rechtsdurchsetzung und Institutionalisierung des Rechts als auch auf der Ebene der demokratischen Praxis kann für *Habermas* die Spannung zwischen Faktizität und Geltung nachgewiesen werden. Dabei wird die normative Geltung aus den faktischen Institutionen intern rekonstruiert und treibt die Überschreitung der Faktizität normativ von innen her an. Das ist der entscheidende Kniff der intern-rekonstruktiven Rechtskritik von *Habermas*, die methodisch damit der Theorie des kommunikativen Handels folgt. Vgl. insb. *Habermas*, Faktizität und Geltung, Frankfurt 1992, Kap. III-VI.; sowie weitergehend: Ders., Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm. In: Ders., Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln, Frankfurt a.M. 1983, 53-125.

munikativ-demokratischer) Freiheit und dem durch Recht (strategisch-exekutiv) ausgeübten Zwang hervorgehoben. Während ersteres in Teilen auf die Spannung zwischen demokratischer Praxis und institutionalisiertem Recht hinweist, bezieht sich letzteres auf den Unterschied zwischen einem gesellschafts- und einem herrschaftsvertraglichen Rechtsverständnis, das die Freiheitsidee von der Sanktionsgewalt des Rechts differenziert. Diese Klärung ist nun deshalb so wichtig, weil damit freilich genau die Aspekte beschrieben werden, die sich einerseits bei *Abensour* (und *Maus*) und deren überpositiven Verständnis der Volkssouveränität, andererseits bei *Balibar*, *Colliot-Thélène* und *Rancière* und deren herrschaftstheoretischen Verständnis des Rechts wiederfinden lassen. Es stellt sich folgerichtig die Frage, ob entweder die obigen AutorInnen einfach von falschen normativen Prämissen ausgehen, wenn subjektive Rechte gegen die demokratischen Rechtssetzungspraxis oder die demokratische Praxis gegen ihre Institutionalisierung gedacht werden, oder ob sie tatsächlich zu einer Widerlegung, Erweiterung oder zumindest theoretischen Schärfung eines deliberativen Rechts- und Demokratiemodells beitragen können.

## *V. Ausblicke auf ein reformuliertes Verständnis von Demokratie und Widerstand*

Es sind aus meiner Sicht zwei zentrale Aspekte, die sich durch die Konfrontation der vorgestellten Positionen der französischen Politischen Theorie mit der deliberativen Demokratietheorie von *Habermas* als produktive Problematisierungen herauskristallisieren lassen. Was sich auf der einen Seite (a) als Aktualitäts- oder Responsivitätsproblem des Rechts beschreiben lässt, kann auf der anderen Seite (b) als Exklusions- oder Grenzproblem der Demokratie verstanden werden.

Zu a): Der zentrale Vorwurf, der sowohl von post-marxistischer wie poststrukturalistischer Seite gegenüber einer im weitesten Sinne liberalen Rechtskonzeption formuliert wird, bezieht sich auf deren *ideologische* Struktur. Das gilt auf zweierlei Weise: erstens, weil dem Recht eine (konsensuale) Neutralität zugesprochen wird, die dessen machtvermittelten Herrschaftsaspekt ideologisch überdeckt; zweitens, weil daraus ein Beständigkeitscredo des Rechts abgeleitet wird, das sich etwa in Verfassungen als unangreifbare, weil vernünftig-allgemeine Institution schützender gemeinsamer Freiheit verstanden wird; damit aber gleichsam ideologisch dem politischen Einspruch entzogen scheint. Dieser Vorwurf trifft auf *Habermas* nur bedingt zu, weil die moralische Legitimation des Rechts hier prozedural an den demokratischen Prozess gebunden ist. Doch auch bei *Habermas* finden sich Tendenzen, Recht und Verfassung gegenüber dem demokratischen Einspruch *praktischer* Volkssouveränität zu bevorteilen.<sup>64</sup> Mal muss der demokratische Zustimmungsprozess innerhalb einer etablierten Verfassungsdemokratie rückwirkend vollzogen werden, mal soll die demokratische Willensbildung einer exekutiven Rechtsproduktion (etwa der EU) nachwachsen. Was zeitdiagnostisch und politstrategisch verständlich scheint, hat jedoch gravierende Auswirkungen. Wenn Recht nämlich gegenüber der demokratischen Praxis sowohl zeitlich als auch praktisch in ein asymmetrisches Verhältnis gerät, dann lässt sich aus dieser Spreizung von der

64 Vgl. dazu: *Maus*, Über Volkssouveränität, A.a.O., 212ff.

Faktizität des Rechts und der (fiktional) nachholenden demokratischen Legitimierung eine Idee des Widerstands gegen dieses Recht im Namen einer radikal-republikanischen Praxis durchaus legitimieren. Auch die diskursive Einsicht in die Vernünftigkeit eines Rechtekatalogs ersetzt nicht die Legitimationskraft tatsächlicher Zustimmung, so dass die Geltungskraft eines nicht von allen Rechtsadressaten auch auktorial gesetzten Rechts zumindest insofern eingeschränkt bleibt, als man ihr eine Vernünftigkeit unterstellt, die doch eigentlich nur durch die demokratische Praxis selbst eruiert werden kann.<sup>65</sup> Ob nun eine nachholende zivilgesellschaftlich-deliberative Legitimierung dieses Defizit der demokratischen Responsivität aufwiegen kann, bleibt zu bezweifeln; vor allem bleibt sie vor dem Hintergrund auch der eigenen theoretischen Prämissen moralisch prekär. Genau diese hier exemplarisch angedeutete Problematik der Abschottung des Rechts vor dem demokratischen Zugriff, die mit einer prospektiven Legitimitätswartung des Rechts einhergeht, könnte – bei allen Problemen – von *Abensour* gegen über *Habermas* geltend gemacht werden und auf gewisse Restbestände eines vernunftrechtlichen Liberalismus bei *Habermas* hinweisen. Das wäre gleichzeitig der Ort einer widerständigen Volksouveränität, die sich gegen eine falsche Verobjektivierung ihrer selbst zu Wehr setzt und auf Reibungswiderstände im Zirkel von Volksouveränität und (Menschen-)Rechten aufmerksam macht. Recht kann auch bei *Habermas* nur dann eine Sphäre der Freiheit sein, wenn es wirklich responsiv gegenüber den aktuellen, minoritären und agonalen Einsprüchen einer demokratischen Bürgerschaft ist. Nichtdestotrotz überdeckt das freilich nicht, dass *Abensour* letztlich wie *Balibar*, *Colloiot-Thélène* und *Rancière* einem Rechtsverständnis aufsitzt, das „feudal“ (Maus) oder „vormodern“ (*Habermas*) in dem Sinne ist, als es das Recht allein als Herrschaft deuten kann und nicht fähig ist, die Doppelbödigkeit des Recht von Zwang und Freiheit analytisch zu verarbeiten. Die Inklusion jener zweiten gesellschaftsvertraglichen Dimension des Rechts wäre allerdings die Voraussetzung zu einem tieferen Verständnis einer widerständigen Demokratie und ihrer Grenzen.

Zu b): Komplementär zu den diagnostizierten Reibungswiderständen im Zirkel von Demokratie und Recht weist die obige Interpretation subjektiver Rechte auf die interne Spannung im Zirkel von privater und öffentlicher Autonomie hin, die zugleich genau jene gesellschaftsvertragliche Dimension tangiert. Aus der Spreizung von Rechtsautoren und Rechtsadressaten – etwa über die selektive Zuerkennung politischer Teilhabe-rechte oder durch die Betroffenheit von Rechtsentscheidungen ohne Möglichkeit auf diese auf rechtlich gesichertem Wege Einfluss zu nehmen – kann eine Problematik rechtlicher Exklusivität erschlossen werden, die auch ein harmonisiertes Rechts- und Demokratieverständnis nicht in Gänze lösen kann. Zentral ist dafür eine Kategorie der politischen Rechtsgleichheit, wie sie von *Balibar* und *Rancière* betont wird, die sich nicht zuletzt in der Gleichheit politischer Teilhabe ausdrückt. Zwar wird auch hier nicht klar, warum Rechtsgleichheit nur über den individuellen Einspruch subjektiver Rechte

65 Letztlich lässt sich dies auch durch die unhintergehbare Beziehung von deliberativer Vernünftigkeit und demokratischen Verfahren begründen. Auch wenn die Verfassung im besten Sinne die Interessen aller widerspiegeln sollte, kann allein die demokratische Praxis dieses Interesse auch praktisch herstellen. Alle Versuche, diese Praxis zu umgehen oder einzuschränken, müssen somit mit einem Legitimationsdefizit des Rechts einhergehen, das zugleich einen aus den demokratischen Teilhaberechten abgeleiteten Widerstand legitim erscheinen lässt.

hergestellt werden soll und nicht über die demokratische Programmierung von Recht erreicht werden kann. Warum sollte sich die oligarchische *und* exklusive Struktur politischer Ordnungen nicht viel besser durch eine radikal egalitäre und freiheitliche Praxis der Demokratie überwinden lassen, die zugleich einen rechtlichen Zusammenhang so ausgestaltet, dass Widerstand dagegen gar nicht mehr notwendig ist? Damit sind zwei Ebenen angesprochen, die zum einen die Verwirklichung politischer Gleichheit *im Inneren* einer politischen Ordnung, zum anderen deren *Grenzen* betreffen. Steht ersteres im Fokus, muss sich eine Theorie widerständiger Demokratie dem Verdacht aussetzen, entweder allein aus modischen Gründen widerständige Praktiken normativ auszuzeichnen oder die freiheits- und gleichheitsverbürgende Kraft des Rechts im Ganzen aufzugeben zu haben. Sollte sich das Recht aber demgegenüber – wie etwa bei *Habermas* – als (immer prekäres, aber dennoch normativ gültiges) Produkt demokratischer Freiheitspraktiken begreifen lassen, wäre Widerstand im Anschluss an die Debatten um den zivilen Ungehorsam nur legitim (oder rational), sollten sich die demokratischen Prozeduren tatsächlich als unfähig oder unwillig erweisen, die Gleichheits- und Freiheitsansprüche sowie Mitbestimmungswünsche ihrer Bürger durchzusetzen.<sup>66</sup> Widerstand würde sich folglich in der Binnenperspektive demokratischer Ordnungen allein durch strukturelle Verhinderungen der demokratischen Selbstverwirklichungspraxis legitimieren; etwa durch den Entzug gleicher Teilhaberechte. Herausfordernder auch für deliberative Demokratietheorie ist freilich der zweite Aspekt, der die Kategorie der Gleichheit mit dem revolutionären Kern der Menschenrechte verbindet und auf die Problematik exklusiver Rechtsordnungen aufmerksam macht. Hier ließe sich tatsächlich auf ein etwaiges Widerstandsrecht hindeuten, das sich nicht Gänze durch ein radikales Verständnis und den unbedingten Vorrang der Demokratie absorbiert werden kann.

Auch demokratische Ordnungen stellen begrenzte Ordnungen dar, die an ihren Rändern Ansprüche entstehen lassen, die durch eine verfasste Demokratie nicht mehr komplikationslos verarbeitet werden können. Rechtsansprüche auf Gleichheit gründen sich nun nach dem Verständnis von *Balibar* und *Rancière* auf ein uneinholbares Versprechen, das die Grenzen des Gemeinwesens überschreitet, gerade weil sie durch jene uneinlösbar Leere gekennzeichnet sind, die ihre Verwirklichung unmöglich machen. Zwar können sich auch diese Rechtsansprüche auf demokratisch-öffentlichen Wege äußern und müssen sich nicht per se die Form widerständiger Praxis annehmen, doch werden sie von jenen formuliert, die keinen geregelten Zugang zu den demokratischen Prozeduren und gleichen Teilhaberechten besitzen. Diese rechtliche Exklusivität wird nun dann relevant, wenn Personen erstens von Rechtsentscheidungen (eines Landes) *betroffen* sind, an deren Rechtssetzung (allein rechtlich) nicht teilhaben können, oder zweitens überhaupt keinen Status als *Rechtssubjekt* besitzen. Auch *Habermas* definiert als Grundlage des Zirkels von Demokratie und Recht eine basale Kategorie des Rechtssubjekts, als welches sich Menschen wechselseitig wahrnehmen müssen. Das „nackte Leben“ (*Agamben*) der *sans-papiers*, das hinter dem Status des Rechtssubjekts lauert, kann nun ebenso zur Grundlage einer Neudeutung des Widerstandsrechts werden, wie das ungleiche Deckungsverhältnis der Trias von Rechtsautoren, Rechtsadressaten und Betroffenen. Steht auf der einen Seite das extern formulierte Bedürfnis überhaupt Mit-

66 Vgl. dazu nochmals die Formulierungen eines demokratietheoretisch reformulierten Anarchismus in Fn. 17.

glied einer Rechtsgemeinschaft sein zu dürfen – darin könnte man ein (Widerstands)- „Recht, Rechte zu haben“ (*Arendt*) begreifen –, findet sich auf der anderen der ebenfalls extern formulierte Anspruch auf ein gleiches Recht auf Mitbestimmung, das sich aus der Betroffenheit von unzugänglichen Rechtsentscheidungen ableitet. Ein solches Verständnis der Gleichheit kratzt nun an den Grenzen demokratischer Selbstbestimmungs-komplexe und könnte zugleich Grundlage einer demokratietheoretisch reformulierten Neudeutung des Rechts auf Widerstand sein, das weder zurückfällt in eine natur- oder vernunftrechtliche Legeshierarchie noch zu einer weiteren Verwirrung des komplexen Verhältnisses von Demokratie und Widerstand beiträgt. Widerstand wäre vielmehr begrenzt auf einerseits die externen Ansprüche derjenigen, die sowohl rechtlich als auch partizipatorisch außerhalb einer sie betreffenden demokratischen Rechtsordnung stehen, andererseits auf jene Momente, in denen demokratische Ordnungen sich als unfähig oder unwillig erweisen, gleiche Beteiligungsmöglichkeiten zu verwirklichen. Das erweist sich wiederum als anschlussfähig auch an ein republikanisches Verständnis widerständiger Demokratie. Nur in diesem Sinne lässt sich Widerstand als demokratische Praxis bezeichnen, weil es um die Verwirklichung von Demokratie und Gleichheit geht und Demokratie weiterhin als *kollektive Praxis* gedacht wird, auf deren *Ermöglichung* allein die individuellen Widerstandsrechte ausgerichtet sind. Das heißt aber auch, dass sich einerseits individuelle Widerstandspraktiken, vor allem wenn sie sich in Formen rechtsbrechenden Ungehorsams manifestieren, nicht ohne gravierende Einschränkungen als demokratische Praxis beschreiben lassen; andererseits wird damit der normative Vorrang der Demokratie (als verfahrensgeleitete und/oder gleiche Freiheiten sichernde Praxis kollektiver Selbstbestimmung) untermauert und dem normativen Einspruch widerständiger Praktiken auch vor dem Hintergrund einer *immer* möglichen (oder auch faktischen) Machtinfizierung politischer Strukturen ein komplexes Gefüge von privater und öffentlicher Autonomie entgegengehalten. Genau diese komplexe Begründung demokratischer Freiheit (auch im und durchs Recht) scheint allerdings in den aktuellen Debatten der (französischen) Politischen Theorie oftmals zugunsten einer schwammigen Widerstandskategorie aufgegeben zu werden und verwischt die normativen Anforderungen der demokratischen Praxis selbst.